بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد واله الطاهرين

كتاب الزكوة

وهي في اللغة لمعان عديدة وفي عرف الشرع للمال المعهود المخرج وقد يطلق على اخراجه ايض وعليه يحمل قوله سبحانه والذينهم للزكوة فاعلون وهي في المعنى المذكور حقيقة شرعية يدل على ثبوتها التبادر في زمان الشارع بحكم الحدس والوجدان وقد عرفها الفقهاء بتعريفات ينتقض طردًا وعكسًا ولكن الامر فيها هين بعد وضوح المعرف وظهور ه الاشتقال بتزييفها وتصحيحها كثير قليل الفايدة وتضييع الوقت في غيره من الامور المهمة في الدين هو اللايق لساير المتقين ثم ان وجوبها ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة وهي احد اركان الخمسة والنصوص في فضلها وعقاب تاركها متواترة بل لا يكاد يحصى من الكثرة وكتب الفقه والحديث بها مشحونة وهي قسمان زكوة المال وزكوة الفطرة فبيّن احكامها في مقصدين

المقصد الاول في زكوة المال

والكلام فيها اما فيمن يجب عليه او فيما يجب فيه وشرايطه والقدر الواجب فيه اخراجه او فيما [illegible] الزكوة فيه او في مصرفها وكيفية صرفها وغيره فهيهنا اربعة ابواب

الباب الاول فيمن يجب عليه

اي بيان شرايط وجوبها بحسب احوال المكلف وهي امور

الشرط الاول والثاني البلوغ والعقل فلا يجب زكوة مال في مال الصبي ولا المجنون مطلقا نقدا كان المال او غيره بلا خلاف في النقد كما في خبره وبلي بل بالاجماع كما ذكره الفاضلان والشهيدان وغيرهم واما ما ذكره ابن حمزة كما نقله في لف من قوله ويجب الزكوة في مال الطفل فالظ كما قيل ان المراد به في الجملة كما ان ما حكى عن عدة من وجوبها في مال التجارة للطفل محمول على ارادة الاستحباب كما ياتي وعلى الاصح الاشهر بين المتاخرين في غيره واليه ذهب السيد في الجمل والحلي والديلمي والاسكافي والعماني والفاضلان بل نسبه في التحرير الى اكثر علمائنا ويدل على الحكم مطلقا الاصل لاختصاص ادلة وجوب الزكوة بالمكلفين وحديث رفع القلم بضميمة اصالة عدم تعلق التكليف باولي وقد يستدل ايض بقوله سبحانه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم حيث لا يتمشى التطهير عن الاثام في غير اهل التكليف وفيه نظر ويدل على انتفاء الزكوة في مال الصبي مط ايض حكمهم عليهم السلام بانتفاء الزكوة في مال اليتيم بعبارات مختلفة كما في الصحاح الاربع لزرارة ومحمد بن القاسم والحلبي ومحمد وحسنة محمد والموثقات لعمر بن ابي شعبة وابي بصير ويونس وسماعة وروايات السماء ومروان ومحمد بن الفضيل وليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم وغير ذلك من الروايات ولا يضر التعبير فيها بلفظ اليتيم الذي هو من لا اب له لعدم القول بالفصل بينه وبين ساير الاطفال ولا اشتمال بعضها على ثبوت الزكوة في ماله اذا اتجر به لعدم وجوبها في مال التجارة على البالغ كما ياتي فهيهنا اولى وعلى انتفائها في مال المجنون كذلك صحيحة البجلي ورواية موسى بن بكر ولا يظن اختصاصهما بالنقدين من حيث تضمنهما العمل والتجارة في المال لثبوتها في غير النقدين ايض وعلى انتفائها في خصوص غلات اليتيم صحيحة ابي بصير وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة وحملها على نفي الاستغراق بعيد جدا سيما بملاحظة صدر الرواية وذيلها خلافا في غير النقدين من الغلات والمواشي للمحكي عن الشيخين والقاضي والحلبي بل نسبه في الناصريات الى اكثر اصحابنا وجعله في النافع الاحوط فاوجبوا الزكوة فيهما اما في غلات الاطفال فلصحيحة محمد وزرارة عن الصادقين عليهما السلام ليس على مال اليتيم في الدين والمال الصامت شيء واما الغلات فعليها الصدقة واجبة والجواب عنها انها مرجوحة بالنسبة الى الاولى بموافقة العامة كما ذكره في المنتهى بل يدل عليه رواية مروان كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة مع انه مع التكافؤ يرجع الى العمومات والاصل وهما مع النفي مع ان في دلالة الصحيحة على الوجوب بالمعنى المصطلح نظر لان الوجوب في اللغة الثبوت والمسلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه لو سلم هو الوجوب الواقع على المكلفين وهو هنا واقع على الصدقة واما في مواشيهم ومواشي المجانين وغلاتهم فلعموم قوله سبحانه وفي اموالهم حق معلوم وعموم الاخبار المثبتة النصب وما يخرج منها كقوله فيما سقت

في شرايط الزكوة

السماء العشر والجواب اما عن الاية فان الضمير فيها يعود الى ما يشمل الاطفال والمجانين اولا وبعدم دلالتها على الوجوب ثانيا وبعدم كون الحق المعلوم الزكوة ثالثا بل في رواية سماعة الحق المعلوم ليس من الزكوة هو الشيء تخرجه من مالك ان شئت كل جمعة وان شئت كل شهر واما عن عموم الاخبار فبانها مسوقة لبيان النصب والعدد المخرج فيما يجب فيه الزكوة وهو هنا اول المسئلة مع انه لو سلم العموم لوجب تخصيصها بما مر من الاخبار النافية للزكوة في مال اليتيم والمجنون مط

فروع أ حمل الحمل ملحق بالصبي فيما عزل له او لا قطع في كره بالاول وفي الايضاح ان اجماع اصحابنا على انه قبل انفصال الحمل لا زكوة في ماله لا وجوبا ولا غيره واما بثبت وجوبا على القول به او استحبابا على الحق بعد الانفصال انتهى وقيل يبنى على دخوله في مفهوم اليتيم فان دخل لم يجب نصيبه زكوة والا وجب لعموم مثل قوله فيما سقت السماء العشر وفي كل مائتي درهم خمسة دراهم ونحوهما واستقرب في البيان انه يراعى بالانفصال فلو انفصل حيا لم يجب فيه زكوة لانكشاف كون المال للجنين ولذا يكون نماؤه له ولا زكوة في ماله اما لصدق اليتيم او للاولوية بالنسبة الى المنفصل او للاجماع المركب ويؤيده ما يدل بظاهره على تلازم وجوب الزكوة لوجوب الصلوة وان انفصل ميتا يعلم ان المال كان لغيره ولذا يكون نماؤه له وينتقل الى وارثه لو مات ذلك الغير ولو قبل سقوط الحمل فان كان الغير جامعا الشرايط وجوب الزكوة التي منها التمكن من التصرف وجبت الزكوة فيه لادلتها لعموم مثل في كل مائتي درهم خمسة دراهم ولا ينافيه الاجماع المنقول في الايضاح لانا ايض نقول بعدم وجوب الزكوة قبل الانفصال

ب يشترط الكمال بالبلوغ والعقل في تعلق الزكوة بالنقدين والمواشي طول حول فلا زكوة بعد الكمال في ما حال حوله قبل الكمال ولا بعد تمام الحول فيما حال حوله قبله بل يستانف الحول من حين الكمال ويدل على الاول بعد الاجماع صحيحة ابي بصير السالفة فان معنى ما مضى ما سبق زمان تعلق الزكوة به على زمان البلوغ ويصدق على ما حال حوله قبل البلوغ انه مضى وكذا قوله فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة باي معنى اخذ يدل على ذلك اذ لولاه لكان عليه زكوات عديدة للاحوال المتعددة وعلى الثاني قوله في موثقة اسحق بن عمار بعد السؤال عن الدين المقبوض ايزكيه فلا حتى يحول عليه الحول في يده وفي الاخرى بعد السؤال عن ميراث الغايب ايزكيه حين يقدم فلا حتى يحول عليه الحول وهو عنده وفي ثالثة بعد السؤال عن ميراث الغايب ايض انه اذا جاءه هو ايزكيه فلا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وفي رابعة بعد السؤال عن ثمن وصفه اذا باعها ايزكي ثمنها لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وفي صحيحة الفضلاء المحكية وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وفي صحيحة علي بن يقطين كلما لم يحل عليه عندك الحول فليس عليك فيه زكوة وفي حسنة زرارة وعبيد فلا شيء عليه فيها حتى يحول له مالا او يحول عليه الحول وهو عنده الى غير ذلك ولا شك انه لا يكون المال في يد الصبي والمجنون ولا عنده وبدل عليه ايض ما ياتي من اشتراط التمكن من التصرف في طول الحول وهما غير متمكنين وكون تصرف الولي تصرفه ويده يده ممنوع كما ياتي في زكوة المال الغايب وقد يستدل لذلك ايض بصحيحة ابي بصير السابقة وفي دلالتها عليه نظر اذ صدق ما مضى على ما بقي بعض حوله غير معلوم وحمل قوله حتى يدرك على الحول عليه الحول عنده او ما غير متعين ولذا تامل صاحب الذخيرة في هذا الحكم ولكنه لا وجه له بعد دلالة غيرها عليه هذا حكم النقدين والمواشي واما الغلات فيشترط الكمال قبل تعلق الوجوب بها من بدو الصلاح وانعقاد الحب او صدق الاسم فلو كمل بعده لم يجب عليه زكوة وان كان قبل الحصاد القوله في صحيحة ابي بصير فليس عليه لما مضى زكوة لصدق المضي وللاستصحاب حيث انه لم يجب في تلك الغلة قبل كمالها زكوة فيستصحب ولا يندفع باطلاقات وجوب الزكوة لانه خرجت منها هذه الغلة قبل كمال الرب فعودها يحتاج الى دليل

ج المجنون الدوري ان بلغ دور افاقته حولا يجب عليه زكوة ما حال عليه ذلك الحول حين افاقته وبعضه حين جنونه او لم يبلغ دوره الحول مط فصرح في التذكرة والنهاية وجمع اخر من متاخري المتاخرين بعدم وجوب الزكوة فيه ووجوب استيناف الحول من حين الافاقة بشرط بقائها الى تمامه واستقرب في لك تعلق الوجوب حال الافاقة واستحسنه في الذخيرة لعموم الادلة وعدم مانع من توجه الخطاب المبرح قال في الذخيرة الا ان يصدق عليه المجنون عرفا حين الافاقة كما اذا كان زمان الافاقة قليلا نادرا بالنسبة الى زمان الجنون والحق هو الاول لما مر من اشتراط حولان الحول عليه في يده وعنده وليس مال ذي الادوار كذلك لرفع يده عنه بالحجر حال الجنون وعدم تمكنه من التصرف فيه وبذلك يخصص العمومات الا ان يكون زمان جنونه قليلا جدا بحيث لا يحكم بخروج ماله عن يده وعن كونه فيما عنده عرفا فان الظ عدم الالتفات الى هذا الجنون لكن حينئذ طول الحول شامل الاخبار ومنه يظهر ضعف القول الثاني مع انه على فرضه لا وجه للاستثناء الذي ذكره في الذخيرة لان حال الافاقة وان كانت قليلة جدا فليس في تلك الحال مجنونا حقيقة واتفاقا ولذا يجب عليه الصلوة لو كانت بقدرها فلا يكون مانع من تعلق الخطاب اليه واطلاق المجنون عليه اعم من الحقيقة بل صحة السلب امارة المجاز هذا حكم غير الغلات واما هي فالمعتبر فيها وقت تعلق وجوب الزكوة فان كان فيه مجنونا لا يجب وان كان معافا يجب

د قال في كره يجب الزكوة على الساهي والنايم والمغفل دون المغمى عليه لانه تكليف وليس من اهله ونظر فيه جمع ممن تاخر عنه وهو كذلك لانه ان اراد المغمى عليه حال تمام الحول ففيه اولا ان النايم والساهي ايض ليسا من اهل التكليف فالفرق غير واضح والقياس على قضاء الصلوة حيث لا يجب على المغمى عليه ويجب على اخويه باطل لان من جهة النصوص مع ان ذلك ليس قضاء وثانيا انه وان لم يكن من اهله ولكنه مكلف بعد دفع الاغماء ولا يلزم من عدم تكليفه في ان تمام الحول عدمه مطلقا وان اراد المغمى عليه في اثناء الحول حتى ينقطع بسببه الحول ولزم استينافه فان كان له وجه كما مر وتم الفرق من جهة استحالة خلو الادمي عن النوم والسهو طول حول فيكون استثناؤهما ضروريا بخلاف الاغماء الا انه يرد عليه ان المناط في انقطاع الحول عدم صدق كون المال في يده او عنده عرفا ولا شك انه لا ينتفي الصدق بمجرد النوم او السهو او الاغماء فيشملهم ادلة عموم وجوب الزكوة نعم لو فرض حصول الاغماء مدة مديدة كشهر او شهرين بحيث ينتفي الصدق المذكور عرفا نسلم

بعض

وقت

انقطاع الحول بل وكذا النوم والسهو لولا الاجماع على خلافه فيهما وقد يجاب عن الاستناد الى انقطاع الحول بمنعه لان هذه الامور من موانع
والموجب لا نقطاع الحول انتفاء شرط التكليف وفيه نظر ط هـ المشهور عند المتاخرين لوجوب الزكوة على الطفل والمجنون فى الزرع والضرع استحباب
اخراجها لوليهما فيهما ومنهم من خص الاستحباب بزرع الاطفال ونفاه عن مواشيهم ومواشى المجانين وزروعهم وعن الحلى نفى الاستحباب مطلقا
دليل القائلين بالاستحباب مط التفصى عن خلاف الموجبين وصحيحة زرارة ومحمد المتقدمة ويضعف الاول بان فيه دخول فى خلاف المحرم والتفصى
عنه ايض احتياط والثانى بانه انما يتم لو صرحت دلالة الصحيحة بقصورها عن افادة الوجوب واما بعد ردها بالمرجوحية بموافقة العامة فلا يبقى دلالة
فيها على الاستحباب ودليل من خصه بزرع الاطفال اختصاص الصحيحة به وخلو غيره عن المسند وحجة الحلى ضعف الاستناد الى الصحيحة بما مر او عدم حجية
الاحاد وعدم مستند اخر للزرع ولا لغيره **اقول** لنا ثبوت التسامح فى ادلة السنن ولو بالتعويل على مجرد فتوى الفقها فيمكن الاستناد فى
الاستحباب فى الجميع بفتاوى القائلين بالوجوب والاستحباب فالاقرب هو القول المشهور **و** يستحب الزكوة فى مال الصبى والمجنون اذا اتجر به لهما
وفاقا للاكثر بل عن المع والمن والغن ونهاية الاحكام اجماع علمائنا عليه وظاهر المقنعة الوجوب الا ان فى التهذيب حمل كلامه على الاستحباب استنادا
الى انتفاء الوجوب عنده فى مال التجارة للكامل فغيره اولى وعن الحلى نفى الوجوب والاستحباب ومال اليه بعض المتاخرين لنا على نفى الوجوب الاخبار
المتقدمة النافية للزكوة عن مال اليتيم والمجنون والاية النافية لها عن مال مطلقا وعلى الاستحباب الاجماعات المحكية والمعتبرة المستفيضة المتقد
اليها الاشارة كصحيحتى الحلبى وزرارة وبكير وحسنة محمد وموثقتى ابن ابى شعبة ويونس ورواية السمان ورواية ابى العطار مال اليتيم يكون عندك
فاتجر به قال اذا حركته فعليك زكوته وقوية محمد بن الفضيل عن صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم هل يجب على مالهم زكوة فاذا كان موقوفا
فلا زكوة عليه كل ذلك فى الاطفال ويدل عليه فى المجنون صحيحة البجلى ورواية موسى بن بكر المتقدمة اليها الاشارة ومقتضى بعض تلك الاخبار
صريحا وبعضها ظاهرا وان كان الوجوب الا انه لما سيأتى من الاخبار النافية لوجوبها فى مال التجارة مطلقا وللبالغ العاقل اوجب حملها على الاستحبا
دليل الثانى للوجوب قصور الروايات دلالة من جهة ظهورها فى الوجوب المنفى هنا ومن جهة دلالة بعض النصوص ان الحكم فى هذه الروايات وارد
موردا لتقية فلا يكون دليلا على الاستحباب ويرد بعدم دلالة بعضها على الوجوب عدم ضير انتفاء الوجوب فيما دل عليه فى ثبوت مطلق الرجحان
وعدم ثبوت الورود مورد التقية كما يأتى مع انه على فرض تسليم الجميع يكفى الشهرة العظيمة والاجماعات المحكية المنقولة فى اثبات الاستحباب **الشرط
الثالث** الحرية فلا يجب زكوة على المملوك اما على القول بعدم تملكه شيئا فبلا خلاف كما صرح به جماعة ووجهه ظ ويدل عليه ايض صحيحة ابن
سنان مملوك فى يده مال اعليه زكوة قال لا قلت له فعلى سيده قال لا لانه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك واما على القول بتملكه شيئا فعلى
الاقوى الاشهر بل عن ف وكره الاجماع عليه لصحيحة ابى البخترى ليس فى مال المكاتب زكوة ونفيها عن المكاتب يقتضى نفيها عن غيره بطريق اولى
وصحيحة ابن سنان ليس فى مال المملوك شئ ولو كان له الف الف ولو انه احتاج لم يعط من الزكوة شئ والاخرى ساله رجل وانا حاضر عن مال المملوك
اعليه زكوة فقال لا ولو كان له الف الف درهم خلافا للمحكى عن المع والمن فاوجبوها لانه مالك وله التصرف فيه كيف شاء وهو اجتهاد فى
مقابلة النص ومقتضى اطلاق هذه الاخبار وفتاوى الاخيار عدم الفرق فى الحكم بين ما لو اذن السيد له فى التصرف مطلقا او فى اداء الزكوة
ام لا وفاقا للشرايع والدروس والبيان وغيرها ويحكى قول بالتقيد بعدم الاذن لارتفاع الحجر بالاذن والمروى عن قرب الاسناد ليس على
المملوك زكوة الا باذن مواليه والجواب عن الاول بانه يتم لو كان سبب انتفاء الوجوب عنه الحجر وليس كذلك وعن الثانى بضعف السند الخالى عن
الجابر او لا وبضعف الدلالة ثانيا لاحتمال كون متعلق الاذن اخراج الزكوة عن السيد وكما لا يجب الزكوة على المملوك على القول بتملكه كذلك
لا يجب زكوة هذا المال على سيده ايض كما نص به فى المن ونسبه الى الاصل ولانه غير مالك ولا يجب على احد زكوة مال غيره وعن ظ التحرير والقواعد
وجوبها على المولى لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط الزكوة عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرايط وجوب الزكوة فاذا لم يجب على العبد وجب
على المولى وفسادهما فى غاية الظهور وعلى القول بعدم تملك العبد فهل يجب الزكوة على سيده ام لا قيل نعم لانه مال مستجمع لجميع شرايط وجوب
الزكوة وقيل لا لانه غير متمكن من التصرف فيه وفيه انه اخص من المدعى لامكان تمكنه من التصرف ولما تنزيله على عدم التمكن من جهة المروة و
الوفاء بالعهد فغير مفيد لانهما لا ينفيان جواز التصرف نعم يمكن ان يستدل على نفى الزكوة عليه بصحيحة ابن سنان الاولى حيث صرح
بعدم وجوب الزكوة على السيد ولا يوجب التعليل المذكور فيها تخصيص الانتفاء بصورة عدم تمكن السيد من التصرف ينفقه عن المملوك
او جهله لجواز ان يكون المعنى لانه لم يقد وصلة لسيده ولا ينتفع هو به حيث تركه للمملوك فيجرى التعليل فى جميع الصور بل هذا المعنى هو الظاهر منه
العبارة فى هذا المقام **فرع** لو قلنا بعدم ملكية المملوك شيئا فلا شك فى اشتراط الحرية فى وجوب الزكوة على انعامه واثمانه على طول الحول ووجهه ظ
مما يأتى من اشتراط الملكية فى الحول وان قلنا بملكيته فكذلك لو لم يكن ماذونا فى التصرف لما يأتى ايض من اشتراط التمكن من التصرف طول الحول وان كان
ماذونا فيه متمكنا فاعتق فى اثناء الحول ففيه اشكال والظ البناء على الحول السابق الا ان يثبت الاجماع على خلافه **الشرط الرابع** الملكية فلا زكوة
على احد فى غير ما يملكه بالاجماع المحقق والمحكى فى المع والمن وغيره وغيرها ويدل عليه مع الاجماع الاصل اذ لم يثبت من ادلة وجوب الزكوة وجوبها فى غير
ما يملك ولا عموم فيها من هذه الجهة حتى يحتاج الى التخصيص بالاجماع او غيره وبعض الاخبار كمكاتبة على بن مهزيار وفيها فكتب لا يجب عليه الزكوة الا فى

٤ كتاب الزكوة

ماله وفى صحيحة الكنانى فانما الزكوة على صاحب المال ولا اشكال فى ذلك ولا كلام وانما الكلام فيما اشترطه جماعة منهم المحقق فى الشرايع والفاضل
جملة من كتبه والشهيدان وغيرهم من تمام الملكية والكلام تارة فى المراد منه والاخرى فى اشتراطه وعدمه والذى يومى اليه كلام المع على ما حكاه فى ك و
غيره ان المراد منه الشرط الاتى وهو التمكن من التصرف بالمعنى الاتى وبه صرح فى البيان قال فى تعداد الشرايط ومن كون الملك تاما ونقصه بمنعه من التصرف فيه
الموانع ثلثة فقد الوقف والغصب والغيبة واحتمل فى ك وغيره ان يكون المراد منه تمامية السبب المقتضى للملك وجوز ان يكون مرادهم عدم تزلزل الملك ونقلا
عن بعضهم وصرح باشتراطه بهذا المعنى بعض مشايخنا المحققين ولكن خصه بالتزلزل الموجب لنقض الملك لا مطلقا ومثل للاول بخيار البايع وللذى لا يوجبه
بخيار المشترى وجعله بعض مشايخنا الاعم من التزلزل ومن غيره مما يوجب نقصانا فى الملكية باعتبار عدم التمكن من جميع التصرفات فيه من جهة ضعف الملكية و
قصورها من جهة العوارض الخارجية كالغصب والغيبة ومثل له بالمنذور صدقة بعينه وبالوقف على البطون بالقسمة قبل القسمة ونحوها واعترض على ارادة
هذه المعانى عنا فانه لبعض تعريفاتهم وعلى ارادة بعض اخر بعدم خروجه عن بعض الشروط الاخر ولا اهتمام كثيرا بتعيين مرادهم منه وانما المهم بيان اشتراطه وعدمه
باى معنى اخذ فنقول لا شك فى اشتراطه بالمعنى الاول لما يأتى من اشتراط التمكن من التصرف ولا بالمعنى الثانى لان الملكية المعتبرة قطعا يتوقف عليه ويتفرع عليه
انه لا يجرى الموصى به فى الحول الا بعد حصول القبول عن الموصى له وبعد وفاة الوصى واما المعنى الثالث وهو عدم كونه متزلزلا فالا فقد عرفت ان منهم من
قال باشتراطه ويمكن ان يستدل له بوجوه منها الاجماع المنقول فى كره ومنها ما قيل من ان التزلزل ينافى التمكن من التصرف فان التمكن من التصرف ربما ينتفى من
جهة عدم تمامية الملك وربما ينتفى مع تماميته فالاول مثل المبيع فى زمن الخيار للبايع والموهوب قبل القبض والقسمة قبل القسمة والمنذور وبعضه فى
اثناء الحول والثانى مثل المال المفقود والغايب هذا القسم هو مرادهم فى الشرط الاتى والاول هو المراد عند اشتراط تمامية الملك حيث ان الملك ما
دام ناقصا متزلزلا لا يجوز للمالك التصرف فيه فلا يجوز له نقله الى غيره ببيع او غيره من النواقل ولا اعطاؤه للغير بعنوان الزكوة وقد صرح بذلك نقله جماعة
منهم الفاضل الهندى صاحب خيره وبعض مشايخنا المحققين بل هو ادعى عليه البداهة ونقل عن ك ايض فلا يجب عليه اعطاء الزكوة من هذا المال لانه تصرف
فيه ولا من غيره اذ لا معنى لوجوب زكوة مال على غير ذلك المال مع ان الزكوة يتعلق بالاعيان ومنها انه لا شك فى اعتبار الملكية والمالية كما ثبت بالاجماع
ودلت عليه الاخبار كالكتابة والصحيحة المتقدمتين والمتبادر من الملكية التامة **اقول** يرد على الاول مع عدم حجية الاجماع المنقول ما يمكن تعين ارادته
الاجماع على اشتراط هذا المعنى من تمامية الملك فلعله اراد احد المعانى الاخر كما ان الشهيد اطلق فى البيان اشتراط التمكن من التصرف وحصر المانع
منه فى الثلثة المذكورة وعد خيار البايع مما جعله بعضهم مانعا وليس بمانع وعلى الثانى انه لو سلم عدم تمكن المالك من جميع التصرفات فانه مختلف
فيه وقد يجوز نقل المبيع فى زمن الخيار بعض متاخرى المتاخرين فمن اين يشترط فى وجوب الزكوة التمكن من هذا النوع من التصرفات وما الدليل عليه ولا سيما
مما سيأتى اشتراط التمكن من جميع انحاء التصرفات **فان قلت** اعطاء الزكوة نقل المالك الملك الى الفقير وانما هو تعيين لمال الفقير والناقل فى الزكوة
هو الله سبحانه وبالاعطاء يعين ما نقله الله الى الفقير ولذا قال فى خيره مع منعه من تصرف المتهب فى الموهوب قبل القبض ببيع ونحوه لو رجع الواهب بعد
وجوب الزكوة وقبل ادائها فالظ تقديم حق الفقراء المتعلقة بالعين ولا يضمنه المتهب انتهى فان التعلق بالعين لم يحصل من جهة المتهب بل من
جهة الله سبحانه وعلى الثالث المنع من تبادر الملكية التامة بهذا المعنى اى عدم كونه متزلزلا فان من البديهيات انه يقال فى العرف ان الحيوان قبل انقضاء
الثلثة مال المشترى وملك له وكذا للبايع خيار الغبن فيه او خيار تاخير الثمن وكذلك الموهوب قبل القبض ومن ذلك ظهر ان الحق عدم اشتراط
تمامية الملكية بذلك المعنى اى عدم التزلزل واما بالمعنى الرابع فقد عرفت الحال فى احد قسميه وهو ما كان ضعف الملكية وقصورها باعتبار
التزلزل واما القسم الاخر فالظ انه لا ضابطة عنوان خاص ولذا ترى بعضهم يدرج الوقف والمنذور والغنيمة تحت ما لا يمكن التصرف فيه و
بعض اخر يعنون كلا منها على حدة وللك ان تضبطه بما ثبت من الشرع وجوب صرف عينه فى مصرف معين او ثبت منه بخصوصه عدم جواز نقل عينه لا
من المالك ولا من غيره وبالجملة فالظ عدم الخلاف فى عدم وجوب الزكوة فى ذلك القسم لانه ليس ملكا له عرفا بل يقال انه نذر اعطاء شئ معين فى
انه اخرجه من ملكه وكذا الوقف الخاص وكذا الغنيمة قبل القسمة ولا يتبادر من المال والملك شئ منهما مع انه يعارض عمومات وجوب الزكوة مع عمومات
عدم جواز التصرف فيهما او عدم جواز صرف عينهما فى غير مصرف معين فيبقى اصل عدم وجوب الزكوة بلا معارض فلعله يأتى الكلام فى بعض افراد ذلك
القسم ايض ثم بعد ما ذكرنا من عدم اشتراط تمامية الملك بمعنى عدم التزلزل فى وجوب الزكوة لا يبقى مجال للكلام فى انه هل يشترط حولان الحول من حين
الملكية او من حين انتفاء التزلزل نعم لو قلنا باشتراطها لزم الكلام فى ذلك ايض وكذا لا يبقى مجال للكلام فى ذلك فى القسم الثانى من قسمى عدم
تمامية الملك بعد ما عرفت من عدم تعلق وجوب الزكوة به **فرع** المشروط الملكية طول الحول فيما يشترط فيه الحول بالاجماع ولان المراد من حولان
الحول لا حولانه على وجوده ويدل عليه جميع الاخبار المتقدمة المصرحة باشتراط حولان الحول عليه عند ربه وفى يده **الشرط الخامس** والتمكن
من التصرف واشتراطه مقطوع به فى كلام كثير من الاصحاب وفى الحدائق وهو مما لا خلاف فيه فيما اعلم وفى ك وغيره انه مقطوع به فى كلام
الاصحاب بل عليه الاجماع عن السراير والتذكرة والغن وفى المن واستدل له بعد الاجماع المنقول بانه لو وجبت الزكوة مع عدم التمكن من التصرف
عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان لان الزكوة انما يجب فى العين وبالمستفيضة من الاخبار كالموثقات الاربع
وصحيحى الفضلاء وعلى بن يقطين المتقدمة فى الفرع الثانى من الشرط الاول الواردة فى سقوط الزكوة عن المال الغايب كصحيحة ابن سنان

لا صدقة على الدين ولا على المال الغايب عنك حتى يقع في يدك وموثقة اسحق رجل خلف عند اهله نفقة العين لسنتين عليها زكوة فقال ان
كان شاهدا فعليه زكوة وان كان غائبا فليس عليه زكوة وقريبة من مضمونها مرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابي بصير وصحيحة رفاعة عن الرجل يغيب
عنه ماله خمس سنين ثم يأتيه فلا يرد راس المال كم يزكيه قال سنة واحدة وموثقة زرارة في رجل ماله عنه غايب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه
حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكاة لكل ما مر به من السنين وحسنة سدير في رجل كان له
مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب فيخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك
ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان كان احتبسه وما ورد في
سقوط الزكوة عن الدين او الوديعة الذي لا يقدر على اخذه او لا يصل اليه كرواية عمر بن يزيد ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي
يؤخره فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه ورواية عبد العزيز كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما كان لا يقدر على
اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه وصحيحة الحراساني الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم ياخذهما متى يجب عليه الزكوة قال اذا اخذهما
ثم يحول عليه الحول يزكي ومنهم من لم يذكر هذا الشرط بل ذكر سقوط الزكوة في جملة من الافراد التي لا يتمكن فيها من التصرف خاصة ولم يذكر القاعدة
الكلية كالشيخ في ف والفاضل في الارشاد وغيرهما واعترض على اشتراط القاعدة الكلية بوجهين احدهما ان العمدة في اعتبارها الروايات وهي انما
يدل على سقوط الزكوة في المال الغايب الذي لا يقدر ربما الكه على اخذه على اعتبار التمكن من التصرف وثانيهما ان اريد به التمكن من التصرف من جميع
الوجوه يخرج المملوك في زمن خيار البايع ومال المريض اذا حجرنا عليه فيما زاد من الثلث والمحجور عليه لردة او سفه او فلس ولو اريد التمكن في الجملة
ورد تحققه في الغايب والمغصوب ونحوهما اذ يجوز بيعهما ممن يتمكن من استخلاصها ويجوز هبة المغصوب لغاصبه ونحو ذلك واجيب بانه مع ان
الاجماع المنقول والدليل المذكور بعده يثبت القاعدة ان كل واحد من الاخبار وان كان اخص من المدعى الا ان ضم بعضها مع بعض يفيد القاعدة من
باب الاستقراء مع ان الموثقات الاربع والصحيحة التي بعدها غير مختصة بالمال الغايب بل يدل على سقوط الزكوة عن كل ما ليس في يد المالك او عنده و
صحيحة ابن سنان متضمنة لحكم الدين ايضا وحسنة سدير لحكم المال المفقود بل المستفاد من الروايات الثلثة الاخيرة اقتضاء عدم القدرة على الاخذ
مطلقا سقوط الزكوة **اقول** اما الاجماع المنقول فقد عرفت عدم حجيته مرارا مع ان مراد المدعي له من التمكن من التصرف لا يخلو عن اجمال واما
الدليل الذي بعده ففيه ان غاية ما يدل عليه لو سلم عدم التكليف بالاخراج حال عدم التمكن لا مطلقا واما الاخبار وان لم يكن مخصوصة بالمال
الغايب ولكن لا يستفاد منها اكثر من اشتراط القدرة على الاخذ كلما شاء وكون المال عنده وفي يده عرفا اما التمكن من مطلق التصرف من نقل
الملك ونحوه فلا فلا يثبت الحكم في مثل الوقف والنذر والصدقة ونحوها فان ارادوا بالتمكن من التصرف هذا المعنى فهو صحيح ثابت بالاخبار وان
ارادوا الزايد عنه فلا دليل عليه بل لا يعلم ارادة المدعي للاجماع معنى زايدا على الاول ومن ذلك يظهر الجواب عن الثاني ايضا فيقال ان المراد من التمكن
من التصرف كونه في يده عرفا او قادرا على اخذه كلما شاء ووصفه اينما اراد فلا يرد النقض بالمملوك في زمن الخيار وما عطف عليه ولا بالغايب و
المغصوب ونحوهما ولا حاجة الى ما اجاب به الفاضل الهندي حيث قال ولعله يندفع بانهم انما ارادوا به ما يرفعه الاسباب التي ذكروها خاصة لان
ذلك رد للقاعدة وتخصيصا ببعض الافراد فتامل ثم ان مقتضى الاخبار المذكورة بل كثير من الاجماعات المنقولة وفتاوى الاصحاب اشتراط جريان
الحول فيما يعتبر فيه الحول على هذا الشرط ولا يكفي مجرد تحققه حال تعلق الوجوب وهو كذلك لما ذكر وبه يقيد بعض الاطلاقات كصحيحة ابن سنان
المتقدمة المقتضية باطلاق مفهوم الغاية لوجوب الزكوة حين الوقوع على اليد مطلقا **فرعان** أ قد عرفت اشتراط التمكن من الاخذ ويجيء في
كل من الاجناس الزكوية اشتراط النصاب ايضا فهل يشترط التمكن من التصرف في النصاب او يشترط التمكن من التصرف والنصاب مطلقا سواء تمكن
من التصرف في مجموعه ام لا ويظهر الفائدة فيما لو ملك النصاب وخص التمكن من التصرف بما دونه كان يكون له عشرون دينارا او كان عشرة منها
غايبة وعشرة بيده او اربعون شاة وكانت عشرون منها غايبة او مغصوبة وعشرون بيده او كان له الف من زرع وغصب غير مائة منان
منه او غصب المجموع وعادت مائة منان فانه لا شك في عدم وجوب قدر الحصة من زكوة الغايب والمغصوب اذ لا زكوة فيه بالاخبار وهل
يجب قدر الحصة من زكوة ما يتمكن من اخذه مع استجماع الشرايط من القدرة على الاخذ وملكية النصاب او لا يجب لعدم استجماع الشرايط التي منها
القدرة على اخذ النصاب الظاهر الاول اذ لم يثبت من اخبار اشتراط القدرة الزايد على عدم وجوب الزكوة فيما لا يقدر على ما عدم وجوبه في غيره فلا
ولم يثبت من ادلة النصاب سوى اشتراط تملكه فان مثل قوله في اربعين شاة شاة او ما بلغ خمسة اوسق ففيه العشر او لا يجب فيما اقل من اربعين او خمسة
اوسق ونحو ذلك مطلق مقتضاه ثبوت الشاة والعشر في كل اربعين شاة وخمسة اوساق ولكن قيد ذلك بالاربعين والخمسة المملوكتين
لشخص واحد مع الشرايط الثابتة كالسوم والزرع واما تقييدها بالتمكن من التصرف في جميعها فلا دليل عليه **ب** اشتراط تعلق الزكوة
بالاجناس الزكوية بالتمكن من التصرف وسقوط الزكوة عنها للماضي بدونه مط انما هو فيما يعتبر فيه الحول واما غيره من الغلات فلا اختصاص
جميع الاخبار الموجبة لاشتراط التمكن من التصرف بما يعتبر فيه الحول نعم اذا كانت الغلة ممنوعة من التصرف فيها او غايبة لا يجب على المالك
الاخراج حين عدم التمكن والغيبة لانه تكليف بما لا يطاق واما بعد وصولها الى يده يجب زكوتها للماضي كما يدل عليه صحيحة ابن سنان

٦

كتاب الزكوة

المتقدمة وسيجيء بيان ذلك ايضا في بيان حكم المغصوب واذا عرفت اشتراط التمكن من التصرف بالمعنى الذي ذكرناه يتفرع عليها عدم وجوب
الزكوة على اموال منها المال الغايب عن مالكه وهو اتفاقي ونقل الاجماع عليه متكرر والاخبار به ناطقة كما مر وهل الموجب لسقوط الزكوة
هو الغيبة مطلقا كما نفى عنه البعد في الذخيرة وهو ظاهر اطلاق الارشاد ويع والاصل وعموم كثير من الاخبار السالفة كالموثقات الاربع
وصحيحة الفضلاء وعلى غيرها او الغيبة المقيدة بعدم القدرة على التصرف حتى لو كان متمكنا من احضار المال او ايصاله الى وكيله متى شاء
لم يسقط كما في ف والنهاية وفع والتحرير ونهاية الاحكام بل عرف عدم الخلاف فيه وان كانت مطلقة الا ان موثقة زرارة المعتبرة بنفسها المنجبرة
بالشهرة فيها تقييد المطلقات والقول بان قوله فيها فعليه الزكوة ليس صريحا في الوجوب ضعيف **فروع** أ المصرح به في المعتبر ويع وشاورت وغيرها
ان يد الوكيل يد المالك وتمكنه تمكنه وكذا الولي ولم يذكر بعضهم الوكيل ولا الولي كما في فع ومقتضى اطلاق الاخبار السقوط اذا لم يتمكن المالك
من الاخذ وان كان في يد وكيله او وليه اذا لم يتمكن من الاخذ من الوكيل لبعده وعدم وصول البد اليه او انقطاع خبره او عدم علمه بوصول المال
الى الوكيل بل مقتضى عموم موثقة اسحق الحاصل بترك الاستفصال السقوط ان كان في يد الولي حيث انه بعد السؤال عن رجل مات وبعض
ولده غايب قال انه كيف يصنع بميراث الغايب عن ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكوة فقال لا حتى يجيء قلت فاذا جاء هو ايزكيه قال
لا حتى يحول عليه الحول في يده فانه اعم من ان يكون المعزول في يد ولي الغايب ومن ان يكون الولد صغيرا او بعزل في يد وليه بل في موثقة الاخرى
المتقدمة في صدر هذا الشرط تصريح به حيث قال رجل حلف عند اهله نفقة سنتين فان الاهل يكون صح وكيلا في ضبطه مع انه اسقط الزكوة
عنه وكذا مرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابي بصير فالتحقيق ان المناط تمكن المالك بنفسه الا ان يثبت الاجماع على قيام يد الوكيل مقام يده وهو
عندي غير ثابت **ب** المرجع في الغيبة وعدم القدرة على الاخذ وعدم الكون في اليد هو العرف مثلا اذا كان له داران بينهما فرسخ او فرسخان و
كان هو في دار والمال في اخرى فلا شك انه غايب عنه ح ولا يقدر على الاخذ في تلك الساعة ولكن نحو ذلك لا يضر في الصدق العرفي ولا يقال
لمثل ذلك انه غايب عنه او انه على الاخذ غير قادر وانه ليس في يده فالمناط في الصدق هو العرف وكذلك في الضال والمفقود وربما يتفاوت ذلك فيما
قبل الحول وفي اثنائه فانه لو ورث مالا وكان غايبا وحضر بعد يوم من مبدأ الحول من ذلك اليوم الذي قدم بخلاف ما لو غاب عن ماله في اثناء الحول
يوما فانه لا ينقطع به الحول والفارق العرف **ج** صرح جماعة منهم المحقق في يع وفع والفاضل في المن والارشاد وغيرهما انه لو مضت على الغايب و
المفقود اعوام ثم عاد استحب زكوة سنة واحدة وعن المن الاجماع عليه وفي ك انه مذهب الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا للموثقة زرارة وصحيحة رفاعة و
حسنة سدير المتقدمة وفي المن اطلق استحباب زكوة سنة ولم يقيد بمضي السنتين ومال اليه في الذخيرة وهو الاظهر للاطلاق والموثقة وقيل في الاطلاقات
نظر لظهورها في مضي السنتين كما يظهر من اخرها وفيه منع ظاهر والفاظ الاخبار جملة خبرية فلا يفيد ازيد من الرجحان فالقول بافادتها الوجوب غير
سديد **د** منع الغيبة عن وجوب الزكوة انما هو فيما يعتبر فيه الحول دون الغلات كما ياتي وجهه في المال المغصوب ومنها المال المغصوب والمجحود و
المسروق الذي لا يقدر على تخليصه بعدم وجوب الزكوة فيه واعتبار مبدأ الحول من حين التخلص اجماعي وعليه الاجماع عن ف وكره والمن ويدل
عليه الموثقات والصحيحة المتقدمة بل اكثر الاخبار المذكورة لاشتراط القدرة على الاخذ طول الحول هذا في الاموال التي يعتبر فيها الحول واما
الغلات فلا شك في عدم وجوب زكوتها اذا غصبت قبل بدو الصلاح او بعده بدون تقصير المالك ولم يعدها اليه ابدا ولا في وجوبها اذا عادت
اليه قبل حال تعلق الوجوب اي بدو الصلاح ولا فيما اذا غصبت بعد تعلق الوجوب ثم عادت وانما الكلام فيما غصب قبل تعلق الوجوب وعادت
بعد زمان تعلق الوجوب فظاهر اطلاق بعضهم عدم الوجوب ايضا وعن لك التصريح به واستشكل فيه في ك ونفى البعد عن وجوب الزكوة فيها
متى تمكن من الاخذ واستحسنه في الذخيرة واختاره الفاضل الهندي في ضه وهو الاظهر لصدق نموها في ملكه وعموم الاخبار الموجبة للزكوة فيها
نحو قوله فيما سقت السماء العشر وفي صحيحة محمد وابي بصير كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي
قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك ولا ينافيه اخبار سقوط الزكوة
عما لا تقدر عليه لاختصاصها بما فيه الحول مع ان في بعضها دلالة على وجوب زكوته بعد القدرة من غير اعتبار شرط كقوله في صحيحة ابن
سنان ولا على المال الغايب عنك حتى يقع في يدك وفي رواية عمر بن يزيد فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه دلنا
بمفهوم الغاية على وجوب الزكوة بعد الاخذ مط خرج ما يعتبر فيه الحول بالدليل فيبقى الباقي **فروع** أ هل الممنوع من التصرف في ماله من غير
اثبات اليد عليه حكم المغصوب منه ام لا الاصح في البيان بالثاني ووجوب الزكوة فيه لنفوذ تصرفه ولا افهم معنى نفوذ التصرف فان اراد انه غير
ممنوع منه شرعا فالمغصوب ايضا كذلك وان اراد وقوع تصرفه فالمفروض عدمه والاقرب انه ان بلغ المنع والحبس حد السلب معه كون المال
عنده وفي يده منع عن وجوب الزكوة والا فلا هذا فيما يعتبر فيه الحول واما الغلات فلا كما مر **ب** لو امكن تخليص احد الثلثة وجبت الزكوة
لموثقة زرارة واعتبر ابتداء الحول من حين تحقق التخلص ان شرع فيه اول الامكان والا فبعد مضي زمان يمكن فيه التخلص ومنه يظهر ان
المناط والضابطة القدرة على الاخذ كلما شاء عرفا للموثقة المذكورة بل رواية عبد العزيز وبها يقيد اطلاقات اشتراط اليد والكون عنده
ج الربح اذا امكن التخليص ببعض المال او بمال اخر فان خلصه فلا شك في وجوب الزكوة في المستخلص وانما الكلام في انه هل يجري امكان

التخلص به مجرى التمكن من التخليص حتى يجب عليه زكوته لو لم يخلصه ابتداء الحول من بدو زمان الامكان ام لا تردد فيه في تن والاظهر الاول لصدق القدرة على الاخذ ووجه الثاني ان القدرة انما يحصل بعد اداء البعض او مال اخر فهو اذا لا قادر على تحصيل القدرة لا على التخليص وتحصيل على القدرة غير واجب لعدم وجوب تحصيل شرايط الوجوب من غير فرق بين شرطه وشرط شرطه وفيه ان المرجع في صدق القدرة العرف ولا شك في ان مثل ذلك يعد قادرا عرفا لانه يصير قادرا بعد بذل البعض او مال اخر ونحوه الكلام فيما اذا توقف التخليص في المغصوب والمسروق او المجحود على اقامة بينة وتمكن منها فانه يجب عليه الزكوة فيما يمكن تخليصه بالبينة كما حكى التصريح به عن كره ونهاية الاحكام وعد نعم لو احتاج التخليص الى دعوى وشق عليه امكن السقوط لعدم صدق القدرة مع الدعوى الشاقة وامكن عدمه لصدق القدرة والاولى ملاحظة حال المالك والجاحد وقدر المال فانه يختلف مراتب المشقة باختلافها فيحكم بالسقوط فيما كانت المشقة فيه كثيرا بحيث لا يجوز اهل العرف تحملها ومنه يظهر الحال فيما اذا توقف التخليص على اليمين او على الاستغاثة بتحريشه على المالك التوسل به سيما اذا توقف على نوع تعظيم له شاق عليه ومنها المفقود والضال ووجه سقوط الزكوة فيه يظهر مما مر وضلال بعض النصاب حكم ضلال الكل ولو ضلت شاة من اربعين ثم عادت بعد مضى زمان صدق الضلال عرفا استانف الحول للكل و منها الوقف ولا خلاف في سقوط الزكوة فيه عند الاصحاب لعدم التمكن من الاخذ وفيه لا له نظر المنع عدم التمكن وانما هو لا يتمكن من الاتلاف ونقل الملك ونحوهما والثابت من الاخبار ليس اشتراط ذلك التمكن فالاولى الاستدلال بعدم صدق الملكية عرفا وبعدم دليل على وجوب الزكوة فيه اذ ليس الا العمومات وهي معارضة بعمومات منع التصرف في الوقف وتغييره فيرجع فيه الى اصل عدم وجوب الزكوة ويجب الزكاة في نتاج الوقف بعد الحول وفي غلته بعد بدو الصلاح اذا كان وقفا على شخص واحد وان كان وقفا على اشخاص محصورين فلو كانت القسمة معينة شرعا اعتبر الشرايط من الحول فيما يعتبر فيه والنصاب في الغلات في سهم كل واحد وان كانت مفوضة الى راى الناظر اعتبرت الشرايط في سهم كل بعد القسمة اذ لا يملكه الا بعدها ففي الغلة لا زكوة لو كانت القسمة بعد بدو الصلاح لعدم تعلق الوجوب في ملكه نعم لو قسمه الناظر قبل زمان تعلق الوجوب يجب الزكوة على كل من بلغ سهمه النصاب ومنها المرهون فقيل بعدم تعلق الزكوة به لا بعد جريان الحول عليه بعد الفك وهو مختار موضع من ط وبع وعد وكره والمن والتحرير لعدم تمكن الراهن منه وعدم الاقتدار على التصرف فيه شرعا واختار في موضع اخر من ط تعلق الزكوة به لانه قادر على التصرف فيه بان يفك رهنه ومنهم من فصل فقال بالاول مع عدم قدرة الراهن على الفك وبالثاني مع القدرة عليه والحق هو الثاني لانه ماله واستجمع جميع الشرايط الا ما يتوهم من عدم تمكن التصرف فيه وهو وهم لان الشرط هو كونه في يده وقادرا على اخذه وهو كذلك وان لم يكن قادرا على اتلافه ونقل ملكه ولكنه ليس بشرط ويدل على وجوب الزكوة فيه العلة المذكورة في صحيحة يعقوب بن شعيب عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلثة او ما شاء الله على من الزكوة على المقرض او على المقترض فقال على المقترض لان له نفعه وعليه زكاته وفي صحيحة زرارة الواردة في زكوة القرض وفيها بعد ان حكم بان كان من المال في يده زكوة قال يا زرارة ارايت وضيعة ذلك المال او ربحه لمن هو وعلى من هو قلت للمقترض قال فله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه ويأكل منه ومنها المنذور صدقة بعينه فقالوا بسقوط الزكوة عنه لعدم جواز التصرف فيه والاولى ان يستدل له بعدم صدق المملوكية كما مر ويتعارض ادلة وجوب الزكوة ووجوب الوفاء بالنذر وهذا اذا كان النذر قبل تمام الحول وتعلق الوجوب سواء كان النذر مطلقا من حيث وقت الاداء او موقتا سواء كان وقته بعد الحول وتعلق الوجوب او قبله وسواء وفي الموقت بالنذر في وقته او لم يف به واما اذا كان بعده فيجب الزكاة فيه فيزكيه ويتصدق بالباقي ان كان متعلق النذر الجميع او بقدر ما ينوع عما سوى القدر الواجب في الزكوة والا فيزكي ويتصدق بالقدر المنذور وهذا كله اذا كان النذر مطلقا او مشروطا بشرط غير متحقق في الحول او قبل تعلق الوجوب فان كان شرط تحققه في اثناء ذلك الحول او في زمان هو قبل تعلق الوجوب فلا شك في وجوب الزكوة فيه لعدم تعلق النذر به من جهة عدم تحقق الشرط وان كان شرط ولم يحصل بعد او موقتا بما بعد الحول او وقت تعلق الوجوب احتمل وجوب الزكاة لعدم تعلق النذر به بعد فلو حصل الشرط يتصدق بما بقي ويكون القدر المخرج كالتالف ويحتمل عدم الوجوب لتعلق النذر في الجملة والممنوعية من التصرف ويحتمل البناء على حال الشرط فان كان يتحققه مقتضى الاصل كعدم حصول الامر الفلاني يسقط الزكوة وان كان على مقتضى الاصل يجب الزكوة و الاقرب الاول ومنها الدين اي ما لاحد في ذمة الغير فقالوا ليس على المدين زكوة لانه ليس في يده وتفصيل الكلام انه ما في ذمة الغير لاحد فاما لا يقدر المدين على اخذه لكونه على ذمة جاحد او مماطل او معسر او لكونه موجلا او يقدر فعلى الاول فالحق المشهور عدم وجوب الزكوة على المدين فاذا اخذه استانف الحول وفي كره اشعار بالاتفاق عليه بل صرح بعض مشايخنا بالاتفاق وفي ط عن بعض اصحابنا انه يخرج لسنة واحدة اذا لم يكن موجلا ولعل غرضه الاستحباب كما قيل ويدل على المختار اكثر ما مر من الاخبار في الشرط الخامس وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على الناس يجب فيه الزكوة قال ليس عليه زكوة حتى يقبضه فاذا قبضه فعليه الزكوة وان طال به حبسه على الناس حتى يمر لذلك سنون فليس عليه زكوة حتى يخرج فاذا خرج زكوته لعامه ذلك الحديث واما رواية عبد الحميد عن رجل باع بيعا الى ثلث سنين من رجل ملى بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به او يزكيه اذا اخذه قال لا بل يزكيه اذا اخذه قلت لكم يزكيه قال لثلث سنين وصحيحة الكناني عن الرجل ينسى او يعسر فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال فلا يفيدان لان يدعي انهما محمولان على ما اذا كان التاخير من صاحب المال او على التقية لمطابقته لمذهب جمع من العامة وعلى الثاني ففيه قولان الاول عدم وجوب الزكوة على المالك وهو المحكي عن القديمين والاستبصار والحلي

والسيد

والسيد والقاضي والفاضلين وفخر المحققين وعامة المتاخرين ونسبه بعض المتاخرين الى الاكثر والثاني للشيخين وجمل السيد واستظهره بعض مشايخنا الاخباريين حجة الاول الاصل والموثقات الاربع وصحيحة الفضلاء الخمس المتضمنة لاشتراط كونه عند المالك وفي يده وحسنة زرارة المتقدمة المذكورة بعد هذه الموثقات والصحيحة وصحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر هذا الشرط وموثقة سماعة المتقدمة وموثقة الحلبي قلت له ليس في الدين زكوة قال لا وموثقة اسحق بن عمار الدين عليه الزكوة فقال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده وصحيحة ابي بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكاة قال يزكي العين ويدع الدين وصحيحة زرارة رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض ام على المقترض قال لا بل زكاتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكي المال من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما المال في يد الاخذ فمن كان المال في يده زكاه الحديث ويظهر من قوله لا يزكي المال من وجهين الخ دلالة رواية الحسن بن عطية ايضا لقوم عندي قرض ليس يطلبونها مني افعلي فيها زكوة فقال لا يقضي ولا يزكي ذلك ويدل عليه ايضا التعليل المذكور في صحيحة يعقوب بن شعيب السابقة وما دل على اشتراط الملكية فان الذي غير مملوك للمدين فعلا الا بعد قبضه له ويصرح به المروي في قرب الاسناد المنجبر ضعفه لو كان بدعوى الشهرة عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه هل على صاحبه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول ودليل القول الثاني موثقة زرارة وروايتا عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة جميعا والرضوي وان غاب مالك عنك فليس عليك الزكاة الا ان يرجع اليك ويحول عليه وهو في يدك الا ان يكون مالك على رجل متى ما اردت اخذت منه فعليك زكوته واطلاق صحيحة الكناني ورواية عبد الحميد المتقدمتين ولا يخفى ضعف دلالة الموثقة لان مرجع الضمير في قوله يدعه هو المال الغائب والدين لعدم تشخصه بل هو امر كلي في الذمة ليس مالا وكذلك ليس غائبا فموضوع الموثقة غير موضوع المسئلة والرضوي ضعيف قاصر عن الاسناد والاخيران غيرناهضتان لاثبات الوجوب مع ان رواية عبد الحميد مختصة بما لا يقدر على اخذه لسعه الى ثلث سنين فهي خارجة عن المورد فلم يبق الا الروايتين واجيب عنهما ايضا بضعف السند و هو عندك ليس بمعتمد وبمعارضتهما مع مثل موثقتي سماعة والحلبي ولا يفيد اخصيتهما اذ لو افادت لوجب تخصيص المعارض وهو فيما يتضمن السؤال عن جواز الاجابة بتاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه منع لزوم كون وقت السؤال وقت الحاجة نعم انهما يعارضان المروي في قرب الاسناد بالتباين المركوة فيما يجب حمل الروايتين على الاستحباب بقرينة هذه الرواية او يطرحان لموافقة العامة في الجملة ويرجع الى الاصل وهو ايضا مع عدم الوجوب فرع لو استقرض مالا عن اخر وقبضه ثم بدعه حولا اما عند نفسه او عند المقرض مع تمكنه من التصرف فيه فزكوته على المقترض بلا خلاف كما قيل لانه ماله فزكوته عليه لانها على صاحب المال كما مر ولصحيحتي يعقوب بن شعيب وزرارة ورواية ابن عطية المتقدمة ويدل عليه ايضا موثقة البصري ومرسلة ابان و صحيحة منصور في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واطلاق هذه الروايات كعبارات طائفة من الاصحاب يصرح بعض اخر يقتضي عدم الفرق بين ما اذا اشترط الزكاة على المقرض ام لا خلافا للشيخ في باب القرض من النهاية فاوجبها بالشرط على المقرض وللمنتهى الاخيرة وضعف بان مقتضاها جواز اداء المقرض لا لزومها وحملها على صورة الشرط ليس باولى من حملها على التبرع مع ان الزكوة تابعة للملك وهو للمقترض فلا يجوز اشتراطها على الغير لانه من قبيل اشتراط العبادة على غير من وجبت عليه ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا شك في دلالة الصحيحة على جواز مباشرة الغير لاخراجها عمن لزمته ولو تبرعا وحيث جاز صح اشتراطها ولزم لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالشرط الجائز هذا مع ما ورد في الاخبار من جواز شرط اداء الزكوة عن الغير ولزومه كما في صحيحة ابن سنان باع ابي هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وقريبة منها صحيحة الحلبي وفي الفقه الرضوي فان بعت شيئا وقبضت ثمنه واشترطت على المشتري زكوة سنة او سنتين او اكثر من ذلك فانه يلزمه ذلك دونك وحكى الفتوى به عن الصدوق ثم مع الشرط المذكور هل يسقط عن المقترض بمجرد الشرط فيه ام لا صرح في خبره بالثاني وهو كذلك لعمومات وجوب الزكوة على المقترض ولا ينافيه الروايات على المقرض ايضا كما لو وجبت على شخص اداء دين اخر بنذر او شرط فانه لا يسقط الوجوب عن المديون فان وفى سقط عنه والا وجب عليه والحاصل انه يجب على كل منهما بدلا فكل اداها يسقط عن الاخر اما عن المقرض فلان وجوبها عليه انما هو اذا لم يكن مؤداة واما عن المقترض فلان الوفاء بالشرط انما يجب مع امكانه وبعد اداء المقترض لا يكون زكوة حتى يمكن له ادائها اذ لا يجب زكوة في مال في عام مرتين هذا ثم ان مقتضى الصحيحة جواز تبرع المقرض باداء الزكوة وانه لو اداها سقط عن المستقرض وهو كذلك وهل هو مطلق او مقيد بما اذا اذن المقرض مقتضى الاطلاق الاول فهو الاقرب ومنها مال المحجور عليه للفلس صرح بعدم الزكوة فيه الشهيد في تن وصاحب خيره وصرح الفاضل الهندي في شرحه وجوب الزكوة فيه بل كونه من المسلمات حيث اعترض على من اشترط تمكن التصرف بانه ان اراد من جميع الوجوه يرد عليه القبض بالمبيع في زمن الخيار ومال المحجور عليه لردة او سفه او فلس وكذا هو الظاهر منهم في مسئلة عدم منع الدين من الزكوة ولو استوعب الدين المال من غير استثناء هم المحجور عليه ويدل عليه ايضا عموم الاخبار الا ان المصرحة بعدم منع الدين للزكوة ولو كان الدين اكثر ما في يده الحاصل من ترك الاستفصال الا انه يمكن ان يقال ان ادلة اشتراط الاقتدار من التمكن في التصرف فيما يعتبر فيه الحول يوجب سقوطها عن المحجور عليه لعدم صدق كون المال في يده وعنده عدم القدرة على اخذه واما في الغلات فالاقرب وجوب الزكوة فيها لعدم دليل على السقوط ومنع المحجور عليه انما هو في التصرف في ماله وليس ذلك ماله بل مال الفقراء مع ان دليل منعه

وعمره الاجماع وتحققه في المورد غير معلوم ويلحق بهذا الباب مسائل اربع **المسئلة الاولى** يعتبر في وجوب الزكوة امكان الاداء والايصال
الى المستحق اجماعا كما في المن لاطلاق الادلة السالمة عن المعارض المقيد واما ما قيل من ان معنى وجوب ايصاله الى المستحق ولا معنى لهذا عند
عدم التمكن ففيه ان معناه ليس وجوب ايصاله بالفعل بل معناه وجوب ايصاله عند التمكن كما انه يجب الصلوة بالزوال على فاقد الماء في اول الوقت
المتوقع له بعد ساعة وهذا ليس وجوبا تعليقيا بل ايجاب تنجيزي بمعنى انه طلب منه الصلوة بعد الوضوء ودخل في تحت خطاب اقيموا الصلوة لدلوك
الشمس ففي المورد ايضا يدخل تحت خطاب ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول يزكيه وان لم يرد انه يزكيه بالفعل مطلقا بل مع اجتماع سائر الشرائط
والحاصل ان كل خطاب تكليفي مقيد بحال القدرة ولكن معناه ان اداء التكليف موقوف عليها لا تعلق الخطاب به ويظهر الفايدة فيما بعد حصول
القدرة نعم يعتبر في الضمان التمكن من الاداء كما ياتي بعد ذلك **المسئلة الثانية** لا يشترط في وجوب الزكوة الاسلام بل يجب على الكافر كسائر
الفروع ولكن لا يصح اداؤه منه ما دام كافرا الا انهم قالوا انه لا يضمن بعد اسلامه زكوة حال كفره اداها او لم يؤدها تلف النصاب او كان موجودا
وعلى تقدير الوجود يستانف الحول من حين الاسلام وان اسلم في اثناء الحول ولم اجد دليلا على شيء من ذلك ومقتضى استصحاب الوجود عدم
سقوط الزكوة عنه بالاسلام اي زكوة ما استجمع الشرائط حال الكفر وضمانه التالف كضمان المسلم وكذا مقتضى وجوبه حال الكفر وجوب نية الامام
او نائبه زكوة الكافر حال كفره ولا دليل على نفي شيء من ذلك **المسئلة الثالثة** الدين لا يمنع وجوب الزكوة سواء استوعب الدين النصاب
ام لا وسواء كان للمديون مال سوى النصاب ام لا اجماعا كما في المن وكره وفي المفاتيح وفي المفاتيح بلا خلاف وفي ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب
والظ تحقق الاجماع فيه فهو الدليل عليه مضافا الى عموم الادلة الدالة على وجوب الزكوة الخالية عن المخصص وخصوص صحيحة زرارة وخبر ليس ايما رجل
كان له موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله واكثر منه فليزك ما في يده ورواية الحسن بن عطية وموثقة
البصري ومرسلة ابان وقد ينسب الى البيان التوقف في ذلك لخبر رواه فيه عن الجعفريات والخبر ضعيف في نفسه ولمخالفته عمل الطايفة ولمعارضته
المعتبرة الكثيرة ومع ذلك هو قاصر الدلالة بل قد يناقش في نسبة التوقف الى الشهيد ايضا لتصريحه بعدم منع الدين عن الزكاة في ذلك البحث
مكررا اذ ليس كلامه هنا صريحا في التوقف ولو كان فالظ اختصاصه بمال التجارة والله يعلم **فرع** لو مات المديون بعد تعلق الزكوة فان وفت
التركة بالدين والزكوة يجب اداؤهما وان ضاقت بعدم الزكوة لتعلقها بالعين وخروجها عن التركة الا ان تلف اعيان متعلق الزكوة قبل الوفاة
فيوزع التركة مع القصور وان تلفت بعد الوفاة بلا تفريط وزع التالف على الزكوة والدين **الرابعة** الفقر لا يمنع من وجوب الزكوة بل يجب
بالحول لم يملك سوى النصاب للعمومات الخالية عن المخصص وكذا السفه لا يمنع منه كما صرح به في البيان للعمومات المذكورة قال في تا اخراجه الحاكم و
يجب على السفيه البينة عند اخذ الحاكم ولا يمنعه المرض وان قلنا بكون المريض محجورا في الزايد عن الثلث لما ذكر من العمومات **الباب الثاني**
فيما يجب فيه الزكوة والشروط المتعلقة بمحل الوجوب والقدر الواجب اخراجه وما يتعلق بذلك من الاحكام واعلم اولا ان ما يجب فيه الزكوة تسعة
النقدان والانعام الثلثة والغلات الاربع اما وجوب الزكوة فيها فباجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والمتواترة من اخبار العترة الطاهرة
كما ياتي الى بعضها الاشارة واما عدم وجوبها في غيرها فهو المشهور بين الاصحاب بل عن الناصريات والانتصار والغنية والمن وغيرها الاجماع
عليه للاصل والاخبار ففي صحيحة ابن سنان ان الله تع فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض الله عليهم من الذهب والفضة وفرض
عليهم الصدقة من الابل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب نادى فيهم بذلك في رمضان وعفى لهم عما سوى ذلك وصحيحة الفضلاء
الخمسة فرض الله الزكوة مع الصلوة في الاموال وسنها رسول الله ص في تسعة اشياء وعفا عما سواهن في الذهب والفضة والابل والبقر والغنم
والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى رسول الله عما سوى ذلك وقريبة منها رواية الحضرمي ورواية زرارة ورواية الطيار وفيها القسم بن عروة
عن ابن بكير عن زرارة وموثقة ابن شهاب وفي موثقة زرارة عن صدقات الاموال فقال في تسعة اشياء ليس في غيرها شيء في الذهب والفضة و
الحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلثة الاصناف شيء وكل شيء كان من هذه
الثلثة الاصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج الى غير ذلك من الاخبار التي ياتي ذكرها في مواضعها خلافا للشاذ فاوجبها في كل
ما ينبته الارض مما يكال او يوزن ولاخر مثله فاوجبها في مال التجارة وسياتي الكلام مع الفريقين في بحث ما يستحب فيه الزكوة ثم ان في هذا
الباب فصول **الفصل الاول** في زكوة الانعام الثلثة وفيه بحثان **البحث الاول** في شرايط وجوبها وقدرها والشرايط امور
الاول ان يحول عليها الحول في ملكه فلم يحل عليه الحول ولو نقص ساعة ليس فيه شيء اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا وللمستفيضة من
الاخبار منها الموثقات الاربع وحسنة زرارة المتقدمة جميعا في الفرع الثاني من الشرط الاول من الباب الاول وموثقة زرارة المتقدمة في
صدر الباب الثاني في صحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر الباب الثاني في صحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر الباب بعد قوله وعفا لهم عما
سوى ذلك قال ثم لم يتعرض لشيء من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وافطروا فامر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا
اموالكم يقبل صلواتكم قال ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطواف وفي رواية زرارة وليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة التي
سميناها وكل شيء كان من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء وما كان من هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم

فليس

كتاب الزكوة

فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول من يوم ينتج وفي صحيحة الفضلاء الخمسة انما الصدقة على السائمة الراعية وكلما لم يحل عليه الحول عند ربه
فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال عليه وجب عليه وفي رواية زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول وما لم يحل
عليه الحول فكانه لم يكن وفي صحيحة زرارة في الزكوة وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول وفي صحيحة محمد الحلبي عن الرجل يفيد
المال قال لا يزكيه حتى يحول عليه الحول وفي صحيحة زرارة ومحمد ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه قيل فان وهبه قبل حوله بشهر
او بيوم قال ليس عليه شيء اذا وحسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه وصحيحة
زرارة ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا ايصلي احدكم قبل الزوال وههنا مسائل **المسئلة الاولى** حد الاصحاب الحول المعتبر في
الزكوة بتمام احد عشر شهرا او دخول الثاني عشر بل عن المع والمن وكره والايضاح الاجماع عليه وفي خيره لا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب
وفي يق والظ انه لا خلاف فيه واستدل لهم مع الاجماع المنقول بقوله ع في صحيحة زرارة انه حين راى الهلال الثاني عشر وجب عليه الزكوة الى ان قال اذا دخل
الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجب عليه فيها الزكوة واختصاصها بالنقد غير ضاير لعدم الفاصل والمستفاد من تحديدهم والمتبادر من
الصحيحة ان الحول الذي اعتبره الشارع في وجوب الزكوة حولان اثنا عشر هلالا او بعبارة اخرى هو دخول الثاني عشر ومقتضى ذلك انه بدخول الثاني
عشر مستجمعا للشرايط يجب الزكوة ولا يضر اختلال بعض الشروط بعده ولا يجوز التاخير على القول بالفورية ولو اخر كان ضامنا الى غير ذلك من آثار الوجوب
وهذا هو معنى الوجوب المستقر الذي ذكروه ومنهم من قال ان الوجوب بذلك المعنى انما يتحقق بتمام الثاني عشر والمتحقق بدخوله انما هو الوجوب المتزلزل
وهو الذي اختاره في ك لان الثابت من الاجماع ليس الا تحقق الوجوب بدخول الثاني عشر وهو اعم من المستقر وان كان ظاهرا فيه ومقتضى المعنى الحقيقي
للحول المصرح به في الروايات عدم تحقق الوجوب المستقر الا بتمام الثاني عشر واما صحيحة زرارة ففي سنده كلام يضعف الاعتماد عليها بل قيل في بعض
مواضع منها ايضا تشابه يوجب تضعيفها مع انا لو قلنا بحجية الخبر كما هو الاصح ونعدم خبر تشابه بعض اجزائه في العمل بالاتشابه فيه كما هو الوجه
لم يستفد منه مع ملاحظة ساير الاخبار ايضا اعم من مطلق الوجوب المحتمل للتزلزل وذلك لان الظ من الوجوب المذكور فيه وان كان المستقر الا
ان ما دل على اشتراط ساير الشروط طول الحول اوجب صرفه عنه لانه مقتضى الجمع بينهما كما انه ورد وجوب الصلوة بدلوك الشمس ولكنه لا ينفي
اشتراط ساير الشروط الواجبة بادلة اخرى وكما ان ذات العادة يجب عليها العبادة بمجرد انقطاع الدم على العبادة ولكنه لا ينافي اشتراط عدم رؤية
الدم الى العاشر **فان قيل** الخبر كما يدل على تحقق الوجوب بدخول الثاني عشر كذلك بل يدل على حولان الحول ايضا حيث قال فقد حال الحول ولازمه
حمل الحول المعتبر لساير الشروط على ذلك ايضا فلا يبقى تعارض لظهور الوجوب في المستقر اصلا **قلنا** الحول حقيقة لغة وشرعا كتابا وسنة في
تمام الاثني عشر وحمله على الاحد عشر مجاز لا يصار اليه الا بقرينة والخبر انما يصلح قرينة لولا احتمال المجاز فيه بحمل قوله حال الحول على القرب منه او
غيره فان باب المجاز واسع وهذا الاحتمال قائم بل راجح لان ارتكاب التجوز في خبر اولى من ارتكابه في السنة المتواترة والكتاب ولو سلم التساوي
فالامر داير بين مجازين متساويين فيرجع الى حكم الاصل وهو عدم استقرار الوجوب قيل يرد عليه ان مقتضى حقيقة ادلة ساير الشروط عدم تحقق
وجوب اصلا قبل تمام الاثني عشر وعدم وجوب شيء قبله فالقول بتحقق وجوب قبله صرف لها عن حقايقها ايضا فهذا القول يوجب ارتكاب
التجوز فيها وفي الخبر بخلاف حمل الخبر على المستقر مع انه لو سلمنا تعارض المجازين وفقدان المرجح من البين فالجمع بحمل احدهما على الوجوب المتزلزل
والاخر على المستقر جمع بلا دليل اذ لا شاهد عليه ولا سبيل والقياس على دلوك الشمس وانقطاع دم ذات العادة باطل لوجود الشواهد فيهما
فيجب اما نفي مطلق الوجوب بدخول الثاني عشر او القول بالوجوب المستقر به والاول باطل اجماعا وبقي الثاني **اقول** يمكن ان يقال ان تحقق
مطلق الوجوب بدخول الثاني عشر او القول بالوجوب المستقر به الذي قلة المتزلزل بدخول الثاني عشر اجماعي فالتعارض انما هو في الوجوب
المستقر واذ لا مرجح لاحد المجازين يجب الرجوع الى اصالة عدم الاستقرار والترجيح الذي ذكر من ايجاب القول بالمستقر ارتكاب التجوز في احدهما
وبالمتزلزل ايضا لا يصلح للترجيح لان المجاز خلاف الاصل واحدا كان او متعددا فلا يصار الى شيء منها ما لم يتضمن الاكثر للاقل الا بدليل الا انه
يمكن ان يقال ان الوجوب في كل من الخبر وادلة ساير الشروط حقيقة في المستقر ولكن الخبر اخص مطلقا من ادلة ساير الشروط لدلالتها على
عدم تحقق الوجوب قبل حولان الحول مطلقا سواء دخل الثاني عشر او الحادي عشر او العاشر الى اخر الشهور ام لا والخبر يدل على تحققه بدخول
الثاني عشر خاصة حيث قال وجبت الزكوة والخاص مقدم على العام قطعا والخبر معتبر سندا لصحته ومعتضد بعمل الطائفة ولا يضر قوله في
الخبر بعد حال الحول لو سلم احتمال التجوز فيه لان الاسناد على قوله فقد وجب الزكوة مع ان المفهوم من هذا عرفا التجوز في حول ساير الادلة
فان المتبادر عنه ان الحول الذي اشترط هو احد عشر شهرا ولا يلتفت في العرف الى احتمال التجوز فيه هذا مضافا الى انه على فرض الاحتمال و
تكافؤ المجازين يرتفع اخبار الحول من البين ويبقى عمومات وجوب الزكوة مطلقا خالية من المقيد خرج ما دون احد عشر شهرا بالاجماع فيبقى الباقي
وعلى هذا فالحق ما هو المش من استقرار وجوب الزكوة بدخول الثاني عشر ولا ينافيه صحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر المقام لاحتمال كون
الوجوب المتحقق بدخول الثاني عشر موسعا الى تمامه فان الوجوب حقيقة في المطلق **المسئلة الثانية** هل يحسب الشهر الثاني عشر من الحول
الاول او الثاني ذهب العلامة والشهيدان الى الاول واختاره المحقق الاردبيلي مع حكمه بالاستقرار بدخول الثاني عشر واستدل بان الحول

عند الرجل وليس في اولاد ... شيء حتى يحول عليه الحول وفي اخرى لا يزكي من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول

حقيقة لغة وشرعا فى تمام الاثنى عشر وغاية ما دلت عليه الصحيحة هى انه يكفى فى وجوب الزكوة واستقراره دخول الثانى عشر وذلك لا يدل على
ان الحول الذى يجرى بانه على الاموال هو احد عشر شهرا واعترض عليه بانه ليس مقتضى ادلة حولان الحول الا انه لا يجب الزكوة قبله وان تمامه
شرط فى وجوبها ولا معنى لها الا ذلك فاذا قلنا بالوجوب قبله وخصصنا ادلة حولان الحول بالصحيحة فلا يبقى دليل اخر لاشتراط الحول الحقيقى و
الحاصل ان مقتضى عموما وجوب الزكوة وجوبها بمجرد تملك النصاب من غير اشتراط حول ولكن ثبت اشتراط الحول فى وجوبها بادلته ثم ثبت
بالصحيحة فلا يبقى دليل على اشتراط مضى الثانى عشر فلا يكون وجه لاحتسابه من الحول الاول بل يجب زكوة كل حول بمضى احد عشر شهرا **اقول**
القايل باحتسابه من الاول لعله لا ينكر كون كل حول للزكوة احد عشر شهرا ولا يقول باشتراط مضى الثانى عشر فى تعلق الوجوب واستقراره بل
مراده من احتسابه من الاول ان مبدء الحول الثانى من تمام اثنى عشر شهرا من الاول ومبدأ الثالث بتمام اثنى عشر للثانى وهكذا فمرجع النزاع حقيقة
فى مبدء الاحوال اللاحقة ولا دلالة لاستقرار الوجوب بدخول الثانى عشر على ان مبدأ الثانى دخول هذا الشهر بل لا دليل اصلا يدل على ذلك
ولو سلمنا كون حول الزكوة مطلقا احد عشر وان اخبار الحول يدل على وجوب حولا لاحد عشر فى كل عام فلا يثبت ان مبدء الاثنى عشر فى اى وقت
وليس فى قوله فى الخبر اذا راى الهلال الثانى عشر فقد حال الحول ان الثانى عشر مبدء من اى وقت فعلى هذا يجب الرجوع الى الاصل وهو ابتداء الحول
الثانى من تمام الثانى عشر من الاول لاصالة عدم وجوب الزكوة الا بمضى احد عشر من ذلك المبدء بل لولا الاجماع على اتحاد جميع الاحوال كان مقتضى
الاصل عدم الوجوب بمضى اثنى عشر شهرا من ذلك المبدء والخبر لا يدل على ازيد من ان الحول الاول يحول بمضى احد عشر ويمكن ان يكون المراد اذا راى
الهلال الثانى عشر من حين التملك او استجماع الشرايط فقد حال الحول فلا يدل على ما نقل مضافا الى رواية الكرخى عن الزكوة انظر شهرا من السنة
فانو ان تؤدى زكوتك فيه فاذا دخل ذلك وكمل الشهر فانظر ما نض يعنى ما حصل فى يدك من مالك فزكه فاذا حال الحول والشهر الذى زكيت فيه
فاستعمل ما صنعت ليس عليك اكثر منه فان انتظار مثل الشهر يجتمع مع احتسابه الثانى عشر مع الاول هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لذلك
القول ولكن يرد عليه ان التمسك بالاصل انما كان يتم لو كان دليل تكرير الزكوة الاجماع فيقال لم يثبت ازيد من ذلك ولكن قد دلت عليه الاخبار
ففى موثقة زرارة وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وفى رواية عبد الحميد بن سعد قلت لكم يزكيه اذا اخذه قال
لثلث سنين وفى صحيحة ابن يقطين يلزمه الزكوة فى كل سنة الا ان يسبك وعلى هذا فنقول انه وان لم يتعين مبدء الاحوال ولكن ظاهر ان بعد
اشتراط الحول والسنة فى الزكوة بالاخبار وجعله احد عشر شهرا بالخبر المتقدم يفهم ان كل حول فى الزكوة هو ذلك ثم اذا قال ما مر به احوال او
وكذا يفهم منه عرفا ان مبدء كل حول لاحق تمام الحول السابق فانه المتفاهم من مرور الاحوال المصطلحة على شئ ولذا لو قيل حول الاخرة خمسون عاما
ونوع من الحساب بعد ثلثة احوال يفهم منه ان مبدء كل حول لاحق بعد تمام الحول السابق الذى هو خمسون عاما من اعوام الدنيا واما رواية الكرخى
فهى متشابهة غير صالحة للاستدلال لان المراد بقوله اذا حال الحول والشهر الذى زكيت فيه ان كان تمام الحول والشهر يلزم لزوم مرور ثلثة عشر
شهرا وهو خلاف الاجماع وان كان المراد بقوله حال دخل لم يكن معنى لدخول الحول معا لان هذا الشهر اخر الحول وحمله على تم بالنسبة الى الحول
ودخل بالنسبة الى الشهر يوجب استعمال اللفظ فى معنيين والظاهر انه نوع ارشاد لم يلاحظ فيه التحقيق بل اكتفى بالتقريب ومن ذلك يظهر ان الحق
احتساب الثانى عشر من الثانى كما هو مذهب القطب الراوندى وفخر المحققين فى حواشى القواعد والفاضل الهندى فى شرح الروضة **المسئلة الثالثة**
المراد من اشتراط حولان الحول على الجنس الزكوى اشتراط حولانه عليه مستجمعا طول الحول لجميع شرايط وجوب الزكوة المعتبرة فى المالك من البلوغ
والعقل والحرية والملكية والتمكن من التصرف وفى المال من النصاب والسوم وعدم كونه عوامل فى الانعام والمسكوكية ونحوها فى النقدين فلو
اختل احد هذه الشروط فى اثناء الحول سقطت الزكوة اما اشتراط تحقق شرايط المالك طول الحول فقد مر واشتراط النصاب وسقوطه
بنقصان النصاب بعض الحول فهو اجماعى بل هو مما لا خلاف فيه اذ لو كان نصابا اولا ونقص فى اثناء الحول فليس عليه الزكوة قبل تمام الحول لما
صرح بان ما لم يحل عليه الحول فليس فيه شئ ولا بعد تمام الحول لما صرح بان ما نقص عن النصاب ليس فيه شئ ولو كان ناقصا اولا وبلغ النصاب فى اثناء
الحول فلا يجب على المجموع بعد تمام الحول وبعضه لم يحل عليه الحول وما لم يحل عليه الحول لا زكوة فيه ولا على قدر الناقص الذى حال عليه الحول
مثل قوله ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شئ وقوله ليس فيما دون الاربعين شاة شئ الى غير ذلك ويدل عليه ايضا حسنة رفاعة
فيها اذا اجتمع مائتا درهم فحال عليها الحول فان عليه الزكوة واما اشتراط ساير الشرايط من السوم ونحوه طول الحول فسياتى فى طى ذكر الشرايط
انشاء الله **المسئلة الرابعة** لو عاوض الجنس الزكوى فى اثناء الحول بغيره سقطت الزكوة مطلقا سواء عاوضه بجنسه كالشاة بالشاة
او بغير جنسه كالشاة بالبقر مطلقا بلا خلاف معتبر اذا لم يكن المعاوضة بقصد الفرار سواء كان العوض مستجمعا لجميع الشرايط غير الحول كمعاوضة
السائمة بالسائمة اولا للاصل وقوله فى المستفيضة كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا باس عليه فان العوض لم يحل عليه الحول عنده مطلقا
جنسا كان او غيره بقصد الفرار كان اولا خلافا للمحكى عن ط فيما اذا عاوضه بجنسه فبنى على حوله واختاره فخر المحققين فى شرح الارشاد وقال اذا
عاوض اربعين سائمة فى ستة اشهر باربعين اخرى كذلك بنى على الحول الاول لا اذا عاوضها باربعين معلوفة او اربعين سائمة فى اربعة اشهر ولعلهما
صدقا الاسم فيصدق ان عنده اربعين شاة مثلا طول الحول وهو ضعيف لان المراد بالموصول فى مثل قوله ما لم يحل عليه الحول الاعيان الخامسة

لو عاوض

١٢ كتاب الزكوة

لو عاوض فى اثناء الحول او جعل النصاب ناقصا بقصد الفرار من الزكوة سقطت الزكوة ايضا على الاقوى وفاقا للمحكى عن العمانى والاسكافى والمفيد و
والنهاية ولك والاستبصار والقاضى والحلى واحتمله فى الناصريات وكلام اكثرهم وان كان فى سبك الذهب والفضة بقصد الفرار الا ان الظاهر عموم الحكم
وهو مختار الفاضلين بل هو المشهور مطلقا كما فى ك وغيره او بين المتاخرين خاصة كما فى الحدائق للاصل وعموم حولان الحول واطلاق صحيحة زرارة و
محمد ايما رجل كان له مال فحال عليه الحول فانه يزكيه قيل له فان وهبه قبل حوله بشهر او بيوم قال ليس عليه شئ ونحوه فى حسنة وفيها ايضا رجل كان
له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليها الحول
و وجبت عليه فيها الزكوة قلت فان احدث فيها قبل الحول قال جاز له ذلك قلت انه فر بها من الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها
الحديث وصحيحة عمر بن يزيد رجل فر بماله من الزكوة فاشترى به ارضا او دارا اعليه شئ قال لا ولو جعله حليا او نقرا فلا شئ عليه وما يمنع من فضله
اكثر مما منع من حق الله يكون فيه وحسنة هرون ان اخى يوسف ولى لهؤلاء اعمالا اصاب فيها اموالا كثيرة وانه جعل ذلك حليا اراد به ان يفر من
الزكوة اعليه الزكوة قال ليس على الحلى زكوة وحسنة ابن يقطين وفيها اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس فى سبايك الذهب ونقار الفضة شئ
من الزكوة والمروى فى العلل والمحاسن لا يجب الزكوة فيما سبك فرارا من الزكوة ويدل عليه ايضا عموم ما نفى الزكوة عن الحلى والسبايك وصحيحة ابن
يقطين عن المال الذى لا يعمل ولا يقلب قال يلزمه الزكوة فى كل سنة الا ان يسبك خلافا للمحكى عن المقنع والفقيه ورسالة والده عن الانتصار و
المسائل المصرية الثالثة والجمل والاقتصاد وف وط وموضع من يب والوسيلة والغنية والاشارة فاوجبوا الزكوة فى سبك الذهب والفضة
بقصد الفرار وزاد فى الانتصار وف وط اذا ابدل جنسا بغيره ايضا وفى الاولين الاجماع عليه كما فى المسائل المصرية ونسبه بعضهم الى اكثر المتقدمين
وقواه بعض مشايخنا الاخباريين للاجماع المذكور والروايات كموثقة محمد عن الحلى فيه زكوة قال لا الا ما فر به من الزكوة وموثقة معوية و
اسحق احدهما الرجل يجعل لاهله الحلى من مائة دينار والمائتى دينار واراى قد قلت ثلثمائة فعليه الزكوة قال ليس عليه زكوة قال قلت فانه فر به
من الزكوة فقال ان كان فر به من الزكوة فعليه الزكوة ورواه الحلى فى مستطرفات السرائر عن معوية بن عمار فيكون الرواية صحيحة والاخرى عن رجل له
مائة درهم وعشرة دنانير اعليه زكوة قال ان كان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة والرضوى ليس فى
السبايك زكوة الا ان يكون فر به من الزكوة فان فررت به من الزكوة فعليك فيه زكوة والجواب عنها مع ضعف الاخير واخصية الاولين والاخير
عن مطلوب بعضهم لاختصاصها بالسبايك وتحقق القول بالفصل ان الاخبار المتقدمة قرينة على عدم ارادة الوجوب من هذه فهى محمولة على
الاستحباب كما قاله اكثر الاصحاب مع ان الاولى غير دالة على الوجوب اصلا اذ قوله فيه الزكوة اعم من الوجوب والاستحباب بل كذا قيل فى الموثقتين الاخيرتين
ايضا لاحتمال عود الضمير فى عليه الى المال قال وح لا فرق بين فى وعلى وهو كما ترى مع انه على فرض التعارض فالترجيح للمتقدمة لاصحية السند و
اكثرية العدد مع انه لولا الترجيح لكان المرجع الى الاصل والاستصحاب وهذا مع القول الاول وقد يرجح الثانى بمخالفة جميع العامة كما صرح به فى الانتصار
وفيه انه انما يحتاج اليه لولا انفهام الاستحباب وايضا مع مقابلة الفريقين من الاخبار مع ان الثانية ايضا موافقة لقول مالك واحمد واشتهار مذهب
الشافعى وابى حنيفة فى تلك الازمنة لا يفيد بعد موافقة منها الطائفة من العامة وقد يحمل الثانية على قصد الفرار بعد الحول ويستشهد له بموثقة
ان اباك قال من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال صدق ابى ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شئ عليه منه ونحوها حسنة ورده
فى الحدائق بانه لا يجرى فى الموثقة الثانية لانه متى خص بتمام الحول وجعل المتسم بعده اقتضى سقوط الزكوة عمن فعله ليتجمل به وهو خلاف الاجماع وحمل الفرار
على ما بعد الحول وقصد التجمل عليها قبله يجعل الكلام متهافتا **اقول** يمكن ان يقال ان المراد حمل الفرار على الزكوة على ما اذا فعله بعد الحول فيكون المقسم
عاما ويقسمه الامام على قسمين قسم يفعله بعد الحول وهو الذى عبر عنه بقوله فان كان فر به من الزكوة وقسم يفعله قبله وهو المذكور بقوله ليتجمل ولما عبر عما
بعد الحول بالفرار لان الفرار عن الشئ وجوده فلا استهجان انما هو فى التجوز دون التخصيص المستلزم للتهافت والى هذا ينظر كلام الشيخ حيث ذكر بعد ذلك
الحمل ان معه لا يستقيم الاستثناء فى الموثقة الاولى واجاب بان لا فى جواب السؤال عن وجوب الزكوة فى الحلى اقتضى ان كلما يقع عليه اسم الحلى لا يجب عليه
الزكوة سواء صنع قبل حلول الوقت او بعد حلوله لدخوله تحت العموم فقصد بذلك تخصيص البعض من الكل وهو ما صنع بعد حلول الوقت انتهى يعنى
انه اراد من قوله الا ما فر منه ما حال عليه الحول فتجوز عن حلول الحول بذلك وبه حصل التخصيص فى المستثنى منه وعلى هذا يظهر جواب اخر عن الاخبار
الثانية اذ يكون الخبرين المذكورين قرينتين على التجوز فيجب ارتكابه **فروع** على القول بعدم السقوط **ا** هل الوجوب يختص بالفرار فى اثناء الحول ام
يعم الفرار ولو قبل الشروع فى الحول ايضا كان ورث مالا زكويا فبدل بعضه اولا فرارا الظاهر هو العموم **ب** لو تركب القصد من الفرار وغيره فمع
استقلال احدهما فالحكم له ومع تساويهما يشكل **ج** لو فر وبدل فهل الزكوة متعلقة بالمبدل او المبدل منه او ينتقل الى الذمة فيه احتمالات **السادس**
لا تعد اولاد الانعام الحاصلة فى اثناء حول الامهات مع امهاتها بل لها حول بانفرادها وكذا غير الاولاد مما يملكه المالك مع ما كان له فى اثناء الحول
من ارث او شراء او نحو ذلك بلا خلاف فيه كما فى خيره والحدائق بل بالاجماع كما فى ك وحكاه بعضهم عن جملة من عبارات الاصحاب ويدل عليه عموم
جميع ما دل على ان كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه فيه وجميع ما دل على انه ليس فى السخال شئ حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج ولا تنافيه
بين الاولاد وغيرها من الضمايم بالاجماع مع انه يدل عليه مطلقا صحيحة شعيب كل شئ جر عليك المال فزكه وكل شئ ورثته او وهب لك فاستقبل

مبدأ استئناف الحول حين ما ملكه ورواية الصيقل يكون لي على الرجل مال فاقبضه متى ازكيه قال اذا قبضته فزكه قلت فاني اقبض بعضه في صدر السنة وبعضه بعد ذلك قال فتبسم ثم قال ما احسن ما ادخلت فيها من السؤال ثم قال ما قبضت منه في الستة الاشهر الاولى فزكه لسنة وما قبضت بعد في الستة الاشهر الاخيرة فاستقبل في السنة المستقبلة وكذلك اذا استفدت مالا منقطعا في السنة كلها فما استفدت منه في اول السنة الى ستة اشهر فزكه في عامك ذلك كله وما استفدت بعد ذلك فاستقبل به السنة المستقبلة وما يتضمنه ذيل الرواية من جعل ابتداء ما يستفاد في الستة الاشهر الاولى عند الشروع في الاستفادة وما يستفاد في الستة الاخرى عند الفراغ منها جميعا فليس على وجه الوجوب اجماعا وانما هو ارشاد لتسهيل الضبط و رواية ابي بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حتى اقتضاه قلت فان هو حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه الاخر ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه سنة ويدع الاخر حتى تمر عليه سنة قلت فان اشتهى ان يزكي ذلك قال ما احسن ذلك ورواية عبد الحميد في الرجل يكون عنده المال فيحول عليه الحول ثم يصيب مالا اخر قبل ان يحول على المال الحول قال اذا حال على المال الحول ذكاهما جميعا اي اذا حال على كل ما حوله ذكاه ويحتمل غير ذلك المعنى ايضا بان يراد بالمال الاخير المال الاول فيقدم زكوة الثاني او الاخير فيؤخر زكوة الاول وعلى هذا فالخبر لا يخ عن اجمال **فرع** اذ عرفت انه لا يعد الضميمة مع الاصل في الحول فنقول لكيفية ضبط حولهما ان بعد كونها لاصل نصابا لا يخ اما لا يكون الضميمة الحاصلة في اثناء حول الاصل بنفسها نصابا مستقلا بعد نصاب الاصل او يكون فان لم يكن كذلك فاما لا يكون نصابا غير النصاب الذي بعد نصاب الاصل ايضا ولا مكملا للنصاب ايضا او يكون فالاول كان يضم مع خمس من الابل اربع او مع ثلثين من البقر خمس او مع اربعين من الغنم عشرون وحكمه ظاهر اذ لا اثر لوجوده بل يجري على حول الاصل كما لو لم يكن هناك ضميمة والثاني اما يكون مكملا للنصاب اللاحق خاصة او نصابا غير النصاب الذي بعد نصاب الاصل خاصة او يكون كليهما فالاول كان يضم مع خمس وعشرين من الابل بلا اربع او مع ثلثين من البقر احد عشر او مع مائة من الغنم اثنان وعشرون وحكمه ايضا ظ فيزكي الاصل بعد تمام حوله للروايات الاربع المتقدمة وعمومات وجوب الزكوة في النصاب بعد الحول ولا ينافيه ما يدل على ان فريضة النصاب الحاصل من الاصل والضميمة غير ذلك لانه بعد حولان الحول عليه لم يحل بعد ولا دلالة فيها على انه ليس لما دونه شيء حتى يعارض العمومات والروايات المتقدمة ولا زكوة حين تمام حول الضميمة للضميمة منفردة لنقصانها عن النصاب فاما يزكي حينئذ لمجموعهما او يؤخر الى الحول الثاني لاصلها ويزكي المجموع الاول بط لاستلزامه اخراج الزكوة عن الاصل مرتان في عام واحد وهو بصريح الاخبار بط فتعين الثاني **فان قيل** يعارض ما دل على انه لا يزكي مال في عام مرتين مع ما دل على ان النصاب اللاحق بعد حولان الحول عليه يجب فريضته **قلنا** التعارض بالعموم من وجه والمرجح معه ايضا اصالة عدم وجوب الزكوة والثاني كان يضم مع ست وعشرين من الابل خمس او مع اربعين من الغنم او مائة واحد وعشرين اربعون ويزكي الاصل بعد حولان حوله وفي اخراج زكوة الضميمة بعد حولها ثم زكوة الاصل بعد حوله الثاني ثم زكوة الضميمة بعد حوله الثاني ايضا وهكذا العمومات زكوة النصاب وظاهر الروايات الاربع المتقدمة او اسقاط الضميمة من البين والبناء على حول الاصل لادلة العفو احتمالان اظهرهما الثاني وفاقا للاكثر لما ذكر مضافا الى الاصل واختصاص الروايات الاربع بما استجمعت شرائط وجوب الزكوة اجماعا ومنها عدم كونه عفوا وبه يخصص عمومات وجوب الزكوة في النصاب مع انه على التعارض يرجح الاصل والثالث كان يضم مع ثلثين من الابل سبع او مع خمس وعشرين منها احد عشر او مع ثمانين من الغنم اثنان واربعون ففي بناء زكوتهما على الحول الاول للاصل فيزكيان جميعا عند تمام حوله فيحصل الفائدة للفقير او على الحول الاول للضميمة فيزكيان عنده ويسقط من حول الاصل ما زاد للاصل ما تقدم من حوله على حول الضميمة فيحصل الفائدة للمالك او اخراج زكوة للاصل بعد تمام حوله الاول ثم البناء في زكوتهما على الحول الثاني للاصل ويسقط الضميمة من حوله على تمام الحول الاول للاصل او بناء كل منهما على حوله دائما احتمالات اربعة يبطل اولها بادلة اشتراط الحول ولم يجر على الضميمة بعد وبظاهر الروايات الثلث الاول من الاربع وثانيها بعمومات وجوب الزكوة في النصاب المعين بعد حولان الحول عليه الخالية عن معارضة ادلة العفو مضافة الى ظاهر الروايات الثلث وثالثها بالعمومات المذكورة ايضا ورواية ابي بصير فلم يبق الا الاخير ولا ادري له مبطلا وما يرد في حكم العدد المركب من الاصل والضميمة فالمتبادر منه اتحاد الجميع في ساير الشرايط ولا يضر عدم ظهور مصرح بهذا الاحتمال لعدم ثبوت اجماع في ذلك المورد وان كانت الضميمة نصابا مستقلا بعد نصاب الاصل فهو على قسمين لانه اما لا يبلغ الضميمة مع الاصل النصاب الذي بعد نصاب الضميمة كالنصاب الثالث مثلا او يبلغ فالاول كان يضم مع اربعين من الغنم مائة واثني وعشرون فان الضميمة مستقلة بلغت النصاب الذي بعد نصاب الاصل ولكن لا يصلان معا النصاب الثالث وهو احد ومائتان وحكمه سقوط زكوة ما زاد عن المائة واحد وعشرين ونقص عن الاحد والمائتين عفو ثم البناء على حول الضميمة والثاني كان يضم مع مائة من الغنم مائة واثنان وعشرون والظ فيه بناء على حوله والله يعلم كما مر **الشرط الثاني** السوم بالاجماع المحقق والمحكي في المع والتحرير وكره وك والحدائق وغيرها لموثقة زرارة المتقدمة في صدر الباب في قوله في حسنة الفضلاء بعد نصاب الابل انما ذلك على السائمة الراعية وبعد نصاب البقر انما الصدقة على السائمة الراعية وصحيحة الفضلاء وفيها انما الصدقة على السائمة الراعية وصحيحة زرارة وفيها هل على الفرس او على البعير يكون للرجل يركبها شيء قال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يعتنها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء **اقول** المرج بالجيم مرعى الدواب ثم المراد بالسوم الرعي كما هو معناه اللغوي والمصرح به في الاخبار وههنا مسائل **المسئلة الاولى** يشترط

كفى

كونها سائمة طول الحول بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وله ولقوله في صحيحة زرارة الاخيرة عامها الذي تعتنها فيه الرجل فلو انقطع سومها في اثناء الحول لم يجب الزكوة لعدم صدق كونها سائمة عام اقتنائها ثم انه لا خلاف في انقطاع السوم بما اذا كان العلف غالبا على السوم بل ادعى بعضهم الاجماع في المساوي ايضا والظ انه كذلك الا انه حكي عن ق اعتبار الاغلب ولم ينقل منه حكم المساوي واختلفوا فيما اذا كان العلف اقل من السوم على اقوال اصحها عند اكثر المتاخرين اعتبار الصدق والاسم فانما ينقطع السوم ان علف بقدر ما يصدق معه السوم طول الحول في العرف ولا ينقطع ان كان بقدر يصدق عليه ذلك وهو مذهب الفاضل في التحرير وكره والمن ولف وضه والشهيد الثاني والمذهب المحقق الثاني لعدم النص ووجوب الرجوع الى العرف الحكم في مثله خلافا للشيخ في ف فجعل الحكم للاغلب ولانه عدم الانقطاع بالعلف خمسة اشهر ونصف الشرايع فحكم بالانقطاع به ولو في يوم وهو مختار عد والارشاد وبعض اخر واكثر هؤلاء صرحوا بعدم الانقطاع باللحظة وقد يشمل اطلاق كلام البعض اللحظة ايضا ويأتي تحقيق المقام في ذكر العوامل **الثانية** قالوا ويتحقق العلف باطعامها العلف المملوك مطلقا ولو بالرعي كما لو زرع لها قصيلا او اشترى لها اليه وحاصل الضابط على هذا اشتراط السوم بان لا يكون العلف مملوكا وانقطاعه بالعلف بالمملوك مطلقا **اقول** نظرهم في التعميم ان كان الى ان اعتبار السوم لحصول مؤنة العلف في المعلوفة كما قيل ففيه انه علة مستنبطة مردودة وان كان الى انه مقتضى معنى السوم ذلك ففيه اشكال كما صرح به بعض افاضل المتاخرين ايضا والتحقيق ان العلف بالمملوك على قسمين احدهما نقل العلف بعد حصاده وثانيهما رعي الدابة من العلف النابت في منبته ثم انه لا شك في تحقق العلف بنقل العلف الى الدابة او الى محل اخر واتيان الدابة اليه سواء كان العلف مملوكا او مباحا في الاصل واما فيما اذا كان العلف بالرعي ففيه اشكال جدا سيما اذا كان العلف مما يبقى من الحصاد من اصول السنابل او من علف الباغ وامثالها فان عدم صدق الرعي الذي هو معنى السوم عليها غير معلوم الآن يقال ان تصريح الاصحاب بمنافاة مثل ذلك للسوم يوجب الشك في الصدق ولاجله يحصل الاجمال في معنى السائمة ولعدم حجية العام المخصص بالمجمل في موضع الاجمال لا يحكم بوجوب الزكوة في امثال ذلك فتامل ولا فرق في العلف المملوك بين ما اذا استاجر الارض للعلف او اشتراها والتفرقة بينهما كما في كلام جماعة غير جيدة ولا فرق ايضا في العلف بين ان يكون لعذر كالثلج او لغير عذر ولا بين ان يعتلف الدابة بنفسها من العلف المنقول او اعلفها المالك او غيره من دون اذن المالك او باذنه من مال المالك او غيره وفاقا للجماعة وخلافا للمحكي عن كره وغيره فاستقرب وجوب الزكوة لو علفها الغير من ماله لعدم المؤنة وفيه ان العلة غير منصوص بل مستنبطة فلا يصح مقيدة لاطلاق ما دل على نفي الزكوة في المعلوفة **الثالثة** ما ذكر من شرايط السوم طول الحول انما هو في غير السخال اي اولاد الانعام الثلثة في عامها الاول واما هي فلا يشترط فيها ذلك طول الحول على الاقوى بل يستثنى منها زمن الرضاع وفاقا للاسكافي والشيخ وجماعة ومنهم الفاضل في بعض كتبه وجماعة بل اكثر المتاخرين بل هو المش مطلقا كما في لف ولك لموثقة زرارة المتقدمة في صدر الباب ورواية المتقدمة في صدر الشرط الاول وصحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج دلت هذه الاخبار بمفهوم الغاية على وجوب الزكوة في الانعام بعد مضي الحول من يوم النتاج وهذه مطلقا من صحيحة زرارة المتقدمة المشترطة للسوم طول الحول اذ ما مضى حول من يوم نتاجه لا يكون سائمة طول الحول قطعا فيكون مقتضى مفهوم الغاية وجوب الزكوة في الاولاد الحولية الغير السائمة تمام الحول البتة ومقتضى مفهوم الحصر في الصحيحة عدم وجوب الزكوة في غير السائمة عامها سواء كانت من الاولاد الحولية او غيرها فيجب تخصيص المفهوم الاخير بل وكذا الحكم لو قلنا بعموم المفهوم الاول ايضا كما قد يتوهم من جهة شموله لما مضى حوله من يوم نتاجه لما مضى اكثر من حول ايضا اذ التعارض ح يكون بالعموم من وجه فلو رجحنا الاول بقوة الدلالة والاكثرية والا فيرجع الى عمومات وجوب الزكوة في الانعام ويدل على المط ايضا حسنة ابن ابي عمير كان علي ع لا ياخذ من صغار الابل شيئا حتى يحول عليه الحول ولا ياخذ من جمال العمل صدقة ورواية زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل وليس في اولادها شيء حتى يحول عليه الحول والاخرى لا يزكى من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول الى غير ذلك ولا ينافي ما ذكرنا موثقة اسحق بن عمار السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع لان معنى اجذع على ما في الوافي تمت له سنة فيوافق ما ذكرنا نعم يستشكل فيها على ما فسر الجذع في الغنم بما كمل له سبعة اشهر واستشكا ح من جهة المعارضة مع اخبار الحول ولا شك في مرجوحيته بالنسبة اليها خلافا للفاضلين فشرطا فيها ايضا السوم طول الحول ويلزم ان يكون مبدء حولها عند استغنائها بالرعي عن الارتضاع لاشتراط السوم بالنصوص والاجماع ولا سوم حين الارتضاع والاجماع ممنوع في موضع النزاع والعام يخصص مع وجود الاخص مع ان العمومات معارضة بمثلها كقوله في صحيحة الفضلاء واذا حال عليه الحول وجب عليه واستقرب في التفصيل بارتضاعها من لبن السائمة فالاول والمعلوفة فالثاني جمعا بين الدليلين ويندفع بان الجمع بالتخصيص هو الموافق للاصول وعن مثل ذلك مما لا شاهد له ثم ان استثناء السخال انما هو من اشتراط السوم طول العام لا من اشتراط السوم مطلقا فيشترط سومها بعد الاستغناء من الارتضاع لعمومات اشتراط السوم مطلقا من غير معارض ومخصص والظ كفاية صدق السائمة حال الحولان الحول ولا يشترط اتصال السوم من هذه الاستغناء عن الامهات الى الحول لعدم الدليل وانما يخصص ما ذكر ما دل على اشتراطه طول الحول **الشرط الثالث** ان لا يكون عوامل بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في خيره بل بالاجماع كما في ك وعن ف وكره والمن لموثقة زرارة وفيها وكل شيء من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء وفي حسنة الفضلاء في الابل وليس في العوامل شيء وقال في البقر ولا على العوامل السائمة شيء وفي صحيحة الفضلاء

ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية ولا ينافيها الروايات الثلث لاسحق بن عمار لعدم دلالة شيء منها على
الوجوب لان تضمنت لفظة على لانها داخلة على المال ولم يشتمل فادتها على الوجوب مع انه لو دلت عليه لوجب صرفها الى الاستحباب بقرينة سائر
الاخبار هذا مضافا الى عدم حجيتها لشذوذها ومخالفتها الاجماع ثم الظاهر اتفاقهم على اعتبار هذا الشرط ايضا طول الحول وهو الدليل عليه و
لم اعثر على دليل اخر يدل على اشتراط استمراره **مسئلة** لا شك ان المراد بالسائمة والمعلوفة والعوامل ليس المتلبس بالمبدأ بالفعل بل المراد من هذه
الالفاظ ذوي الملكات كالكاتب والفصيح والاكول والمرجع في معرفة هذه المعاني الى العرف لا لاجل تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بل لان
الالفاظ موضوعة للمصاديق العرفية فالمراد بالسائمة ما يسمى في العرف سائمة وان اعلف في ان الاطلاق فان الراعية طول دهرها لو اعتلف
لحظة يقال انها سائمة ح ايضا والعاملة طول حولها لو سكنت يوم يقال انها عاملة ح ايضا ثم انك تريهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم وينقطع
وكذلك العمل وكلامهم اما في صدق كونها سائمة او معلوفة او عاملة او عدم صدقها بالاطلاق او في صدقها وعدمه في الحول والظ من اعتبار
بعضهم الاغلب ان المراد صدق المعلوفة والعامل وضدهما في الحول وكيف كان فان كان الكلام في الاول فلا شك في وجوب الرجوع الى
المصداق العرفي فالسائمة ما يصدق عليه السائمة عرفا وكذا العامل وضدهما ولا شك في اشتراط وجوب الزكوة بصدق كونها سائمة وغير
عاملة حال تعلق وجوب الزكوة فلو لم يصدق ان عليه حال التعلق لا يتعلق وان كان الكلام في الثاني اي ما يصدق معه السائمة او غير العاملة
في الحول فمرادهم من اشتراط ذلك في الحول اما انه يجب ان يكون في تمام الحول سائمة وغير عاملة بحيث يصدق في جزء منه انها غير سائمة او
عاملة او مرادهم منه انه يجب ان يكون بحيث يصدق عليها انه سائمة في الحول او غير عاملة فيه وان لم يصدق عليها ذلك في يوم او يومين من
الحول فان كان المراد الاول فاللازم تحقيق معنى السائمة وغير العاملة مطلقا كما مر ولا يحتاج الى تحقيق معنى سائمة الحول وغير العاملة في الحول
بل اذا علم ما يتحقق به السوم المطلق وينقطع به وكذا العاملة يكفي لفهم ذلك ايضا ويقال انه يجب ان يكون بحيث لا يصدق عليه في جزء من الحول ولو لحظة
غير السائمة والعاملة كما كان كذلك في اشتراط الملكية والنصاب والبلوغ والعقل والتمكن من التصرف فانه يشترط تحقق هذه الامور في جميع اجزاء
الحول لانه مدلول ومالم يحل عليه الحول عنده به فلا شيء عليه لان لا يعلف لحظة ولا يعمل لحظة لانهما لا يوجبان صدق العاملية والعلف في
هذه اللحظة بل غير عاملة وسائمة في هذه اللحظة ايضا ما لم يعمل ولم يعلف مدة يصدق معها العاملة والمعلوفة في تلك اللحظة وان كان المراد
الثاني فاللازم تحقيق معنى السائمة وغير العاملة في الحول فانه يمكن ان يصدق عليه سائمة الحول مع عدم كونه سائمة في بعض ايام الحول والظ
حينئذ عدم منافاة صدق المعلوفة او السائمة في يوم بل يومين في صدق سائمة الحول وظاهر قولهم ان بعضهم اعتبر الاغلب ارادة الثاني لانه لا
يمكن اعتبار الاغلب وغيره فيه دون معنى الاول ولكن يخدشه انه لو كان مرادهم ذلك يجب ان لا يضر عدم صدق السائمة وغير العاملة في يوم
في تمام الحول عند من يعتبر الاغلب والمعنى العرفي من غير تفاوت بين طرفي الحول واثنائه مع ان الظ انه لو ملك احد النصاب معلوفة او عاملة
بدء الحول من حين السوم وترك العمل ولا يحسب ما كان معلوفة او عاملة في الابتداء من الحول ولو كان يوما او يومين وكذا لو كان بحيث يصدق عليه
المعلوفة والعاملة في يوم او يومين في اخر الحول وكيف كان فالمفيد لنا تحقيق ان اشتراط استمرار السوم وعدم العمل في الحول هل هو بالمعنى الاول او الثاني
والظ انه لا دليل على الاول اما في اشتراط عدم العاملية في الحول فلان دليله الاجماع فقط ولم يثبت الاجماع على ذلك واما في اشتراط السوم فلانه وان دل
عليه قوله في المرسلة في مرجها عامها في صحيحة زرارة ولكن ارادة كونها كذلك في جميع اجزاء الحول غير معلوم بل ارادة ما ينتفي معه صدق السوم الحول معلوم
وغير منتف بالاصل فتعين المعنى الثاني اي يجب ان يصدق عليه السائمة حولا وغير العاملة حولا وان انتفى الصدق في نحو يوم من الحول والظ انتفاء ذلك مع
باستعمالها في شهر من الحول بل عشرين يوما واما فيما دون ذلك فمشكل والاصل يقتضي عدم كونه مسقطا للزكوة لعموما وجوب الزكوة فيقتصر في
التخصيص على ما علم خروجه لا يقال اذا كان الدليل الاجماع والاقتصار على المتيقن يجب اشتراط اغلبية السوم وعدم العاملية او مع التساوي وما ساواها
ليس مورد الاجماع واليقين لانا نقول كان المجمع عليه والمتيقن اشتراط سوم الحول وعدم عامليته ومن اعتبر الاغلب فانما هو لتعيين معنى سوم الحول و
عدم عامليته حيث انه زعم توقف صدق سوم الحول عليه لا ان يكون لنفس الغلبة او التساوي مدخلية ويكون محط الخلاف فتدبر جدا والله العالم

انتفاء

في بيان النصب المعتبرة في الزكوة

الشرط الرابع النصاب لكون نصب الانعام الثلثة مختلفة نذكر نصب كل واحد مع قدر الفريضة في مقام على حدة فههنا ثلث مقامات
المقام الاول في نصب الابل وهي اثني عشر نصابا الخمس ولا يجب فيما دونها شيء فاذا بلغت خمسا حصل اول النصب وفيها شاة ولا يجب للزايد عليها
شيء حتى اذا بلغت ثاني وهو خمسة عشر وفيها ثلث شياه الى ان يبلغ الرابع وهو عشرون وفيها اربع الى ان يبلغ الخامس وهو خمس وعشرون
وفيها خمس الى ان يبلغ السادس وهو ست وعشرون وفيها بنت مخاض بمعنى الحامل بفتح الميم اسم جمع الماخض اي بنت ما من شانها ان يكون ماخضا
اي حاملا فانه ولد الناقة اذا استكمل الحول فصل عن امه وصار من شان امه ان يكون ماخضا سواء كانت ماخضا او لم يكن وبنت المخاض ما استكمل
الحول ودخلت في الثانية فهي زكوة النصاب السادس الى ان يبلغ السابع وهو ست وثلثون وفيها بنت لبون بفتح اللام اي بنت ذات لبن ولو بالصلاحية
وهي ما استكملت السنتين ودخلت في الثالثة فان امها صالحة لوضع حمل غيرها فصار لها لبن وهي نصاب السابع الى ان يبلغ الثامن وهو ست و
اربعون وفيها حقه بكسر الحاء وهي ما استكملت الثلث ودخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل والحمل الى ان يبلغ التاسع وهو احدى وستون

وفيها جذعة بفتح الجيم وهي ما دخلت الخامسة سميت بها لشانها وحداثة سنها وقيل لان فيها تجذع مقدم اسنانها اي يسقط ورده بعضهم ثم
هي الزكوة الى ان يبلغ العاشر وهو ست وستون وفيها بنتا لبون الى ان يبلغ الحادي عشر وهو احدى وتسعون وفيها حقتان الى ان يبلغ الثاني عشر
وهو مائة واحدى وعشرون وح ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وانما كل ذلك على المشهور المنصوص بل عليه الاجماع عن ف والانتصار والغنية
واما ما في ط والجمل والوسيلة وكره من ان النصاب ثلثة عشر وجعل الثالث عشر في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فالتعبير لفظي لرجوعه الى المشهور
بل الظ ان الاجماع محقق فهو الدليل عليه مع النصوص المستفيضة منها صحيحة الجلي المتضمنة لجميع هذه النصب فذكرتها كما ذكر الى ان بلغ عشرين ومائة كا
فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وصحيحة ابي بصير وهي قريبة من سابقتها وصحيحة زرارة وهي نحو سابقتها الى قوله عشرين ومائة ثم قال فان زادت على
العشرين ومائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ونحو الصحيحة الاخيرة موثقة ابن بكير عن زرارة خلافا للمحكي عن العماني فجعل النصاب احد عشر
باسقاط سادس المشهور وهو ست وعشرون واوجب بنت المخاض في خمس وعشرين فخالفه معهم في عدد النصب وزكوة نصاب الخامس لصحيحة الفضلاء فيها
وهي مثل ما مر من الاخبار الى قوله الى ان يبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض وليس فيها شيء حتى يبلغ خمسا وثلثين واسقطه فيها
الواحد من كل نصاب الى عشرين ومائة قال فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين
حقة وفي كل اربعين بنت لبون والجواب عنها بتضعيفها لمخالفتها عمل الاصحاب كلا حتى العماني في النصب المتلوة عن الخامس وموافقتها المذهب العامية
في النصاب الخامس حيث ان ما تضمنه موافق للعامة كما صرح به الاصحاب ويدل عليه الصحيحة الاولى فان فيها على ما في الكافي بعد قوله وفي ست وعشرين ابنة
مخاض الى خمس وثلثين قال وقال عبد الرحمن هذا فرق بيننا وبين الناس مع ان صحيحة الفضلاء مروية في المسائل عن بعض نسخ معاني الاخبار الصحيحة بما
يوافق سائر الاخبار والمحكي عن الاسكافي في قدر زكوة النصاب الخامس فانه قال في خمسة وعشرين ابنة مخاض فان تعذر فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه
فان زادت على خمس وعشرين ففيها ابنة مخاض ولم نعثر له على مستند تام له في الاخبار نعم قال في الانتصار ان ابن الجنيد عول في هذا المذهب على بعض الاخبار
المروية عن ائمتنا ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصير حجة لنا والمحكي عن الصدوق في الهداية ووالده في الرسالة في النصاب العاشر فبدلاه بالاحدى والتسعين
وقالا ان فيها شيء ومستندهما عبارة الفقه الرضوي فانها مصرحة بذلك والجواب عنها بضعفها بنفسها وبمعارضتها للاخبار الصحيحة ومخالفتها العمل معظم
الطائفة وللانتصار في النصاب الاخير فجعله مائة وثلثين وقال فيها حقة وابنتا لبون مستدلا عليه بالاجماع وهو غير حجة في مقام النزاع سيما مع دعوى
الاجماع على خلافه في الناصريات **فروع** أهل التقدير بالاربعين والخمسين في النصاب الاخير على التخيير مطلقا كما اختاره جماعة من المتأخرين وتبعهم
في فوائد القواعد الى ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب ام يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان امكن بهما تخير وان لم يمكن بهما وجب اعتبار اكثرهما استيعابا
حتى لو كان التقدير بهما وجب الجمع فيجب في المائتين والاربعمائة تخير بين اعتباره بهما او بكل واحد منهما كما هو صريح ط وف والسرائر والوسيلة والنهاية والتذكرة
والمنتهى وظ المحقق بل في ف انه مقتضى المذهب وفي السرائر انه المتفق عليه وفي المن نسبه الى علمائنا وكلام التذكرة يشعر بكونه اتفاقيا عندنا دليل
الاول الاصل لانحصار القول فيه وفي الثاني وعدم الترجيح فيجب الاكتفاء بمقتضى الاصل واطلاق قوله ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون في
صحيحي الفضلاء وزرارة وموثقة زرارة وابن بكير وباعتبار التقدير بالخمسين خاصة في صحيحة الجلي ولو كان التقدير بالمستوعب تعين اربعين في المائة
واحدى وعشرين وفيهما نظر اما في الاول فلمنع كون التخيير مقتضى الاصل بل الاصل عدم تعلق الحكم بالفرد الاخر في موضع الانطباق على احد الفردين و
اما الثاني فلان الاستدلال بما في الصحيحين انما يتم لو جعلت لفظة الواو في قوله وفي كل اربعين بمعنى او وكما انه محتمل يحتمل ان يخص قوله في كل خمسين
حقة بما بعده الخمسون خاصة وقوله وفي كل اربعين بما بعده الاربعون مع الاربعون الزائدة على الخمسين واذا لا ترجيح فلا دلالة للاطلاق واما في
صحيحة الجلي من قوله في كل خمسين حقة فيحتمل معنيين احدهما انه يكفي في كل خمسين حقة وثانيهما انه يجب في كل خمسين حقة ويخصص بكل ما بعده
الخمسون او يكون الخمسون اقل عفو العدد ووجوب العين في غيره اجماعا والاستدلال انما يتم على الاول ولا دليل على تعينه سوى عدم الاستيعاب في بعض الصور
ويعالج ذلك بالتخصيص وهو وان كان خلاف الاصل الا ان الحمل على الكفاية ايضا كك حجة القول الثاني الاحتياط ومراعاة حق الفقراء والاجماع المحكي
وان التخيير يقتضي جواز الاكتفاء بالخمسين في النصاب الاخير مع انهما واجبتان فيما دونه فلا فائدة في جعله نصابا واستدل له ايضا في ط بعموم الاخبار
ووجه بانها دلت على ان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فيشمل العموم الاول كل ما يطابق الخمسين دون الاربعين فلا بد من العمل
بهما والعموم الثاني كل ما يطابق الاربعين دون الخمسين فيجب العمل بهما ويجاب عن الاولين بعدم وجوبهما وعن الثالث بعدم حجيته وعن الرابع
بامكان كون الفائدة جواز العدول عن الخمسين الى ثلث بنات لبون على وجه الفريضة لا القيمة وعن الخامس بما مر من ان ذلك تخصيص ليس باولى
من حمل لفظة الواو بمعنى او ويمكن الاستدلال لهذا القول باستصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدى فريضة العدد المطابق ولا دافع له ولكن
يعارضه استصحاب عدم شغل الذمة بالزائد واذ لا دليل على شيء منهما معينا فيحكم العقل في مثله بالتخيير لعدم قول بتعين الاقل الذي هو
موافق الاصل ولا مرجح لشيء منهما فتعين التخيير لو كانت الزيادة بجزء من تغير لم يتغير به الغرض اجماعا لان الاحاديث تضمنت اعتبار
الواحد **فرع** هل الواحد الزايدة على المائة والعشرين جزء من النصاب او شرط في الوجوب فلا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيء كما
لا يسقط في الزائد عنها مما ليس بجزء وجهان بل قولان الاول للنهاية لاعتبارها في النص وهو موجب للجزئية والثاني لجملة من المتأخرين

لايجاب الفريضة في كل من الخمسين والاربعين الظاهر في خروجها ولتكافؤ الدليلين توقف في البيان وهو في موقعه وان كان الاخير اظهر
ترجيحا لانه اثبت الفريضة في الخمسين والاربعين دون المجموع والله العالم **المقام الثاني** في نصاب البقر وفريضته ونصابه احد العددين
من الثلثين والاربعين دائما بمعنى انه اذا بلغ احدهما يتعلق به فريضته ومعنى الدوام ان الحكم كذلك فيما بعد احدهما ايضا اى بزيادة احد
النصابين على احدهما فريضة النصاب الزايد وبزيادة احدهما على الزايد فريضته وهكذا فاذا بلغت ثلثين يجب فريضتها ولو بلغت ستين بزيد
على الثلثين ثلثون اخرى فيجب اثنان من فريضة الثلثين ولو بلغت سبعين يزيد عليها اربعين فيجب فريضة الثلثين وفريضة الاربعين ولو بلغت
ثمانين سبعين يزيد عليها الاربعين فيجب فريضة الثلثين وفريضة الاربعين ولو بلغت ثمانين يزيد على الاربعين اربعون اخرى فيجب اثنان من فريضة
الاربعين واذا بلغت تسعين يزيد على الستين ثلثون فيجب ثلث من فريضة الثلثين واذا بلغت مائة يزيد على السبعين ثلثون فيزيد فريضة
الثلثين على فريضة السبعين وهكذا وما بعده العددان كالمائة والعشرين يتخير في تكرير فريضة اى من العددين كل ذلك بالاجماع المحقق والمحكى
مستفيضا والنص وهو صحيحة الفضلاء الخمس المصرحة بذلك الا ان المصرح به فيها فيما بعده العددان كالمائة والعشرين تعين تكرير فريضة الاربعين
ولكن الاجماع اوجب حمله على احد فردى التخيير ثم فريضة الاربعين مسنة وهى بقرة انثى سنها ما بين سنتين الى ثلث اجماعا محققا ومحكيا
في المن وغيره ونفى عنه الخلاف جدى الفاضل قدس سره في رسالته الزكوية وللتصريح به في الصحيحة وان كان في دلالتها على الوجوب والتعيين
نظر وفريضة الثلثين تبيع حولى اى بقرة ذكر تتبع امها في المرعى وله حول كامل للصحيحة المذكورة وهل يتعين التبيع كما عن العمانى وابنا بابويه
حيث خصوه بالذكر تبعا للنص او يتخير بينه وبين التبيعة كما هو المشهور بل يظهر من جماعة الاجماع عليه وفي المن لا خلاف في اجزاء التبيعة
عن الثلثين لاولويتها من التبيع ولما رواه في المع والنهاية من الرواية المصرحة بالتخيير المنجبرة بالشهرة العظيمة بل لاشعار الصحيحة المذكورة بان
ذكر التبيع ليس على اليقين حيث قال في التسعين ثلث تبايع بتانيث التبايع الظاهر في ارادة الانثى بل الظ ان مراد المخالفين ايضا ليس التعيين
انظر الى كلام الصدوق في المقنعة والمقنع حيث قال اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع حولى الى ان قال فاذا بلغت ستين ففيها تبيعان بالتانيث مع
ان دلالة الصحيحة على تعين التبيع غير معلومة لعدم صراحتها في كون ذلك على سبيل الوجوب والله العالم **المقام الثالث** في نصاب الغنم
وقدر فريضته وللغنم خمسة نصب اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلث شياه ثم ثلثمائة
وواحدة وفيها اربع شياه ثم اربعمائة ففي كل مائة شاة وهكذا دائما على الحق الموافق للمحكى عن المقنعة والشيخ والاسكافى والحلبى والقاضى و
القهستى وابنى زهرة وحمزة والفاضل في غير المنتهى والتحرير والايضاح لولده والبيان واللمعة وغيره واختاره جدى الفاضل نصير الدين القمى في
رسالته الزكوية بل هو الاشهر كما في بعض وعن المع بل نفى فى الاجماع عليه مطلقا كما عن جماعة الاجماع على النصب الثلثة الاولى لصحيحة الفضلاء
الخمس في الشاة في كل اربعين شاة شاة وليس فيما دون الاربعين شئ ثم ليس فيها شئ حتى يبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها
مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على مائة وعشرين ففيها شاتان وليس فيها اكثر من شاتين حتى يبلغ مائتين فاذا بلغت المائتين ففيها
مثل ذلك فاذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلث شياه ثم ليس فيها اكثر من ذلك حتى يبلغ ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها مثل
ذلك ثلث شياه فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى يبلغ اربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الامر الاول وليس على ما دون المائة
بعد ذلك شئ وليس في النيف شئ خلافا للمحكى عن الصدوق في الفقيه والمقنع بل عن ابيه في النصاب الاول حيث جعلاه واحدة واربعين لما
في الفقه الرضوى وهو مع ضعفه بنفسه جدا بل الظ انه ليس الا رسالة والد الصدوق قاصر عن الوجوب لاستحبابه لمخالفته عمل الطايفة بل سيما
مع معارضته مع الصحاح المعتضدة بالشهرة واما ما في الفقيه من قوله وروى حريز عن زرارة عن ابى جعفر ع قال قلت له في الجواميس شئ قال
مثل ما في البقر وليس على الغنم شئ حتى يبلغ اربعين شاة فاذا بلغت اربعين شاة وزادت واحدة ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت
واحدة ففيها شاتان الى مائتين فان زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فان زادت واحدة ففيها ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا كثر الغنم سقط
هذا كله واخرج من كل مائة شاة فالظ ان الكل ليس من الخبر بل من قوله وليس في الغنم شئ من كلام الصدوق ويؤيده ان خبر زرارة مروى
في الكافى وليس فيه هذه الزيادة وللمحكى عن الصدوق والعمانى والجعفى والسيد والديلمى والحلى والمن والتحرير ونسبه الحلى الى المفيد و
انكره في لف وتعجب منه وقال ان المفيد قد صرح في المقنعة بالاول **اقول** قال المفيد واذا كملت مائتين وزادت واحدة ففيها ثلث شياه
الى ثلثمائة فاذا بلغت ذلك تركت هذه العدة واخرج من كل مائة شاة انتهى ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة انه يجعل النصاب الاخير ثلثمائة
لا بزيادة واحدة فيكون كلامه مخالفا للقسمين وللقولين بل يجعل النصاب اربعة ويجعل الرابع ثلثمائة فيكون ذلك قولا ثالثا ونسب
في المهذب القول الثاني الى ابن حمزة ايضا **اقول** قال ابن حمزة النصاب فيها اربعة والعفو كذلك والفريضة جنس واحد وهو في كل نصاب
واحد من جنسه بخلاف الغنم في الابل لا يتغير الحكم والنصاب الاول اربعون والثانى مائة واحدى وعشرون والثالث مائتان وواحدة
والرابع ثلثمائة وواحدة فاذا زاد على ذلك تغير هذا الحكم وكان في كل مائة شاة انتهى وحصره النصب في الاربعة وان كان يوهم موافقته للقول
الثاني الا ان الظ منه وجوب اربع شياه في ثلثمائة وواحدة كما هو القول الاول فيكون جعل النصب اربعة من باب المسامحة الا انه اهمل الزايد

على الثلثمائة

على الثلثمائة وواحدة فيشمل ما فوقها الى الاربعمائة ايضا كما فعل ابن زهرة ولذا جعل في الذخيرة قوله قولا ثالثا قال وفيها قول ثالث قال
ابن زهرة في الغنية وهو ان في ثلثمائة وواحدة اربع شياه فاذا زادت على ذلك سقط هذا الاعتبار واخرج من كل مائة شاة ونقل عليه الاجماع
الفرقة والظ ان مرادهما من الزايد زيادة مائة والا فيكون قولهما قولا ثالثا ولا يخفى ايضاح هذا القول الثاني الى نهاية والده وما رايناه من تصحيحه
صريحة في الاول وكيف كان فدليل هذا القول ما رواه الشيخ عن محمد بن قيس عن ابى عبد الله ع قال ليس فيما دون الاربعين من الغنم شئ فاذا
كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى المائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلث من الغنم الى ثلثمائة
فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة **واجيب** عنها بانها ضعيفة السند لان محمد بن قيس مشترك بين اربعة احدهم ضعيف فلعله اياه
ورد بان المستفاد من كلام الشيخ والنجاشى انه البجلى بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابى نجران عن عاصم بن حميد عنه فيكون الخبر صحيحا معارضا
للرواية الاولى فلا بد من الرجوع الى الترجيح فمنهم من رجح الثاني بالسند والمتن والخارج اما الاول فلانه الصحيح والاولى حسن واما الثاني فلما في
متن الاولى مما يخالف الاصحاب في النصاب الثاني وذلك مما يضعف الحديث واما الثالث فلموافقته للاصل ويرد على الاول ان حسن الاولى
انما هو باعتبار ابرهيم بن هاشم والحق انه لا يقصر عن الصحة سيما مع ما في صحة الثانية من التامل من جهة تعيين محمد بن قيس وعلى الثاني ان مخالفة
الرواية الثانية للمعمول عنهم في النصاب الثاني انما هي على ما نقله الفاضل في المن وفاقا لبعض نسخ يب حيث قال فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها
شاتان واما على الوجه الذي اوردنا الخبر نقلا عن الكافى وعليه اورده الشيخ في الاستبصار والفاضل في كره وصاحب المنتقى ويوافقه بعض
نسخ يب فلا يلزم محذور اصلا مضافا الى انه يرد مثل ذلك على الرواية الثانية لتصريح اخرها باخبار المصدق في احد الامرين وذات العوار وهو مخالف
لما عليه الاصحاب مع ان رد جزء من الخبر لا يؤثر في الجزء الاخر مع ان مثل هذين الوجهين ليس من المرجحات الشرعية عند اهل التحقيق من الفقهاء
اما الثالث فلان الاصل ليس مرجحا حقيقة بل هو المرجح لولا الترجيح فاللازم اولا ملاحظة وجوه الترجيح ومنهم من رجح الاولى باكثرية الرواة
وفضلهم ولو في بعض المراتب وروايتهما عن امامين فان احتمال السهو من الراوى ابعد والتحقيق ان مثل ذلك ايضا لا يصلح للترجيح بل الصواب في الجواب
ان يقال ان بين الروايتين عموما وخصوصا مطلقا لان قوله في الثانية فاذا كثرت الغنم ومفهوم الغاية وهو ما تجاوز عن ثلثمائة اعم من ان يبلغ الاربعمائة
اولا والاولى مخصوصة مفصلة فيجب التخصيص بها غاية الامر ان حكم ما زاد على الثلثمائة الى الاربعمائة لا يكون مستفادا من الثانية ترك لمصلحة و
مثله ليس في الاخبار بعزيز سيما مع ظهور المصلحة وهو التقية فان عمومها موافق للعامة كما صرح به جماعة منهم المع ولف والمن وكره وغيره وجدى الفاضل
طاب ثراه وغيرهم ومنه يظهر انه لو تحقق التعارض بين الروايتين لكان الترجيح للاولى لان مخالفة العامة من المرجحات المنصوصة واما ما قيل من ان صدر
هذه الصحيحة كانت موافقة للعامة في النصاب الخامس للابل فكيف يصرح بخلافهم فيها ففيه ان اصحاب الكتب الاربعة اخذوا الروايات من كتب اصحاب الاصول
وما في كتبهم ماخوذ عن المعصوم في وقت واحد فلعلهم اخذوا اصلها في زمان يقتضى التقية دون ما بعده ثم انه قد ظهر بما ذكرنا ان في المسئلة قولين
اخرين ايضا احدهما ما يشبه عبارة المفيد هو كون نصاب الرابع ثلثمائة وان فيها يرجع الى المائة ويحمله كلام الصدوق والسيد ايضا حيث انهما قالا وفيها
ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا كثر ففي كل مائة شاة ويمكن ان يكون المراد من الكثرة بلوغ الثلثمائة بل ارادة زيادة الواحدة من الكثرة بعيد فصار القولين في
مخالفة القولين ظاهره ويوافق كلامهما الرواية الثانية فيكون هي دليلا لهم والجواب ما مر ايضا مع ما يحصل لهما من الاجمال المانع من الاستدلال لان
يكون قوله فيها فاذا كثرت الغنم محتملا الوجهين ارادة بلوغ الثلثمائة او التجاوز عنها وثانيهما ما نسبه في خيره الى ابن زهرة وهو مثله كلام ابن حمزة وهو جعل
النصاب الزايد على ثلثمائة وواحدة مطلقا لا خصوص اربعمائة وهو لو كان قولا لهما لكان مردودا بالشذوذ وعدم الدليل والله الهادى الى سواء السبيل ثم
ان ههنا سؤالا وهو انه اذا كان يجب في اربعمائة ما يجب في ثلثمائة وواحدة فاى فائدة في جعلهما نصابين **واجيب** بانها يظهر في محل الوجوب والضمان
مع التلف بعد الحول بدون تفريط فانه لو بلغت واحدة من الاربعمائة سقط من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عنها لم يسقط
ما دامت الثلثمائة وواحدة باقية واورد على ذلك بان الزكوة يتعلق بالعين فيكون الفريضة حقا شايعا في المجموع ومقتضاه توزيع التالف على
المجموع وان كان الزايد على النصاب عفوا واورده في الحدايق بانه ان اريد بالمجموع مجموع النصاب والزايد فالتعلق بعينه والاشاعة فيه ثم وان اريد بعين
النصاب فمسلم ولكن لا يلزم منه سقوط شئ ولاختلاط النصاب بالعفو وعدم تميزه منه لا يستلزم تقسيط التالف فيما كان عفوا وان كان النصاب
سابقا فيه وفيه ما لا يخفى اذ شيوع الحق في النصاب وشيوع النصاب في المجموع يستلزم شيوع الحق في المجموع ولازمه تقسيط التالف الا ترى انه لو
باع من له اربعمائة غير معين يقسط التالف على المجموع قطعا نعم لو منعنا الاشاعة مطلقا وقيل ان الواجب اخراج واحد غير معين من النصاب والعفو كما هو
الظ لم يظهر الفائدة كما يجئ بيانه في مسئلة تعلق الزكوة بالعين **البحث الثاني** فيما يتعلق بهذا الفصل من الاحكام وفيه مسائل
المسئلة الاولى من وجب عليه سن من الابل وليست عنده وعنده اعلى منها بدرجة من الدرجات المعتبرة في الفريضة دفعها واخذ من
الفقراء والمصدق شاتين او عشرين درهما ولو كان عنده الادنى منها بدرجة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما بالاجماع كما عن كره و
المن وغيرهما للصحيحة زرارة المروية في الفقيه كل من وجب عليه جذعة ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما
ومن وجبت عليه حقة ولم يكن عنده وكانت عنده جذعة دفعها واخذ من المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم يكن عنده

وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض دفعها واعطى معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واعطى معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معها شيئا ونحوها رواية محمد بن مقرن عن جده عن امير المؤمنين ع وضعف سند الاخيرة مع صحة الاولى غير ضائر مع انه بالعمل ايضا منجبر واما قول الصدوق بان التفاوت بين بنت المخاض وبنت اللبون شاة فاسناده الى الرضوي شاذ ومستندها ضعيف **فروع** أ يجزي ابن اللبون الذكر عن بنت المخاض مع عدمها وان كان ادون قيمة من غير جبر مطلقا بغير خلاف يعرف كما في خبره وغيرها وعن كره انه موضع وفاق لاخر صحيحة زرارة ورواية محمد بن مقرن المتقدمتين ولقوله في صحيح ابي بصير بعد نصاب الخامس فاذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض الى خمس وثلثين فان لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر ونحوها في رواية وهل يجزي عنها مع وجودها الاظهر لا اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص والفتوى وهو الاجزاء بشرط عدمها مع انه مقتضى مفهوم الشرط في الاخبار المتقدمة وظاهر اطلاق الفاضل في الارشاد وصريح المحكي عن التنقيح الاجزاء اختيارا واضطرارا لكونه اكبر منها سنا وفيه انه لا دليل على اعتبار الاكبرية وانما المعتبر الفريضة الشرعية او ما يقوم مقامها في الشريعة وهو ابن اللبون مع فقدها نعم لو ساوى قيمته قيمتها او زادت عليها جاز اخراجه بدلا عنها بالقيمة مع وجودها ان جوزنا اخراج القيمة مطلقا وهو امر اخر غير مفروض المسئلة ولو لم يوجدا معا تخير في ابتياع ايهما شاء كما عن ف والفاضلين بل عنهما انه موضع وفاق بين علمائنا لجواز اشتراء كل منهما بالاصل وبعد شراء ابن اللبون يكون واجدا له ولانه مع فقد بنت المخاض لم يشترط جواز ابن اللبون بوجوده بل اطلق في النص وحكي عن مالك القول بتعين شراء بنت المخاض بل عن الشهيد الثاني تحقق الخلاف فيه بين علمائنا ايضا استنادا الى انه مع عدمها لا يكون واجدا لابن اللبون فيتعين عليه ابتياع ما يلزم الذمة ولانهما استويا في العدم فلا يجزي ابن اللبون كما لو استويا في الوجود والثاني قياس مردود والاول مدفوع بعدم دليل على اشتراط وجدان ابن اللبون وعدم تعلق بنت المخاض بالذمة بعد تجويز ابن اللبون وعدمها بل يتعلق احدهما بها ويمكن ان يقال ان مقتضى مفهوم صحيحة زرارة ورواية ابن مقرن المتقدمتين اشتراط قبول ابن اللبون بوجدانه وهو وان تعارض اطلاق منطوق صحيحة ابي بصير ورواية زرارة الاان بعد الرجوع الى الاصل يكون الحكم عدم كفاية ابن اللبون الا انه يمكن ان يقال بعد شراء ابن اللبون يكون واجدا له ويخرج عن تحت المفهوم ومنه يظهر انه لو كان عنده بنت مخاض ابن لبون بعد الحول وماتت بنت المخاض يكفي ابن اللبون **قلت** لو لم يكن ابن اللبون جاز شراؤه ايضا **ب** اكتفى العلامة في كره في الخبر بشاة وعشرة دراهم وبه قطع في الثاني على ما حكي عنه لمساعدة الاعتبار له وهو ضعيف لوجوب الاقتصار فيما يخالف الاصل على المنصوص ومنه يظهر ايضا ان الخبر انما هو في صورة فقد السن المفروض لانها المنصوص عليها **ج** لو فقد السن المفروض ووجد كل من الادنى والاعلى تخير بينهما لثبوت كل منهما في النص مطلقا بعد فقد الفرض **د** قالوا الخيار في دفع الاعلى والادنى وفي الخبر بالشاتين او الدراهم الى المالك لا الى العامل و... وهو كذلك في الادنى والاعلى وفيما اذا كان المالك هو الدافع للتصريح لظهور الخبرين المتقدمين في ذلك واما لو كان العامل او الفقير هو الدافع فيشكل ذلك لان ظاهر الخبرين اثبات التخيير فيه للمصدق فهو الاظهر **هـ** مقتضى ظاهر اطلاق النص والفتاوى عدم الفرق بين ما لو كانت قيمة الواجب السوقية مساوية لقيمة المدفوع على الوجه المذكور ام زائدة عليها ام ناقصة عنها واستشكل ذلك في صورة استيعاب قيمة الماخوذ من الفقير لقيمة المدفوع اليه كما لو كانت قيمة بنت اللبون المدفوع الى الفقير عن بنت المخاض يساوي عشرين درهما التي اخذ منها بل عن المذكرة عدم الاجزاء هنا واستوجهه في ك ونفى عنه البعد في خيرة وهو كذلك لان النص وان كان مطلقا بظاهره الا انه ينصرف الى الشايع المتعارف في ذلك الزمان بل جميع الازمان فان ندرة الفرض بل فقده قرينة حالية على ارادة غير هذه الصورة فيبقى تلك باقية على تحت الاصل **و** مورد النص والفتاوى ما اذا كان التفاوت في الاسنان بدرجة واحدة فلو كان باكثر من سن لم يؤخذ بدل الفريضة مع تضاعف التقدير الشرعي بقدر تفاوت الدرجات اقتصارا فيما خالف الاصل على لزوم الفريضة بعينها مع الامكان وبدلها مع العدم وهو القيمة السوقية كائنة ما كان على مورد النص وللشيخ قول بالجواز مع تضاعف الجبران وهو المحكي عن الحلبي والفاضل في عدة من كتبه فان المساوي للمساوي مساو وفيه منع التساوي من جميع الجهات حتى في تعلق الحكم الشرعي به ومنه يظهر عدم اجزاء غير الاسنان الواردة في النص اي ما فوق الجذع مع احد الجبران بل لا يجزي من غير جبر ايضا ولا بنت المخاض عن خمس شياه بل ولا عن شاة الا بالقيمة **ز** ولو حال الحول على النصاب وهو فوق الجذع فالظاهر وجوب تحصيل الفريضة من غيره لتعلق التكليف بها فلا يجزي غيرها الا بالقيمة ولو حال الحول على نصاب وهي دون فريضة يجب تحصيل الفريضة من غيرها للامر **ح** ولو كان تفاوته مع فريضة بدرجة جاز الدفع منه مع الجبر الحكم مختص بالابل للاصل فلا يثبت في غيرها الجبر فمن عدم فريضة البقر او الغنم ووجد الادون او الاعلى يخرج الفريضة بالقيمة والله العالم **المسئلة الثانية** لا يزيد من الفريضة شيء لما بين النصابين في جميع الانعام الثلثة بلا خلاف فيه يعرف بل بالاجماع وبصريح قوله ع في صحيحة الفضلاء في زكوة الابل وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ونحوه

فيها في زكوة البقر وفيها ايضا في زكوة الغنم وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء **المسئلة الثالثة** المشهور بين الاصحاب على ما صرح به جماعة ان الواجب في الشاة التي يؤخذ في الزكوة من الغنم والابل يجب ان يكون اقله جذعا بالفتحتين من الضان وثنيا من المعز بل قيل انه لا خلاف فيه يعرف بل عن ف والغنية الاجماع عليه ونقل في الشرايع قولا بكفاية ما يسمى شاة واختاره في ك ويق ونسب في الاخير الى جملة من افاضل متاخري المتاخرين وهو الاصح لاطلاق الاخبار المتقدمة في نصب الغنم والابل الخالي عن المقيد **احتج** الاولون بالاجماع المنقول وبما رواه سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلعم وقال نهينا ان ناخذ المراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية ورواية اسحق بن عمار المتقدمة السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع حيث ان الحمل على ارادة ابتداء الحول من حين الاجذاع او انتهائه به خلاف ما ثبت من الادلة فيبقى ان يراد منه بيان ما يصلح للاخراج ويتعلق الفريضة بالعين مع وجوب حول لان الحول على المال فلا يكون مع الامرين الا وجوب شاة سنها سنة لا اقل منها ولكن لما لم يجب هذه بخصوصها في الجملة اجماعا تعين ما يقرب منها سنا ولعدم انصراف الاطلاقات بل عدم معلومية صدق الشاة على ادنى ما عليه المشهور ويرد الاول بعدم الحجية والثاني بما ولا ايضا لعدم كونه من روايات اصحابنا ولا يفيد الانجبار بالشهرة لانه انما هو في الضعيف من روايات اصحابنا الا ان يقال بكفاية روايته في الكتب الفقهية لاصحابنا من غير تصريح منه بكونه عاميا وثانيا بان الامر فيها غير معلوم فلعله بعض اصحاب الرسول ولا يجري فيه ما يجري في مضمرات رواياتنا من ان المعلوم من حال الراوي انه لا يروي الا عن المعصوم لعدم معروفية حال المصدق وثالثا بعدم الدلالة لاجمال الرواية من وجهين احدهما عدم وجوب الجذع والثنية اجماعا بل اقل ما يجزي عند المشهور والحمل على ذلك المعنى مجاز لا قرينة على تعيينه ولذا انفتح باب المجاز انشعب دائرته فيصير مجملا وثانيا انها لكونها حكاية عن واقعة لا عموم فيها ولا اطلاق فلا يعلم انه كان مصدق الابل او الغنم او كليهما فلا يعلم انه اقل الواجب من زكوة ايهما والقول بعدم الفرق غير مقبول بل الفرق موجود كيف وخص المحقق الثاني في حواشي القواعد والشرايع والارشاد على ما حكي التقدير المذكور بزكوة الابل وقال اما الغنم فلا بد من مراعاة المماثلة فيها او اعتبار القيمة هذا كله مع انها على التفصيل المشهور من كون الجذع للضان والثنية للمعز غير دالة والثالث بعدم دليل على الحمل المذكور وغاية ما يلزم مع انها على فرض الدلالة لا يثبت حكم السنة بل بنفيه والرابع بان بعد عدم وجوب ما حال عليه الحول بخصوصه اي ما جرى عليه احد عشر شهرا لا دليل على تعيين ما يقرب منها منه اصلا لا في جهة الدنو كما في الجذع ولا في جهة العلو كما في الثنية بل يجب الرجوع الى الاطلاق والخامس بانه على فرض تسليم على عدم صدق الشاة وعدم انصراف الاطلاقات الى اقل من الجذع والثنية فمقتضاه الرجوع الى الصدق العرفي وهو لا يختلف باختلاف يوم او يومين كما يختلف به صدق الجذع والثنية فيسقط اعتبارهما ويجب الرجوع الى العرف ومقتضاه كفاية ما يسمى شاة سواء كان جذعا او ثنيا ام لا نعم لما كان صدقها على السخلة وما يقرب منها سنا غير معلوم ويجب تحصيل البراءة اليقينية فالاكتفاء بالاقل من الجذع غير محصل للبراءة اليقينية بل حصولها بالجذع ايضا مشكل فاللازم اعتبار ما قطع بصدق الشاة عليه **فرع** على القول المشهور اعلم انه قد اختلف كلمات اهل اللغة في بيان سن الجذع من الضان والثنية من المعز على اقوال في الاول منها انه ما له سنة كاملة ودخل في الثانية ما ذكره في الصحاح والقاموس والمصباح المنير والنهاية الاثيرية والمجمل ومنها انه ما له ستة اشهر واما الثنية فانما هي في ولد المعز ذكره الازهري وصاحب المغرب ونقل بعضهم عن الاخير القول الاول ومنها انه ما له ستة اشهر ومنها سبعة ومنها تسعة ومنها عشرة ومنها الفرق بين المتولد بين الشابين فستة اشهر الى سبعة وبين الهرمين فثمانية الى عشرة وعلى قولين في الثاني احدهما انه ما دخل في السنة الثالثة ذكره في الصحاح والقاموس والمغرب والنهاية وثانيهما انه ما دخل في الثانية ذكره في المجمل ومنه ظهر ان المشهور فيهما بين اهل اللغة القول الاول واما الفقهاء فكلماتهم مختلفة ولعل المشهور عندهم في الفريضة الثانية القول الثاني وفي الاولى الثالث ومع هذا الاختلاف فالحكم بالتعيين مشكل واصل البراءة مع الاول واصل الاشتغال والاحتياط مع الاكثر والله الموفق **المسئلة الرابعة** قد صرح الاصحاب من غير ذكر خلاف انه لا يكفي في الفريضة المريضة من الصحاح والهرمة من الفتيات وذات العوار من السليمة بل عليه دعوى الاجماع مستفيضة بل هو اجماع حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى قوله سبحانه ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وصدق الخبيث على الاصناف الثلثة وان لم يكن معلوما لغة الا انه يراد منه الردي من كل جنس بقرينة الاخبار الواردة في شان نزول الاية كموثقة ابي بصير في قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الحديث ولا يعارضها روايته في قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم فقال كان القوم قد كسبوا مكاسب سوء في الجاهلية فلما اسلموا ارادوا ان يخرجوا من اموالهم ليتصدقوا بها فابى الله تعالى الا ان يخرجوا من الطيب ما كسبوا لجواز ان يكون صدر الاية في تاويلها الاول وذيلها ايضا بقوله ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق في صحيحي ابي بصير ومحمد بن قيس وفيه نظر لعدم صراحته في الحرمة مع ما فيه من الاستثناء المثبت لجواز الاخذ مع مشية المصدق بكسر الدال كما هو المشهور او بفتحها كما ذكره الخطابي قال وكان ابو عبيد يرويه الا ان يشاء المصدق بفتح الدال يريد صاحب الماشية واجمله في خيرة والمرجع في صدق الاصناف الى العرف ويشترط في العوار ما ثبت فيه الاجماع وحجية الاية فان مثل العرج القليل او مقطوع الاذن او القرن ونحوها لم يثبت فيه الاجماع ولم يعلم شمول الاية لان الثابت من الاخبار ليس ازيد من استعمال الخبيث في الاردء واما كل ردي ولو قليلا فغير معلوم وحيث كان المستند فيها منحصرا بالاجماع والاية فيجب الاقتصار في المنع على ما ثبت فيه الاجماع ودلت الاية

وهو ما اذا وجد فی النصاب صحیح فتی فلو کان کله مریضا مثلا لم یکلف شراء الصحیح ولعله اجماعی ایضا کما یظهر من المن وغیره فانه لا اجماع هنا ولا دلالة
للایة لان قوله منه یدل علی ان الخبیث بعض المال وکذا یظهر من قوله ولا تیمموا فان القصد الی الخبیث فی وجود غیره ایضا **المسئلة الخامسة** لو
حال علی نصاب احوال وکان یخرج فریضته من غیره تعددت الزکوة لعموم ادلة الوجوب السالم عن المعارض ولو لم یخرج من غیره اخرج عن سنة لا غیر
سواء اخرجها من النصاب او لم یخرج اصلا لنقصان ملکیة النصاب لتعلق الزکوة بالعین والظاهر اختصاص ذلک بما اذا کانت الفریضة من جنس النصاب لا غیره
کما مر وجهه وان کان المال الذی حال علیه الحول ازید من نصاب تعددت الزکوة ویجبر من الزاید حتی ینقص النصاب **المسئلة السادسة**
الضان والمعز جنس واحد وکذا البخاتی والعراب والبقر والجاموس بلا خلاف یعرف کما فی کره والمن وغیره وفی لک ان الحکم مقطوع به بین الاصحاب
ویدل علیه دخول کل من صنفین تحت جنس واحد تعلقت به الزکوة فالاول یجمعها الغنم والثانی الابل والثالث البقر فیصدق اسم الغنم والابل والبقر عرفا
فالنصاب المجتمع من کل من الصنفین یجب فیه الزکوة وهل یخرج المالک من ایهما شاء وان تفاوتت الغنم او یجب التقسیط والاخذ من کل بقسطه مطلقا او
یناط بتفاوت الغنم الاظهر الاول لصدق امتثال الخراج ما یصدق علیه اسم الفریضة وعدم ما یدل علی اعتبار القیمة والاشهر کما قیل الثانی والاحوط
الثالث وقیل الثانی وکذا اذا کان للمالک اموال متفرقة وکان له اخراج الزکوة من ایها شاء سواء تساوت القیمة او اختلفت کما مر **المسئلة السابعة**
اختلف الاصحاب فی عد الاکولة وفحل الضراب فذهب الفاضلان فی النافع والارشاد والتبصرة والشهیدان فی اللمعة وشرحه الی عدم عدهما ونقل من الحلبی
فی الاخیر ایضا لصحیحة البجلی لیس فی الاکیلة ولا فی الربی والربی التی تربی اثنین ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة وظاهر الاکثر عدهما للاطلاقات وضعف دلالة
الصحیحة لاحتمال ان یکون المراد عدم اخذها للصدقة ولاشتمالها علی الربی وشاة اللبن المعدان اتفاقا ولقرینة موثقة سماعة لا تؤخذ الاکولة والاکولة
الکبیرة من الشاة یکون فی الغنم ولا والدة ولا کبش الفحل مع ان الروایة مع صحتها غیر صالحة للحجیة لمخالفتها الشهرة ویرد الاول بکونه خلاف الظاهر جدا والثانی
بان مخالفة جزء من الحدیث للدلیل لا یوجب ترک العمل بسایر اجزائه مع ان الاتفاق المدعی غیر ثابت بل نفی بعض متاخری المتاخرین البعد عن عدم عد سایر
الاجزاء ایضا والثالث بعدم صلاحیته للقرینة لعدم التنافی بین عدم الاخذ وعدم العد والرابع بمنع الشهرة المخرجة للخبر عن الحجیة کیف واقتصر بعضهم فی
نقل القول بعد الاکولة عن الشهید الثانی فی حواشی الارشاد وابن فهد فی المحرر والموجز وقال ونقل فی الدروس قولا بالعد ایضا وبعد العمل عن الحلی و
لف والاولی رد الصحیحة بالاجمال اما فی الاکیلة فلانها مفسرة بالسمینة المعدة للاکل فی کلام بعض الفقهاء وفسرها بها فی النهایة الاثیریة ایضا وفیها وقیل
هی الخصی والهرمة والعاقر من الغنم وفی القاموس الاکولة العاقر من الشیاه تعزل للاکل کالاکیلة وفسرها فی الموثقة بالکبیرة وهی ایضا مجملة لامکان ارادة
الکبر فی السن فیوافق تفسیرها بالهرمة والکبر فی الجسم فیوافق السمینة وعلی التقدیرین یعارضها صحیحة محمد بن قیس وفیها یعد صغیرها وکبیرها واما فی
الفحل فلان اضافته الی الغنم یمکن ان یکون بمعنی اللام فیراد به فحل الضراب لانه الفحل الذی یکون للغنم وان یکون بمعنی من ح فاطلاقه یخالف الاجماع و
تقییده یوجب تخصیص الاکثر الا انه یحصل الاجمال ح فی المطلقات ایضا والعام المخصص بالمجمل لیس بحجة فی موضع الاجمال وعلی هذا فیقوی القول الاول
وهو عدم عد الصنفین بل لا یبعد عدم عد الربی بالمعنی المفسر فی الصحیح وشاة اللبن ای المعدة للبن بل سایر محتملات معنی الاولین ایضا لولا الاتفاق علی عد
ما عدا المعدة للاکل وفحل الضراب لا ان الانفاق فی غیرها ولا اقل من الشهرة العظیمة الموهنة لشمول الروایة له یمنع من العمل بها فی غیرها بل الاحوط
ترک العمل بها فیها ایضا وعد الجمیع **المسئلة الثامنة** صرح جماعة بانه لا یجوز اخذ الربی بضم الراء وتشدید الباء والالف المقصورة ولا الاکولة
ولا فحل الضراب بدون اذن المالک علی ما قطع به الاصحاب بل یظهر من بعضهم الاتفاق علیه وهو الموافق للاصل حیث انه سبحانه الشاء الله سبحانه انه لا
تخییر لغیر المالک فی اخذ شیء ولا یجوز له مزاحمته ویؤیده الموثقة المتقدمة والشهرة العظیمة بل الاجماع المنقول فلا محیص عنه وهل یجوز الاخذ مع رضا
ویجوز له نفسه دفعها عن الفریضة لا بالقیمة ام لا صرح بعضهم ومنهم الفاضل فی کره بالاول فی الجمیع بل نفی عنه فی المن وقیل بالثانی فی الربی والفحل
خاصة وذهب جدی الفاضل قدس سره الی الثانی فی الاول ای الربی والی الاول فی الثانی والثالث ولعل منشاء الخلاف الخلاف فی ان جهة المنع هل
هی کونها من کرایم الاموال ونحوه مما یتضرر به المالک او المرض وفساد اللحم والحق عدم صلاحیة شیء منها للاستناد بل المستند الموثقة وهی وان کانت
مطلقة شاملة لصورة اذن المالک وعدمه الا انها لا یثبت ازید من المرجوحیة فعلیها الفتوی ولکن یتبدل الربی بالوالدة کما هی مورد الروایة والظاهر
ان المراد من الوالدة ذات الولد المشتغلة بارضاعها وتربیتها فانها التی یستعمل فیها الوالدة وعلی هذا فیطابق الربی علی بعض تفاسیرها واما الربی
بالتفسیر المذکور فی الصحیح فلا الا من جهة صدق الوالدة علیها ایضا تنقیح اعلم انه قدم تفسیر الاکولة فی اللغة بالسمینة للاکل والمعدة له وهما التفسیران
اللذان ذکرهما الفقهاء بالخصی والهرمة والعاقر وفی الحدیث بالکبیرة واما الربی ففسرت فی الحدیث بالتی تربی الاثنین وفسرها اکثر الفقهاء بالوالدة
الی خمسة عشر یوما وقیل الی خمسین وقال الجوهری انها الشاة التی وضعت حدیثا وقال الاموی هی ما بین الولادة الی شهرین وقیل عشرین یوما
وفی النهایة الاثیریة انها التی تربی فی البیت من الغنم لاجل اللبن ثم انه یطلق الربی والاکولة فی کلام الفقهاء تارة فیما لا یوجد اخری فیما لا یعد واما
الاخبار فلم یذکر فیها الاولی فی الاول بل ذکر مقامها الوالدة والتحقیق ان المحکوم بعدم اخذه من التربی هو قریب العهد بالولادة الی خمسة عشر یوما
بل الی الخمسین سواء سمیت ربی او والدة للمسامحة فی مقام الکراهة فیکفی قول الفقیه فیه مضافا الی صدق الوالدة الواردة فی الموثقة ومن الاکولة
ایضا المعدة للاکل الظاهر الاجماع علی عد غیرهما مما قد یطلق علیه الاکولة **المسئلة التاسعة** قال جماعة انه یجزی الذکر والانثی من الشاة فی الفریضة

للاغنام

٢٢ كتاب الزكوة

للاغنام والابل سواء کان النصاب کله ذکرا او انثی او ملفقا منهما تساوت قیمتهما ام اختلفت للاطلاقات وخالف فیه فی ف فعین الاناث فی الاناث
من الغنم مطلقا وعن لف فجوز دفع الذکر اذا کان بقیمة واحدة من الاناث ووجهه تعلق الزکوة بالعین فلا بد من دفعها منها او من غیرها مع اعتبار
القیمة ورد بان الزکوة المتعلقة بالعین لیس الا مقدار ما جعله الشارع فریضة لا بعض احادها بخصوصها وهی علی ما وصلنا الینا من الشارع من جهة
الاطلاق الشاة بقول مطلق وهو یصدق علی الذکر والانثی لغة وعرفا وفیه انه نفی تعلق الزکوة بالعین بالمعنی الذی ذکره ویرجع الی ارادة تعلق
الزکوة بجنس المال وهو غیر مراد قطعا بل خلاف مقتضی ادلة تعلق الزکوة بالعین کما یاتی والحق کما یاتی تعلقها ببعض احادها بخصوصها وعلی هذا یجزی
اجزاء الذکر عن النصاب الذکر والانثی عن النصاب الانثی وکل منهما عن الملفق فیهما واما الذکر عن الانثی وبالعکس فلا یجزی الا بالقیمة لما یاتی من تعلق الزکوة
اصالة بالعین ومن هذا یظهر انه لا یجوز دفع غیر بعض احاد الفریضة فیما یتعلق بالعین الا مع اعتبار القیمة فلا بد فع غیر غنم البلد بل ولا غیر الغنم الذی
تعلقت به الزکوة لفریضة الاغنام الا بالقیمة **المسئلة العاشرة** لا یضم مال انسان الی مال غیره وان کانا فی مکان واحد بل یعتبر النصاب فی مال
کل واحد بالاجماع کما فی لک وعن فه والتذ والمن وغیرها للاصل وانتفاء الدلیل علی الضم والنبوی اذا کانت سائمة الرجل ناقصة عن اربعین فلیس فیه صدقة
وفی اخر من لم یکن له الا اربع من الابل فلیس فیها صدقة ونحوه المرتضوی المروی فی العلل قلت له مائتا درهم بین خمسة اناس او عشرة حال
علیها الحول وهی عندهم اتجب علیهم زکوتها قال لا هی بمنزلة تلک یعنی جوابه فی الحرث لیس علیهم شیء حتی یتم لکل انسان منهم مائتا درهم قلت وکذلک
فی الشاة والابل والبقر والذهب والفضة وجمیع الاموال قال نعم وضعف السند لو کان منجبر بالعمل وقد یستدل ایضا بما ورد فی جملة من المعتبرة
العامیة والخاصیة وفیها الصحیح لا یفرق بین مجتمع ولا یجمع بین متفرق بالحمل علی المجتمع والمتفرق فی الملک علی ما فهمه اصحابنا ولکن للخصم ان یرده بعدم
تعین ارادة الملک وخالف فی ذلک جمع من العامة وقالوا ان الخلطة یجمع المالین مالا واحدا سواء کان خلطة اعیان کاربعین بین شریکین او خلطة
اوصاف کالاتحاد فی المرعی والمشرب والمراح مع تمیز المالین وهو باطل لانتفاء الدلیل علیه والاستدلال بقوله لا یفرق بین مجتمع مردود بما مر **المسئلة
الحادیة عشر** لا یفرق بین مالی المالک الواحد ولو تباعد مکاناهما بالاجماع کما عن المن وکره للعموم نحو قوله فی اربعین شاة شاة فیضم الثمار فی
البلاد المتباعدة وان اختلف فی وقت الادراک اذا کانا العام واحد وان اختلف وقتهما اشهرا او شهرین او اکثر وفی التذکرة اجماع المسلمین علی ذلک ایضا
وفی خبره ان الظاهر انه لا خلاف وعلی هذا لو کان المدرک اولا نصابا اخذت منه الزکوة ثم یؤخذ من الباقی عند تعلق الوجوب به قل او کثر وان کان دون
النصاب یصبر الی ان یدرک محل الوجوب ما یکمل به نصابا فیؤخذ منه ثم من الباقی **الفصل الثانی** فی زکوة النقدین وفیه بحثان **البحث الاول**
فی شرایطها وهی امور **الاول** النصاب بلا خلاف بین علماء الاسلام ولکل منهما نصابان اما الاول للذهب فعشرون دینارا فلیس فیما نقص عنها شیء اجماعا
فتوی ونصا واذا بلغها یجب فیه الزکوة ربع العشر نصف دینار علی المشهور بین الاصحاب بل بالاجماع کما عن الغنیة وکره والسرائر وفی الاخیر اجماع المسلمین
للنصوص المستفیضة بل المتواترة کموثقة علی بن عقبة والعدة لیس فیما دون العشرین مثقالا من الذهب شیء فاذا کملت عشرین مثقالا ففیها نصف
مثقال الی اربعة وعشرین واذا کملت اربعة وعشرین ففیها ثلثة اخماس دینار الی ثمانیة وعشرین فعلی هذا الحساب کلما زاد اربعة دنانیر وموثقة
سماعة فی کل مائتی درهم خمسة دراهم من الفضة فان نقص شیء فلیس علیک زکوة ومن الذهب من کل عشرین دینارا نصف دینار فان نقص فلیس
علیک شیء وصحیحة الحسین بن بشار فی کم وضع رسول الله صلی الله علیه وآله الزکوة فقال فی کل مائتی درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زکوة فیها وفی الذهب فی
کل عشرین دینارا نصف دینار فان نقص فلا زکوة فیه وموثقة زرارة فی الذهب اذا بلغ عشرین دینارا ففیه نصف دینار ولیس فیما دون العشرین
شیء وفی الفضة اذا بلغت مائتی درهم خمسة دراهم ولیس فیما دون المائتین شیء فاذا زادت تسعة وثلثون علی المائتین فلیس فیها شیء حتی یبلغ
الاربعین ولیس فی شیء من الکسور شیء حتی یبلغ الاربعین وکذلک الدنانیر علی هذا الحساب وفی صحیحة البزنطی عما اخرج من المعدن من قلیل او کثیر هل
فیه شیء قال لیس علیه شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکوة عشرین دینارا وموثقة ابن ابی العلاء فی عشرین دینارا الی غیر ذلک من الروایات المتکثرة
کموثقتی زرارة وبکیر ورواییة زرارة وصحیحة الحلبی وحسنة محمد وغیرها والتعبیر فی البعض بالدینار وفی البعض بالمثقال لاتحادهما کما یاتی خلافا
للمحکی عن الصدوقین بل جماعة من اصحاب الحدیث کما فی المعتبر او قوم من اصحابنا کما فی ف فان النصاب الاول اربعون دینارا احتجاجا بموثقة الفضلاء
الاربعة فی الذهب فی کل اربعین مثقالا مثقال وفی الورق فی کل مائتین خمسة دراهم ولیس فی اقل من اربعین مثقالا شیء ولیس فی اقل من
مائتی درهم شیء ولیس فی النیف شیء حتی یتم اربعون فیکون فیه واحد وصحیحة زرارة رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة
وثلثون دینارا ایزکیها قال لیس علیه شیء من الزکوة فی الدراهم ولا فی الدنانیر حتی یتم اربعین والدراهم مائتی درهم ویرد ان بعدم حجیتهما
لشذوذهما مع انه علی التعارض مع ما تقدم الترجیح لما تقدم بالاشهریة روایة وفتوی والموافقة للاطلاقات کتابا وسنة بوجوب الزکوة فی الذهب
بقول مطلق خرج منه ما نقص عن العشرین دینارا بالاجماع وبقی الباقی مع ان الثانیة مرویة فی الفقیه بمتن یوافق المشهور حیث بدل فیه تسعة
وثلثون دینارا فی السؤال بتسعة عشر دینارا مع الجواب بنفی الزکوة فی الذهب فیهما حتی یتم وعلی هذا فلا یبقی حجة فی الطریق الاول واما
الثانی للذهب فاربعة دنانیر ویزید لها عشر دینار ولا یزید ما بین العشرین والاربعة الزایدة شیء بالاجماع ویدل علیه موثقتا علی بن عقبة
وزرارة المتقدمتین وروایة ابن عقبة اذا جازت الزکوة العشرین دینارا ففی کل اربعة دنانیر عشر دینار وغیرها اما النصاب الاول للفضة

فمائتا درهم فلا يجب شيء مما دونها واذا بلغ هذا المقدار وجب ربع العشر خمسة دراهم باجماع علماء الاسلام محققا ومحكيا ويدل عليه النصوص
المستفيضة من المتقدمة وغيرها والثاني اربعون درهما وفيه درهم ولا يجب شيء لما بينها وبين المائتين بالاجماع ايضا ويدل عليه من الروايات
موثقة زرارة المتقدمة وموثقة محمد الحلبي اذا زاد على المائتي درهم اربعون درهما فعليها درهم وليس فيما دون الاربعين شيء فقلت فما في تسعة
وثلثون درهما قال ليس على التسعة وثلثين درهما شيء **فائدة** الدينار قد ينسب الى المثقال الصيرفي فيعرف به وقد ينسب الى الدرهم اما على الاول
فهو ثلثة ارباع مثقال الصيرفي كما صرح به جماعة منهم صاحب الوافي والمحدث المجلسي في رسالته في الاوزان نافيا عنه الشك ووالده في حلية المتقين
وابن الاثير في نهايته وغيرهم ويشبه اطلاق الدينار عرفا على هذه الذهب المعمولة في بلاد الروم والافرنج المسماة بدو بني وباج اغلو وكل منها ثلثة ارباع
الصيرفي بل يظهر من المجمع ان الدينار في زمن الائمة ايضا كان اسما لهذين الذهبين قال في مادة الدرهم واما الدنانير فكانت تحمل الى العرب من
الروم الى ان ضرب عبد الملك بن مروان الدينار في ايامه انتهى والظ عدم التغير في مسكوكات الروم بل هي ما تحمل منها الان ايضا وهو الذهبان
المذكوران بل صرح في النهاية الاثيرية بان الدينار هو ذلك حيث قال المثقال يطلق في العرف على الدينار خاصة وهو الذهب الصنمي عن ثلثة
ارباع المثقال الصيرفي انتهى وبه صرح في المجمع في مادة النقل حيث قال فالمثقال الشرعي يكون على هذا الحساب عبارة عن الذهب الصنمي انتهى و
الذهب الصنمي هو الذهبان المذكوران حيث ان فيهما شكل الصنم فما يكون الصنم في احد طرفيه يقال له باج اغلو وما في طرفيه يسمى بدو بني اي ذو
الصنمين وبما ذكرنا يعلم ان الدينار هو الذهب الذي هو ثلثة ارباع المثقال الصيرفي وهذان الذهبان وكل منهما ايضا ثلثة ارباع ولا اقل من استعماله
في ذلك والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لم يعلم له في عرف العرب استعمال في غيره اصلا وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت ذلك في عرف الشرع
ايضا مع انه صرح جماعة منهم العلامة في النهاية والرافعي في شرح الوجيز ان الدينار لم يختلف في جاهلية ولا اسلام وقال في الحدائق لا خلاف
بين الاصحاب بل وغيرهم ايضا ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الان في جاهلية ولا اسلام صرح بذلك جماعة من علماء الطرفين انتهى وقال جدي
قدس سره في بعض ما ذكر انه لا اختلاف فيه بين العلماء ثم ان المثقال الصيرفي على ما اعتبرناه مرارا ووزناه مرارا جمعا من المدققين باعتباره
يساوي تقريبا ثلثة وتسعين حبة من حبات الشعير المتوسطات فيكون الدينار على ذلك سبعين حبة تقريبا وهو يطابق حبات الذهب الصنمي
المذكور فانا وزناه مرارا فكان سبعين حبة واما على الثاني فصرح الاصحاب منهم المحقق في يع والمع والفاضل في لمن وكره والتحرير والشهيدان في البيان وضه
وغيرهم بان الدينار درهم وثلثة اسباع درهم والدرهم نصف دينار وخمسه بل هو متفق عليه بين الاصحاب مقطوع به في كلماتهم بل كلمات اللغويين ايضا و
قال المحدث المجلسي انه مما اتفق عليه العامة والخاصة ونفى عنه الاختلاف جدي الامجد ايضا ثم الدرهم كما به صرحوا جميعا ايضا ستة دوانيق والدانق ثمان
حبات من اوسط حب الشعير ويدل عليه بعد الاتفاق المحقق والمحكي مستفيضا اصالة الاستعمال بضميمة اصالة عدم النقل ويوافق ايضا ما اعتبرناه
من تطابق الدينار بالحبات فان مقتضاه كون الدرهم ثمانية واربعين حبة تقريبا كما صرحوا به ومن ذلك يعلم قدر الدرهم بالنسبة الى الدينار وايضا كذلك
بالنسبة الى المثاقيل الصيرفية المتعارفة الان في اكثر البلاد التي كل واحد منها ثلثة وتسعون حبة تقريبا ويعلم ان كل درهم نصف مثقال صيرفي وربع
عشره واما في بعض الاخبار الضعيفة مما يدل على ان الدرهم ستة دوانيق والدانق اثنى عشر حبة فهو مخالف لتصريح الجميع بل للاعتبار الصحيح فهو
بالشذوذ مردود ومنه يعلم ايضا ما في مجمع البحرين من ان المثقال الشرعي ستون حبة من حبات الشعير فانه يلزمه ان يكون الدرهم اثنين واربعين حبة
وهو مخالف لتصريح الاصحاب والاعتبار ثم بعد ما ذكرنا نعلم ان النصاب الاول للذهب خمسة عشر مثقالا بالمثقال الصيرفي والثاني ثلثة مثاقيل والنصاب
الاول للفضة مائة وخمسة مثقال والثاني واحد وعشرون والله اعلم **فرعان أ** المراد ببلوغ عشرين دينارا او مائتي درهم بلوغ وزنهما ولا
يشترط ان يكون ما يسمى دينارا او درهما او يكون بهذا العدد الخاص للاجماع كما صرح به في موثقة علي بن عقبة السابقة حيث قال فاذا كملت عشرين
مثقالا ففيها نصف مثقال وفي صحيحة ابن ابي عمير ما اقل ما يكون فيه الزكوة قال مائتا درهم وعدلها من الذهب فان المراد بالعدل في الفقيه حيث
ان قيمة مثقال من الذهب في هذه الازمان عشرة كما صرحوا به ويدل عليه الاستقراء في موارد الاحكام ايضا وفي صحيحة محمد الذهب كم فيه من الزكوة قال
اذا بلغ قيمة مائتي درهم فعليه الزكوة مع كون الدراهم اسما لنقد خاص غير معلوم ويشعر باعتبار الوزن ايضا التعبير بمثل قوله اذا بلغ واذا كان اقل او نقص
ونحو ذلك فلا يشترط **ب** لو نقص عن النصاب ولو بقليل لا يجب الزكوة ولو اختلفت الموازين فنقص في بعضها دون بعض فعن ف علم وجوب الزكوة
وعن المع والمن والتحرير وكره والنهاية وللك الوجوب ان كان الاختلاف بما جرت به العادة والنقص مما يتسامح به في ذلك الوزن وهو قوي لانه علق وجوب
الزكوة ببلوغ النصاب فاذا بلغ باحد الموازين يصدق البلوغ فوجب ولا يضر الاختلاف اليسير في بعض اخر لانه مما جرت به العادة ومثل ذلك لا ينفي
الصدق العرفي كما لا يخفى ولبناء كلام الشارع على طريقة المحاورات فيبتني النصاب على الاوزان المعتبرة في المعاملات ومثل ذلك مما يتسامح به فيها
على ان غاية تحقق الاوزان اعتبارها باوساط الشعير وشبهه في اختلافها **الثاني** كونهما منقوشين بسكة المعاملة الخاصة سواء كان النقش بكتابة
حروف وكلمات او بنقش صور وغيرها بلا خلاف فيه بين علمائنا بل في الانتصار والخلاف وغيرها اجماعهم عليه وهو الدليل عليه مضافا الى ان
عموما وجوب الزكوة في الذهب والفضة وان اقتضت وجوبها فيهما مطلقا الا ان النصوص المستفيضة بل المتواترة النافية للزكوة عن الحلي والسبائك و
النقار والتبر اخرجت هذه الامور التي هي العمدة في غير المسكوكات والباقي وان كان ايضا اعم من المدعى الا انه خرج غير المنقوش بخبر علي بن يقطين المنجبر

لوكان

لوكان بالعمل وفيه وما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش وذلك وان كان ايضا اعم من المدعى في الجملة لعدم
اختصاص النقش بسكة المعاملة وبموثقة جميل ليس في التبر زكوة انما هي على الدنانير والدراهم والتبر ما كان من الذهب غير مضروب على ما ذكره الجوهري
وصاحب المغرب فخرج جميع غير الدنانير والدراهم وبقيتا الزكوة واجبة فيهما وهي وان اقتضت اختصاص الزكوة بالدنانير والدراهم اللذين هما اسمان
لمسكوك بوزن خاص اما مطلقا او بسكة خاصة ايضا كما مر في الدينار الا ان الاجماع اقتضى التعدي الى كل مسكوك بسكة المعاملة باي سكة واي
وزن كان ولما كان التعدي بالاجماع يجب الاقتصار على ما ثبت فيه فلا يجب في سكة لم يقع المعاملة عليها بين الناس كمن نقش ذهبا او فضة باسمه ولم
يكن من شانه ذلك ولم يقبل سكته والحاصل انه يشترط وقوع المعاملة بنحو هذه السكة لا صلاحيتها لها بان يصير الناقش ممن يقبل سكته ولا انما
انمحت سكته بكثرة الاستعمال بحيث لم يبق فيه نقش اصلا ولا يفيد الاستصحاب لعدم صدق الدينار والدرهم وان تعومل به ولا بغير المنقوش من
السبائك وان جرت به المعاملة نعم لا يتعين التعامل بها في جميع البلدان اجماعا بل يكفي جريانه في بعض الاصقاع ويدل عليه ايضا رواية زيد الصائغ
اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرايت فيها دراهم يعمل ثلث فضة وثلث مس وثلث رصاص وكانت تجوز عندهم وكنت اعملها وانفقها
فقال ابو عبد الله ع لا باس بذلك اذا كانت تجوز عندهم فقلت ارايت ان حال عليها الحول وعندي منها ما يجب فيه الزكوة ازكيها قال نعم انما هو مالك
قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول ازكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه
الزكوة فزك ما كان لك فيها من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبث قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا اني اعلم ان فيها ما يجب فيه
الزكوة قال فاسبكها حتى يخلص الفضة ويحرق الخبث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة وهل يشترط فعلية المعاملة ولو في بعض البلدان
اولا بل يكفي السكة ولو هجرت المعاملة بها في بعض الازمان مطلقا نص الفاضلان والشهيدان على الثاني بل قيل لا اعرف فيه خلافا وهو كذلك لا
لما قيل من دلالة رواية الصائغ المتقدمة لعدم دلالة فيها اصلا بل لاطلاق الدنانير والدراهم الشامل لما هجرت المعاملة به ايضا الموافق لاطلاق ما
دل على ثبوت الزكوة في النقد المنقوش واطلاق ما دل على ثبوتها في الذهب والفضة مطلقا خرج ما علم خروجه ونفى غيره **الثالث** حولان الحول
عليه باجماع العلماء والمستفيضة من النصوص والمراد بالحول ما تقدم من دخول الثاني عشر كما مر مفصلا **البحث الثاني** فيما يتعلق بذلك
الباب من الاحكام وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا يجب الزكوة في الحلي محللا كان او محرما ولا في السبائك والنقار والتبر اذا لم يقصد بها
الفرار من الزكوة باجماعنا المحقق والمحكي واخبارنا المستفيضة في جميع ما ذكر وعلى الحق اذا قصد الفرار ايضا وخالف الجمهور في الحلي المحرم كما
فيه وجماعة فيما اذا قصد الفرار ومر الكلام فيه وعن الشيخ استحباب الزكوة في المحرم ولم نقف على ماخذه نعم يستحب زكوة الحلي باعارته للمؤمن اذا استعاره
لرواية دلت عليه **الثانية** لا فرق بين ردي كل من النقدين وجيده بمعنى انه يعد الكل جنسا واحدا مع تساويهما في الجنسية وان اختلف في
الرغبة والجودة لعموم ما دل على وجوب الزكوة في المقدار المعين من الذهب والفضة فانه يشمل الجيد والردي والمختلف القيمة وغيرها ثم ان تطوع
المالك باخراج الجيد للفريضة فلا كلام وان ماكس فهل يجب عليه التقسيط كما في يع ومثله للتعلق بالعين وقوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون او
يجوز له اخراج الادون كما عن الشيخ واختاره جمع من المتاخرين لحصول الامتثال بما يصدق عليه الاسم وهو الاظهر لما ذكر وعدم منافاته للتعلق بالعين
وعدم دلالة الاية لان اطلاق الخبيث على الردي مجاز وارادة مطلق الردي منه حتى يصدق على مثل ذلك غير معلوم واولى بالجواز اخراج الادنى
بالقيمة ولو اخرج من الاعلى بقدر قيمة الادون مثل ان يخرج نصف دينار جيد عن دينار ادون فالمش كما قيل عدم الجواز لان الواجب عليه ه
دينار فلا يجزي الناقص عنه واحتمل في كره الاجزاء ومال اليه في تق بل نفى الاشكال عنه على القول بعدم وجوب التقسيط اذ متى جاز اخذ دينار
من النصاب نفسه وجاز اخراج القيمة يلزمه جواز ذلك وهو حسن الا انه يمكن ان يق بعد ثبوت جواز دفع القيمة من ادلته حتى من نفس النصاب مل
يظهر منه الخدش في جواز دفعها من جنس النصاب ايضا من غير ما تعلق به الزكوة فالاجود المشهور **الثالثة** لا زكوة في المغشوش من الذهب و
الفضة مع غيرهما ما لم يبلغ الصافي نصابا فاذا بلغ وجب فيما بلغ خاصة بلا خلاف فيه بين اصحابنا كما قيل بل قيل انه يفهم من ف والمن ايضا وفي تق
اتفاق الاصحاب عليه ويدل على الاول عموم الادلة الدالة على نفيها عما لم يبلغ منهما نصابا وعلى الثاني ثبوتها فيما بلغ منهما مضافا الى الحكمين المروية
الصائغ المتقدمة ومما ذكرنا يظهر انه لو كان معه دراهم مغشوشة بذهب او دنانير مغشوشة بفضة وبلغ كل منهما نصابا وجب عليه الزكوة في كل
منهما **فرعان أ** لو شك في بلوغ الصافي من المغشوش من احد النقدين وغيرهما نصابا لا يجب عليه زكوة للاصل والمناقشة فيه بان مقتضى الادلة
وجوب الزكوة في النصاب وهو اسم لما كان نصابا في نفس الامر من غير مدخلية للعلم به في مفهومه فيجب تحصيل العلم والتفحص عن ثبوته وعدمه ولو بالسبك
المقدمة مردودة بان الالفاظ وان كانت اسما للمعاني النفس الامرية الا انه يقيد في مقام التكاليف بالعلم كما بيناه في محله وتوقف اجراء الاصل على الفحص
انما هو في الاحكام دون الموضوعات ووجوب المقدمة بعد ثبوت وجوب ذي المقدمة وان تيقن البلوغ وعلم قدره اخرج الزكوة منه بقدره نقدا
خالصا او اخرج ربع عشر المجموع اذ به يتحقق اخراج ربع عشر الصافي اذا لم يعلم تساوي قدر الغش في الكل او اخرج من الخالصة او المغشوشة ما يحصل
معه اليقين بالبراءة وان ماكس وجب عليه تصفيتها وسبكها لا لما قيل من وجوب تحصيل البراءة اليقينية وهو موقوف بالسبك لان الاول
منه تحصيل البراءة اليقينية عما علم الشغل به يقينا ولم يعلم الشغل بالازيد من فريضة القدر المتيقن وجوده من الخالص فيعمل في الزائد باصل ه

الا انه خرج غير المسكوك بسكة المعاملة

دراهم

البراءة وما قيل من عدم جريانه الا فيما لم يثبت فيه تكليف اصلا اما ما ثبت فيه مجملا فلا بد فيه من تحصيل البراءة اليقينية عملا بالاستصحاب مردود بمنع عدم الجريان كيف مع ان الاذن بما لم يثبت فيه تكليف اصلا والمجمل الواجب فيه تحصيل البراءة اليقينية هو ما لم يكن فيه قدر مشترك و الاستصحاب لا يفيد لان ما علم به الشغل اوفى به وما لم يعلم كيف يستصحب واستصحاب اصل الشغل مع العلم بمتعلقه المعلوم وزواله لا وجه له بل للامر بالشك فى رواية الصايغ السابقة خلافا للمحكى عن الفاضلين وجماعة فاستوجهوا الاكتفاء بما علم اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه عملا باصل البراءة فيه انه لا يتم لولا الرواية بل لو كان المغشوش من النقدين معا وشك فى بلوغ كل منهما النصاب يعمل فيهما بالاصل ولو تيقن بلوغ احدهما معينا وشك فى الاخر يعمل فيه خاصة بالاصل ولو يعلم البالغ وجب تحصيل البراءة اليقينية باخراج الاعلى قيمة او بيع عشر المجموع اذ الشك لاستصحاب الشغل وفقد القدر المشترك وكذا لو علم بلوغ كل منهما ولم يعلم قدر كل واحد ولا يجوز له العمل بالاصل فى واحد منهما لاستلزامه مخالفة الاصل الاخر وحصول التعارض **الرابعة** من خلف لعياله نفقة سنة او سنتين او اكثر وبلغت النصاب وحال عليها الحول فلو كان حاضرا وجبت عليه زكوتها بلا خلاف فتوى ونصا وكما لا خلاف فى عدم الوجوب لو كان غايبا ولم يتمكن من التصرف فيها واخذها متى رام ولو كان غايبا قادرا على اخذها متى شاء ففيه قولان سقوط الزكوة وهو عن الشيخين والفاضلين وغيرهما بل ادعى عليه جماعة الشهرة لعموما سقوط الزكوة عن المال الغايب او ما ليس فى يد المالك او عنده كالروايات العشر من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها المتقدمة فى مسئلة اشتراط التمكن من التصرف وغيرها وخصوص موثقتى ابى بصير واسحق ومرسلة ابن ابى عمير الواردة فى نفقة العيال المتقدمة فيها ايضا وجوبها وهو للسراير وربما يحكى عن جماعة اما القصور سند الروايات الثلث الواردة فى النفقة فلا تصلح مخصصة لعموما وجوب الزكوة كما فى ك او لاجل معارضة روايات السقوط باطلاق ما دل على وجوب الزكوة مع التمكن من التصرف وعلى مع عدمه بالعموم والخصوص من وجه ورجحان الاخير بالاكثرية والشهرة القطعية كما قيل ولكن يرد على الاول ان قصور السند مع وجود الخبر فى الاصول المعتبرة سيما الكتب الاربعة غير ضاير ولو سلم فانما هو مع عدم الجابر وما مر من الشهرة المحكية كاف فى الجبر مع ان القصور ممنوع لكون اثنين منها من الموثقات وواحدة من مراسيل ابن ابى عمير المجمع على تصحيح ما يصح عنه والمحكوم بكون مراسيله فى حكم المسانيد هذا مع عدم انحصار الدال بهذه الثلث بل يدل عليه جميع الروايات العشر المذكورة ايضا وعلى الثانى منع الرجحان بما ذكر لان ما يدل على وجوب الزكوة فى المال الغايب الذى يقدر على اخذه منحصر بموثقة زرارة وروايتى عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة فى المسئلة المذكورة بل فى الاولى منها القصور وشمول الامر لغير الدين والشهرة المفيدة انما هى التى كانت فى المورد وهى مع الاول فالظاهر عدم الترجيح من هاتين الجهتين ولا من جهة اخرى مقبولة ولازمه تعارضهما ودفع اليد عنهما البطلان التخيير الذى هو المرجع عند عدم الترجيح بالاجماع فيبقى عموما سقوط الزكوة عن مطلق المال الغايب وما ليس فى يده ولا عنده سالمة عن المعارض ومنه يظهر ان الترجيح للاول فهو الاقوى والمعول **الخامسة** لا يجب الزكوة حتى يبلغ كل جنس نصابا ولو قصر جنس مما يجب فيه الزكوة لم يجبر بجنس اخر منه بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا ويدل عليه مع الاجماع الاصل وكل ما دل على نفى الزكوة فى كل جنس اذا لم يبلغ نصابا وخصوص صحيحة زرارة واما رواية اسحق بن عمار الظاهرة فى جبر الذهب بالفضة بالاخر فشاذة مردودة ومع ذلك على التقية محمولة لموافقتها طائفة من العامة ويحتمل حملها على من جعل ماله اجناسا مختلفة فرارا من الزكوة فيستحب فيه الزكوة بل يشهد له رواية اخرى لاسحق بن عمار ايضا ولا دلالة فى الاولى على الاذن بعد الاستحباب الذى هو الحكم عند الفرار مع احتمالها المحامل الاخرى ايضا والله يعلم

الفصل الثالث فى زكوة الغلات الاربع وفيه بحثان **البحث الاول** فيما يشترط به وجوبها اعلم انه يشترط فى وجوبها عليها شرطان **الاول** النصاب باتفاق الاصحاب كما انهم وفى المنتهى لا نعلم فيه خلافا الا عن مجاهد وابى حنيفة فانهما اوجباها فى قليلها و كثيرها فهو الدليل عليه مضافا الى النصوص ففى صحيحة سعد عن اقل ما يجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق النبى فقلت فكم الوسق فقال ستون صاعا وصحيحة محمد عن التمر والزبيب ما اقل ما يجب فيه الزكوة قال خمسة اوساق وصحيحة سليمان ليس فى النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا وقريبة منها موثقة ابى بصير وابن شهاب وصحيحة زرارة وابن بكير واما ما انبتت الارض من شئ من الاشياء فليس فيه زكوة الا فى اربعة اشياء البر والشعير والتمر والزبيب ليس فى شئ من هذه الاربعة اشياء شئ حتى يبلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا وهو ثلثمائة صاع بصاع النبى فان كان من كل صنف خمسة اوساق غير شئ وان قل فليس فيه شئ وان نقص البر والشعير والتمر والزبيب ونقص من خمسة اوساق صاع او نقص صاع فليس فيه شئ الحديث ومرسلة ابن بكير فى زكوة الحنطة والشعير والتمر والزبيب ليس فيما دون الخمسة اوساق زكوة فاذا بلغت خمسة اوساق وجبت فيها الزكوة والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع بصاع النبى الى غير ذلك واما رواية اسحق بن عمار عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر العشر مما سقت السماء ونصف العشر مما سقى بالسوانى فقلت ليس عن هذا اسالك انما اسالك عما خرج منه قليلا كان او كثيرا الحد يزكى ما خرج منه فقال يزكى ما خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد ومن كل عشرة نصف واحد الحديث فحملها فى التهذيب على القليل والكثير على ما زاد على الخمسة اوساق او على الاستحباب والاولى مقتضى حمل العام على الخاص والثانى وافق للجملة الخبرية ويمكن الحمل على التقية ايضا ولولا ما ذكر لوجب

طرحها لشذوذها من وجهين والله يعلم ثم حد النصاب خمسة اوساق بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا فى الناصريات والغنية والمنتهى وغيرها ويدل عليه مع الاجماع اكثر النصوص المتقدمة واما صحيحة الحلبى فى كم يجب الزكوة من الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فى ستين صاعا ورواية ابن سنان عن الزكوة فى كم يجب فى الحنطة والشعير فقال فى وسق ورواية ابى بصير لا يكون فى الحب ولا فى النخل ولا فى العنب زكوة حتى يبلغ وسقين والوسق ستون صاعا فيحمل اما على شدة الاستحباب بقرينة ما مر او يترك لمخالفتها الاجماع والصحاح المتكثرة والوسق ستون صاعا كما فى المعتبر والمنتهى وكثير من النصوص المتقدمة من غير معارض به ناطقة فهذه ثلثمائة صاع والصاع قد رفى الاخبار وكلام الاصحاب بالامداد والارطال والدراهم اما الاول فهو اربعة امداد باتفاق علمائنا كما عن ف والغنية والمعتبر والمنتهى وكره له وصحيحة ابن سنان الواردة فى قدر الفطرة وفيها الصاع اربعة امداد ونحوها فى صحيحة الحلبى الواردة فى الفطرة ايضا وصحيحة زرارة وفيها والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال والوسق ستون صاعا والصاع اربعة امداد والمد مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف ويدل عليه ايضا رواية الهمدانى الاتية واما رواية المروزى الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبى خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم وزن ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتى شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره فلا يصلح لمعارضة ما مر لاكثريته عددا الموجبة لاشهريته رواية وهى من المرجحات المنصوصة ولا صحيته سندا وهى ايضا من المرجحات ولموافقته لعمل الاصحاب ومخالفتها بل فى الحدائق ظاهر الاصحاب الاتفاق على طرح هذا الخبر وقد يوجه بان الصاع مكيال معين ومن البديهيات ان الاجسام المختلفة يختلف قدرها بالنسبة الى مكيال معين ولا يمكن ان يكون الصاع من الماء موافقا للصاع من الحنطة والشعير وشبههما فيكون الصاع من الماء كما هو مورد الرواية الاخيرة اثقل من الصاع من الطعام كما هو مورد الصحاح والروايتين السابقة ولذا فرق الصدوق فى معانى الاخبار بين صاع الماء وصاع الطعام **اقول** هذا التوجيه كان حسنا لولا ان المد ايضا كالصاع مكيال معين ولكن الظاهر كما صرح به فى الحدائق نافلا عن بعض مشايخه ان كلا من المد والرطل والصاع مكيال معين فلا يختلف هذا مع ان صحيحة زرارة المتقدمة واردة فى صاع الماء ايضا ومنه يظهر ما فى التوجيه ويحتمل الاختلاف على تعدد الصاع للنبى ص فان كلا من صحيحة زرارة ورواية المروزى واردة فى صاع غسل النبى ص فتامل ثم انه قد ظهر مما ذكر ان النصاب الف ومائتا مد واما الثانى فهو ستة ارطال بالمدنى وتسعة بالبغدادى بلا خلاف بل بالاجماع كما عن الانتصار والناصريات والغنية لرواية على بن بلال كم الفطرة وكم يدفع قال فكتب ستة ارطال من تمر بالمدنى وذلك تسعة ارطال بالعراقى فان قدر الفطرة صاع ويدل عليه ايضا صحيحة ايوب بن نوح المتضمنة لان سال الراوى عن كل راس من عياله درهما قيمة تسعة ارطال وتقرير المعصوم اياه ورواية الهمدانى وفيها الصاع ستة ارطال بالمدنى وتسعة بالعراقى واخبرنى انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة واما ما فسر الصاع بستة ارطال فمحمول على المدنى لوجوب حمل المجمل على المبين ويدل عليه رواية اخرى للهمدانى الاتية واما موثقة سماعة وكان الصاع على عهده خمسة ارطال وكان المد قدر رطل وثلث اواق فمع شذوذها غير منضبطة لاختلاف النسخ فيها لان فى الاستبصار امداد مكان خمسة ارطال وهو المناسب لتقدير المد بعده اما تضمنته رواية الهمدانى المتقدمة وفيها وان عبر عن الدرهم بالوزنة ولكنه قد روى هذا الخبر فى عيون الاخبار وذكر الدرهم موضع الوزنة وعلى هذا فيكون النصاب ثلثمائة الاف وواحدة وخمسون الف درهم ويكون على التقدير الاول الفا ومائتا مد وعلى الثانى الفين وسبعمائة رطل بالعراقى ومرجع الثلثة واحد وذلك لان المد رطلان وربع بالعراقى والرطل مائة وثلثون درهما اما الاول فظهر وجهه مما مر من تقدير الصاع باربعة امداد وتسعة ارطال وعليه الاجماع عن ف والغنية وعن البزنطى انه رطل وربع واستدل له بموثقة سماعة المتقدمة وهى لا يلايمه ان فسر الاوقية باربعين درهما كما ذكره الجوهرى بعشرة مثاقيل وخمسة اسباع درهم كما عند الاطباء فيكون الرواية مردودة بمخالفة الاجماع او يحمل المد او الرطل فيها على مكيال بعض البلاد الغير الشايعة اليوم نعم ان فسرنا الاوقية بسبعة مثاقيل التى هى عشرة دراهم كما فى العين يقرب من ربع الرطل والعين يطابق قول البزنطى تقريبا وعلى هذا يمكن حمل الرطل فى الموثقة على المكى الذى هو ضعف العراقى فيوافق المشهور تقريبا ايضا ومنه يظهر امكان تطبيق قول البزنطى على المشهور بحمله على المكى ومن ذلك يظهر ان الفا ومائتى مد يكون الفين وسبعمائة رطل بالعراقى واما الثانى وهو كون كل رطل عراقى مائة وثلثون درهما فهو مما ذهب اليه الاكثر ومنهم الصدوق والشيخان ويدل عليه رواية الهمدانى المتقدمة لان الحاصل من ضرب التسعة التى هى عدد ارطال الصاع بالعراقى فى ثلثة وثلثين الف ومائة وسبعون ويدل عليه ايضا رواية اخرى للهمدانى وفيها بعد ان كتب ان الفطرة صاع الى ان قال يدفع وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما يكون الفطرة الفا ومائة وسبعين درهما خلافا للتحرير وموضع من المنتهى فوزنه مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم ولم اعثر على مستنده واما رواية المروزى المتقدمة للمد بمائتين وثمانين درهما فهى لا يوافق شيئا من القولين فيكون مخالفة للاجماع مردودة بالشذوذ ثم حاصل ضرب الالفين وسبعمائة فى مائة وثلثين هو ثلثمائة الاف وواحد وخمسون الفا وهى بعينه عدد دراهم الصاع وظهر رجوع التقادير الثلثة الى واحد وان دراهم النصاب ثلثمائة الاف وواحد وخمسون الف درهما العدد المذكور من المثاقيل الصيرفية ولكون كل من تبريزى بالوزن المتعارف فى بلادنا هذه وما يقربها فى هذه الازمنة وهى سنة الف ومائتان وسبعة وثلثون من الهجرة ستمائة واربعين مثقالا صيرفيا يكون النصاب بالمن التبريزى مائتين وسبعة وثمانين منا ونصف من وثمانين وخمسة وسبعين مثقالا صيرفيا وبعبارة اخرى مائتين وثمانية منا الا خمسة واربعين مثقالا ولما كان المن الشاهى المتعارف فى بلادنا ... وثمانين

هذه الازمان ضعف التبريزي يكون النصاب مائة واربعة واربعين منا شاهيا الا خمسة واربعين مثقالا وكان المن التبريزي في الازمنة السابقة
علينا ستمائة مثقال والشاهي الذي ضعفه الف ومائتي مثقال وهو المشهور بالمن الشاهي العباسي سمي باسم الشاه عباس الصفوي ويكون
النصاب عليه بالمن الشاهي مائة وثلث وخمسين منا ونصف من وخمسة وسبعين مثقالا واولى هذا بنظر كلام جدك قدس سره ومن حذا حذوه حيث قال ان
الاحتياط في نحو هذه الاعصار وهي سنة الف ومائة واثنين من الهجرة ان يعتبر النصاب بالمن المتعارف فيه ان يجعل ثلثمائة من بالمن التبريزي **فروع**
أ قال في المن لو بلغت الغلة النصاب بالكيل والوزن معا وجبت الزكوة قطعا وكذا لو بلغت بالوزن دون الكيل ولو بلغت بالكيل دون الوزن كالشعير
فانه اخف من الحنطة مثلا لم يجب الزكوة على الاقوى **اقول** البلوغ بالوزن دون الكيل يتصور بان يضع وعاء يسع الفا ومائة وسبعين درهما من
الشعير فهو صاع ولكنه يسع من الحنطة اكثر من ذلك قطعا فيكون نصاب الحنطة بالوزن اقل من ثلثمائة صاع ولو ببعض الصاع ثم **اقول** ان ما ذكره
عندي محل نظر وان تبعه جمع ممن عنه تأخر وبيان ذلك ان المعلوم بنقل الاصحاب وتصريح اهل اللغة بل بالاخبار ان الصاع اسم لمكيال معين كانوا يكيلون
به الغلات وغيرها ومن البديهيات ان الوعاء والمكيال الذي يسع الالف ونحوه اذا قدر بالدراهم والمثاقيل لا يمكن ارادة التحقيقية لان الاختلاف بنحو
الدرهم والمثقال بديهي محسوس فقد يزيد بدرهم وقد ينقص نعم لو كان الصاع اسما لالف ومائة وسبعين درهما لا للمكيال لتم ما ذكره ولكنه
ليس كذلك فالمراد ان الصاع بهذا الوزن تقريبا كما يتعارف في هذه الازمنة في مكيال يسمى في بعض بلادنا بالكيلة وكل احد يقول انه من تبريزي
والمن ستمائة مثقال واربعون مع انهم يكيلون به وقد يزيد بمثاقيل وقد ينقص ولو باع احد مائة كيلة حنطة وكالها المشتري فوزنها وكان تسعا
وتسعون منا لا يحكم بالتسلط على مطالبته من اخر وعلى هذا فنقول لو صنع صاع يسع الفا ومائة وسبعين درهما عرفا فبلغ النصاب بهذا المقدار بالكيل
من بلوغ ثلثمائة صاع فلم لا يجب فيه الزكوة مع التصريح بالوجوب في النصوص سواء بلغ بالوزن التحقيقي ذلك ولم يبلغ او جهل الحال اذ المراد بالوزن
التقريبي وقد بلغ ولو بلغ الوزن بالوزن التحقيقي ولم يعلم بلوغ الكيل او كيل وعلم عدم البلوغ فمقتضى القاعدة عدم الوجوب كما صرح به في صحيحة
زرارة وابن بكير المتقدمة الا ان الظ الاجماع على اعتبار الوزن ايضا ويدل عليه ان الظ ان كل من تعلق حكما على مكيال له وزن تقريبي يعتبر ذلك
الوزن تحقيقا ايضا فالحق اعتبار كل من الكيل والوزن وحده ايضا ومما ذكرنا ظهر ما في كلام لك حيث قال بعد نقل ما سبق عن المن ومرجعه الى اعتبار
الوزن خاصة وهو كذلك اذ التقدير الشرعي انما وقع به لا بالكيل ومع ذلك فهذا البحث لا جدوى له في هذا الزمان اذ لا سبيل الى معرفة قدر الصاع
الا بالوزن انتهى وفيه منع وقوع تقدير النصاب شرعا بالوزن بل قدر بثلثمائة صاع وهي الكيل غاية الامر تقدير الكيل في مقام اخر بوزن معين و
المراد انه كذلك تقريبا ما ذلك واما منع الجدوى لما ذكره فظاهر لان بعد معرفة الصاع بالوزن تقريبا يحصل مكيال الصاع ايضا ثم انه لما ورد في سائر
الاخبار ان الصاع يسع الفا ومائة وسبعين درهما ولم يقيده بالماء او الحنطة ومن الظاهر اختلاف سعة هذه الاشياء فنقول المراد ان الصاع من كل
شئ ما يسع ذلك المقدار منه فيختلف الصيعان ضيقا وسعة **ب** قال في المن هذا التقدير تحقيق لا تقريب فلو نقص عن المقدار المذكور ولو
قليلا فلا زكوة وصرح به جماعة اخرى منهم الفاضل في كره والمن ايضا بل عنهما الاشعار بعدم الخلاف فيه لصحيحة زرارة وابن بكير المتقدمة وفي كره
عن بعض العامة قولا بان هذا التقدير تقريب فيجب الزكوة لو نقص قليلا لان الوسق في اللغة الحمل وهو يزيد وينقص ثم رده بانا اعتبرنا التقدير
الشرعي دون اللغوي **اقول** ان اريد ان عدد الصاع تحقيقي ولا يكفي ثلثمائة تقريبا فهو كذلك ان اعتبر الكيل ويصرح به في الصحيحة وكذلك ان
اريد تحقيقية الوزن ان اعتبر بالوزن للاصل وان اريد ان وزن الصاع لا يختلف ابدا بل هو واحد حقيقة دائما فهو ليس كذلك وظهر وجهه من الفرع
السابق اذ لو اعتبر الكيل يتحقق التقريب في الوزن **ج** عن كره والمن الاجماع على ان النصاب المعتبر انما يعتبر وقت جفاف التمر ويبس العنب والغلة فلو
كان الرطب او العنب او الغلة نصابا ولو جف تمرا او زبيبا او حنطة او شعيرا نقص فلا زكوة وان كان وقت تعلق الوجوب نصابا ويدل عليه صحيحا سعد
والحلبي المتقدمتان في صدر الفصل وما دل من المستفيضة على نفي الزكوة عن الاقل من النصاب من التمر والزبيب فانه يشمل لو كان الاقل نصابا
حال الرطوبة ويتعدى الحكم الى الحنطة والشعير بعدم القول بالفصل مع ان المفهوم المتبادر من تعلق حكم على وزن معين من الغلة انما هو ذلك
الوزن عند التصفية التي هي بعد الجفاف لا غيره وما يؤكل من الرطب والعنب رطبا ولا يجف مثله يجب فيه الزكوة اذا بلغ تمره او زبيبه النصاب وان كان
نقل كثير على القول بوجوب الزكوة في الرطب والعنب **د** لا تقدير فيما زاد على النصاب بل يجب في الزائد الزكوة وان قل بلا خلاف نصا وفتوى وفي المن
انه لا خلاف فيه بين العلماء ويدل عليه مع الاجماع المحقق الاصل ورواية اسحق بن عمار المتقدمة وغيرهما **الشرط الثاني** ان يملكها قبل بلوغها
حدا يجب عليها الزكوة اي قبل صدق الحنطة والشعير والتمر والزبيب باقيا الى وقت تعلق الوجوب بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا فلو
ملكها قبل وقت تعلق الوجوب باقيا الى وقته فللجميع عموما تعلق الزكوة بالاجناس الاربعة واطلاقاتها فاول وقت يصدق عليها الاسم
وهي في ملكه يتعلق بها الزكوة ويشترك فيها الفقراء للعمومات والاطلاقات واما الثاني وهو عدم الوجوب لو ملكها بعد زمان تعلق الوجوب فلعدم
تعلقه بمال واحد في عام واحد وذلك فقد تعلقت الزكوة في يده وزمان تعلق الوجوب قبل الانتقال الى الثاني فالمنتقل اليه لا يجب فيه زكوة نعم
لو انتقل جميع الزرع بعد زمان الوجوب الى احد ولم يعلم ضمان المالك الاول لزكوته يجب عليه اخراج الزكوة من جانب المالك الاول كما اذا مات
احد عن زرع بعد زمان تعلق الوجوب قبل التصفية والله يعلم **البحث الثاني** فيما يتعلق به من الاحكام وفيه مسائل **الاولى** يزكي حاصل

الزرع

الزرع مرة واحدة ثم لا يجب فيه زكوة بالاجماع والنصوص وان بقي الف عام الا ان بيض وجعل ثمنا او نحوا ان زكويا فيجب بشروطها **الثالثة**
قدر الفريضة الواجب اخراجها العشر ان سقي سيحا اي بالماء الجاري على وجه الارض سواء كان السقي قبل الزرع كالنيل فان الله سبحانه يبعث عليه
ريح الشمال فيقلب عليه البحر المالح فيزيد فيمتلو الخلجان وتروى به الارض حتى اذا كان زمان الزراعة كان كافيا واغنى عن المطر وغيره او بعده كفاية الانهار
والعيون او بعلا بان يسقى بالعروق القريبة من الماء في الاراضي التي يقرب ماؤها او عذبا اي بماء المطر ونصف العشر ان سقي بالدلو والناضح و
الدولاب والناعورة ونحوها من الالات بالاجماع في الحكمين محققا ومحكيا في المع والمن وكره وغيرها ويدل عليها الاخبار المستفيضة كصحيحة
زرارة وابن بكير وفيها فاذا كان يعالج بالرشاء والنضح والدلاء ففيه نصف العشر وان كان يسقى بغير علاج بنهر او غيره او سماء ففيه العشر تاما ونحوها
صحيحتهما الاخرى وصحيحة زرارة وفيها وما كان يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه
العشر تاما وفي صحيحة الحلبي فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواني والدوالي او يسقى بالغرب فنصف
العشر وفي خبر اخر وما سقت السماء والانهار او كان بعلا فالصدقة فيه هو العشر وما سقي بالدوالي وبالغرب فنصف العشر ومرسلة ابن بكير فاذا بلغت
خمسة اوساق وجبت فيها الزكوة والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع بصاع النبي والزكوة فيها العشر فيما سقت السماء او كان سيحا او نصف
العشر فيما سقي بالغرب والنواضح وحسنة ابن شريح فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا فالعشر واما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر فقلت
له فالارض يكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء وتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر
ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وفي كم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلثين
ليلة اربعين ليلة وقد مكث قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر الى غير ذلك من الاخبار والمستفاد من هذه الروايات
ان مناط الفرق بين وجوب العشر ونصفه احتياج الماء في ترقيه الى الارض الى آلة من دولاب وحبل ودلو ونحوها وعدمه ولا عبرة بغير ذلك من
الاعمال كحفر الانهار والسواقي وان كثرت مؤنتها لاطلاق النصوص ولو سقي الزرع بالامرين فسقي بالسيح مثلا تارة وبالدولاب اخرى فان
تساويا اخذ من نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر والا فالحكم للاغلب منهما وعن المع والمن ونهاية الاحكام الاجماع على الاول وعن الاولين
وكره وغيره على الثاني واستند فيهما الى الاجماع واطلاق الحسنة المتقدمة المنجبرة ثم اختلفوا فيما يعتبر التساوي والغلبة بالنسبة اليه انه هل هو العدد
او الزمان او النفع والنمو فمنهم من اعتبر بالنسبة الى العدد مطلقا ومنهم بشرط التساوي في النفع والا فبالنفع ومنهم بالنسبة الى الزمان بالشرط المذكور
والا فبالنفع ومنهم من اعتبر بالنسبة الى العدد مطلقا ومنهم من قال ان العبرة بالزمان كذلك وهو المحكي عن ابن زهرة والمن ولك وحواشي القواعد
للشهيد الثاني ومنهم من اعتبر النفع مطلقا قواه الشهيد الثاني في حواشي الارشاد واستقربه في عد وكره والايضاح بل في حواشي القواعد
انه الاشهر دليل اعتبار العدد على ما قيل ان الكثرة حقيقة في الكم المنفصل واللفظ يحمل على حقيقته وان السبب في التفرقة هو المؤنة وهي انما يكثر بكثرة
العدد ويمكن ارجاع الحسنة اليه بتقييد اطلاقها بما هو الغالب في الزمان الاكثر من احتياجه الى عدد اكثر ودليل اعتبار الزمان ظاهر الحسنة وانه
ربما لا يمكن اعتبار العدد كما لو شرب بالعروق او بمطر متصل ونحوه ودليل اعتبار النفع ان الزكوة تابعة للنمو وان ظاهر الحسنة ان النظر الى نفع الزرع
وضعف غير دليل اعتبار الزمان ظاهر وهو ايضا عن اثبات الاطلاق المط قاصر والتحقيق ان يقال ان المستفاد من المستفيضة المتقدمة ليس الا حكم
ما انفرد باحد الامرين واما ما اجتمع فيه الامران فهو غير داخل فيها فاللازم فيه اما الرجوع الى اصل البراءة عن الزائد عن نصف العشر او الرجوع
الى مطلقات العشر وهو الاظهر لمقتضى اطلاق العشر ثبوته فيه الا ان الحسنة المذكورة دلت بجزئها الاول على ثبوت ثلثة ارباع العشر فيما اجتمع
فيه الامران مطلقا سواء كانا متساويين ام مختلفين عددا او زمانا او نفعا فيجب ان يكون ذلك هو الاصل ويحكم به الا فيما اخرجه دليل اخر وليس الا
جزئها الاخير وهو لا يخرج الا اذا كان زمان العلاج بالالة اكثر ومع اكثرية العدد ايضا بناء على ما مر من ان الغالب في الزمان الاكثر الاحتياج الى
العدد الاكثر ويبقى الباقي بجميع اقسامه تحت الاصل المذكور وهو ثبوت ثلثة ارباع العشر مع اجتماع الامرين الا ان الظ كما ذكره بعض المتأخرين ان
اعتبار الكثرة الزمانية في العلاج بالالة انما هو اذا كانت كثرة معتدا بها واما اذا كانت التفاوت قليلا جدا فلا يدخل في الحسنة والاجماع ايضا
لا يفيد اكثر مما ذكر ثم انه لو اشتبه الحال ولم يعلم اغلب احدهما على الاخر لا ففي وجوب العشر لعموماته الخالية عن المعارض او نصفه لاصالة البراءة
او الالحاق بالتساوي لصدق الحسنة ولتحقق تاثيرهما والاصل عدم التفاضل اوجه اقواها الاخير لما ذكر ولو علمت الغلبة واحتمل ان الاغلب
في احد الاحتمالات الثلثة او القرعة احتمالات اظهرها الثالث ايضا لما مر **الثالثة** الحد الذي يتعلق به الزكوة اي يشترك فيها الفقراء
من الاجناس ما يسمى حنطة وشعيرا وتمرا وزبيبا ولا يكون ذلك الا عند الجفاف بمعنى انه لا يجب الزكوة على غير هذه المسميات وان سمي رطبا او
عنبا او بسرا او حصرما وفاقا للمحكي عن الشيخ في به والديلمي والاسكافي والمحقق في كتبه والشيخ سديد الدين والد العلامة واليه مال الشهيد
الثاني في ضه والفاضل الهندي في شرحه واختاره جدك ره حيث جعل القول الاخير هو الاحوط لنا ان الاصل وتعليق الوجوب في الاخبار الغير العديدة
على التمر والزبيب والحنطة والشعير ونفيه عما سوى ذلك ولا شك ان البسر والرطب والحصرم والعنب ما سوى الاجناس الاربعة ويؤيده تعقيب الحنطة
والشعير فيجمع تلك الروايات بالتمر والزبيب لو تعلقت بالرطب والعنب لكان وجه لتركها عدم ذكرها مع ما يؤيده بل يدل عليه ايضا صحيحة

على عن البستان لا يباع غلته ولو بيعت بلغت غلتهما الاهل يجب فيه صدقة فقال لا اذا كانت تؤكل خلافا للمحكي عن الشيخ في غير النهاية والحلي و
الفاضل بل هو المشهور كما ذكره جماعة فقالوا الحد الذي يتعلق به الوجوب هو بدو الصلاح وفسروه باشتداد الحب في الحنطة والشعير وانعقاد الحصرم
في الكرم والاحمرار والاصفرار في ثمر النخل واستدل له بانه اذا اشتد الحب يسمى حنطة وشعيرا والبسر والرطب تمرا فان اهل اللغة نصوا على ان
البسر نوع من التمر والرطب نوع من التمر وبالروايات الاتية الدالة على وجوب الزكوة في العنب وصحيحة سعد بن سعد عن الزكوة في الحنطة
والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص فان الخرص انما يكون في حال كون التمر بسرا وعنبا وبعموم قوله ع فيما سقت السماء العشر
ويرد الاول بان ما ذكره وان كان مسلما في الحنطة والشعير ولكنه في البسر والرطب والحصرم ممنوع اما الاخير فظ واما الاولين فلعدم معلومية التسمية
حقيقة ولو سمي يكون مجازا باعتبار ما يؤول اليه لصحة السلب سيما في البسر وتصريح اهل اللغة بكونه تمرا غير معلوم بل المعلوم من الصحاح والمصباح المنير
والمغرب والمجمع خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا عند اليبس والجفاف بل في المصباح ادعى اجماع اهل اللغات عليه ولم يوجد في كلام غيرهم الا ما يحكى عن
العين والقاموس فان فيهما ما ربما يومي اليه ويشعر به ولكن فيهما ايضا ما يخالفه قال في الاول في الحديث لا تبسروا اي لا تخلطوا التمر بالبسر للنبيذ
ومع ذلك فغاية ما يستفاد منهما الاطلاق وهو اعم من الحقيقة ثم لو سلم ما ذكروه فلا يفيد في الزبيب لوضوح عدم اطلاقه على الحصرم بل العنب
فلا يتم المدعى والاتمام بالاجماع المركب فرع ثبوته وهو ثم كما ياتي وورد في خبره الاجماع المركب بالمعارضة بالمثل وفيه نظر اذ الحكم في الطرف الاخر يكون
ثابتا بالاصل او العموم فلا يقاومه الاجماع المركب معه لمعارضة الطرف الذي يثبت فيه الحكم بالدليل الخاص والا لم يتم اجماع مركب اصلا والثاني ان
الروايات غير دالة كما ياتي ولو دلت فانما يثبت الحكم في العنب دون الحصرم كما هو المدعى وبذلك يرد الثالث ايضا مضافا الى ان المستتر في صرم وخرص
راجع الى التمر والزبيب فلا يفيد في البسر والعنب والقول بان الخرص يكون في وقت البسرية والعنبية ثم ولو سلم فانما هو في خرص البسر والعنب دون
خرص التمر والزبيب فيمكن ان يكون المراد خرصهما اذا ترك في النخل والكرم حتى يصير تمرا او زبيبا في الكرم وعلى هذا فيكون المراد ان وقت وجوب الاخراج وقت
صرم التمر والزبيب وخرصهما فالاول لمن لا يريد خرصا في بعضه قبل اوان الصرم والثاني لمن يريد مع ان في الرواية من الخلل لان المسئول عنه ان كان وقت
وجوب الاخراج فلا شك في عدم وجوبه عند الخرص على شيء من القولين وان كان وقت تعلق الوجوب فلا شك في مغايرته لوقت الصرم على القولين و
عدم انطباقه على شيء منهما وايضا لو كان وقت الخرص ما ذكروه لما كان معنى لقوله اذا صرم لما بين البسرية والعنبية وبين الصرم من المدة ومن بعض ما ذكرنا
ضعف ما ينسب الى القول المشهور من بعث النبي ص الخارص على الناس اذ على تقدير ثبوته لم يثبت في غير النخل ولا فيه في حال البسرية والرطبية وقول
بعض بانه كان في حال البسرية لا يثبت منه شيء مع انه يمكن ان يكون الغرض منه ان يؤخذ منهم اذا صارت الثمرة تمرا او زبيبا فاذا لم يبلغ ذلك لم يؤخذ
منهم والرابع بانه عام يجب تخصيصه بالاخبار النافية للوجوب عن غير الاجناس الاربعة وقد يظهر من بعضهم قول اخر وهو القول بتوقف تعلق الوجوب
في التمر على اليبس واما في العنب فلا بل يتوقف على العنبية وفيه مخالفة للمشهور من وجهين احدهما في البسر والرطب والاخر في الحصرم وللمختار من وجه
وهو الوجوب في العنب واليه مال صاحب [illegible] وغيره ونسبه في [illegible] الى الاسكافي والمحقق وهو غير جيد كما اشار اليه في [illegible] فان المحقق يظهر في كتبه على
التسمية بالزبيب هو المحكي عن الاسكافي في غيره من الكتب ودليل هذا القول صحيحة سعد وهل على العنب زكوة او انما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم
اذا خرصه اخرج زكوته وصحيحة سليمان ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة اوساق زبيبا ونحوها صحيحة الحلبي ورواية
ابي بصير لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين ويرد على الجميع انه ليس في شيء منها دلالة على الوجوب اصلا فيمكن ارادة الاستحباب
سيما الاولى على ما في بعض نسخ الكافي من تبديل او بالواو مضافا الى ما في الاولى من دلالتها على عدم الوجوب عند عدم الخرص وهو ينافي الوجوب المطلق
ومن عدم الوجوب بالخرص اجماعا ومن احتمال ان يكون التصديق للجملة الاخيرة اي يجب اذا صيره زبيبا والضمير المنصوب راجع الى الزبيب وان يكون خرصه بالحاء
المهملة كما ورد ان للخارص العذق اي الحارس يعني اذا حرسه حتى صار زبيبا اخرج زكوته وما في الثانيتين من احتمالها معنيين احدهما ان المراد الوجوب بحاله
بشرط البلوغ خمسة اوساق لكونه زبيبا وثانيهما ان المراد مجالة يقدر له هذا الوصف والاستدلال يتم على الثاني مع ان الاظهر الاول اذ اعتبار التقدير
خلاف الظ ولا ينافي الثاني زوال العنبية لان مثله شايع مثل لا يجب الصلوة على الصبي حتى يبلغ وما في الرابعة من عدم الوجوب عند بلوغ الوسقين
بالاجماع فهي اما مطروحة او على الاستحباب محمولة **المسئلة الرابعة** قالوا وقت الاخراج اذا صفت الغلة ويبست الثمرة وفي ذكره والمن ولا يتوقف
وغيرها نفي الخلاف فيه والاجماع عليه فان كان مرادهم الوقت الذي يتعلق وجوب الاخراج فيدل عليه مضافا الى الاجماع اصالة عدم الوجوب قبله
وعدم دلالة شيء من النصوص على وجوب الاخراج قبل ذلك وكذا ان اريد الوقت الذي يجوز للساعي مطالبة المالك وان اريد الوقت الذي يصير ضامنا
بالتاخير كما ذكروه ايضا فالدليل عليه منحصر بالاجماع والا فاطلاق كثير من اخبار الضمان بالتلف مع وجود الاهل يشمل ذلك ايضا **الخامسة**
قيل لا خلاف بين الاصحاب في استثناء حصة السلطان اذا اخرج الزكوة من غيرها **اقول** تفصيل المقام ان ما ياخذه السلطان اما ان يكون من اراضي
المملوكة او من غيرها وحكمه في الاول حكم ساير الناس فيما ياخذونه من اراضيهم والثاني على قسمين لان الاراضي اما خراجية او غير خراجية وعلى
التقديرين اما يكون ما ياخذه حصة من حاصل الارض ويسمى بالمقاسمة او وجها اخر غيرها ويسمى بالخراج وعلى التقادير اما يكون السلطان
من المخالفين او منا فان كانت الاراضي خراجية فالظ عدم الخلاف في استثناء ما ياخذه السلطان سواء كان باسم المقاسمة او الخراج ان

كان

كان السلطان من اهل الخلاف ويدل عليه في المقاسمة صحيحة محمد عن الرجل يتكارى الارض من السلطان بالثلث او النصف هل عليه في حصته زكوة
قال لا وحسنة محمد وابي بصير كل ارض دفعها اليك سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله
منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وفي صحيحة صفوان والبزنطي وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر
في حصصهم وفي الاخرى وقد قبل رسول الله ص خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر وفي الخراج رواية رفاعة عن الرجل يرث الارض ويشتريها فيؤدي
خراجها الى السلطان هل عليه عشر قال لا وصحيحة عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر قال لا ورواية سهل [illegible] ابا الحسن
موسى عليه السلام عما يخرج منها ما عليه فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شيء وان لم ياخذ السلطان منها شيئا فعليك اخراج
عشر ما يكون منها ورواية ابي كهمش من اخذ منه السلطان الخراج فلا زكوة عليه وجه الاستدلال انها دلت على انتفاء الزكوة مما يؤخذ منه الخراج مطلقا
خرجت زكوة غير الخراج اذا بلغ النصاب بالاجماع فيبقى الباقي والسلطان في هذه الاخبار وان كان اعم من المخالف والمؤالف الا ان المعهود في ازمنة
الائمة لما كان سلطان المخالفين فينصرف الروايات اليه **اقول** لا يخفى ان اختصاص السلطان في عهدهم في المخالف لا يفيد اطلاقا في الاخبار به كما لا يفيد اطلاق
المسلم والمؤمن في الاخبار النبوية بالعرب واهل الحجاز لانحصارهما بهم بل الظ الاطلاق لسلطان الان في دلالة اخبار الخراج على المط نظر اذ الظ من
هذه الاخبار ورودها في الاراضي المملوكة والمراد من الخراج فيها غير معلوم والحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة وارادة ما ياخذونه من الزكوة ممكنة بل
هي الظاهرة من ساير الاخبار فيكون غير دالة على مورد الكلام وعلى هذا فاللازم في الخراج الاكتفاء بالمجمع عليه وهو خراج السلطان المخالف من
الاراضي الخراجية واما المقاسمة فالظ استثناؤها مط سواء كان السلطان منا او من المخالفين وان لم يكن الاراضي خراجية كالاراضي التي تغصبها
السلطان من الموقوفات والمجهول مالكها او اذا صرف شيئا على ملك شخص واخذه منه ونحو ذلك فما ياخذ منه اما حصة من الحاصل او شيء اخر
فعلى الاول فان كان حصة الحاصل ملكا للسلطان كان يكون البذر منه وزرع المالك بقصد الاشتراك او اشترى البذر له وللسلطان او غير ذلك
من الوجوه الموجبة لشركة السلطان شرعا فلا شك في استثناء حصته مط مخالفا كان او موالفا وكذا ان لم يكن ملكا شرعيا ولكن لم يتمكن المالك
من ممانعة السلطان او اخفائه كلا او بعضا منه لتعلق الزكوة بالعين وان تمكن وفرط فلا يستثنى شيء وان كان ما ياخذه السلطان غير حصة
الحاصل فلا يستثنى مط لعدم دليل عليه اصلا وان اخذه لاجل الزراعة اذ لا دليل على وضع جميع المؤن كما ياتي **السادسة** اختلف الاصحاب
في غير المقاسمة والخراج من مؤن الزراعة والضيعة هل هو على رب المال فيجب الزكوة في جميع الحاصل او عليه وعلى الفقراء بالنسبة فيستثنى المؤن
ويخرج الزكوة من الثاني ان بلغ النصاب الاول مختار الشيخ في ط وف ونسبه في ف الى جميع الفقهاء الا عطا ولاجل هذه النسبة نقل جماعة
عن ف الاجماع وليس بجيد لان الشايع من الفقهاء عند القدماء العامة والى هذا القول ذهب الفاضل يحيى بن سعيد في الجامع وادعى فيه الاجماع
وهو محتمل اللمعة وضه واختاره الشهيد الثاني في فوايد القواعد وجمع من المتاخرين كالمدارك والذخيرة [illegible] قدس سره في الرسالة قال لا
دليل يعتمد عليه على وضع المؤن بل في تفرقة الشارع بين ما يسقى من السماء وما يسقى من الدلاء شهادة على عدم وضع المؤن انتهى والثاني مذهب
الصدوق والمفيد والشيخ في النهاية والاستبصار والاقتصاد والمصباح والسيدين في الجمل والغنية والفاضلين والشهيد في اكثر كتبه والمحقق
الثاني والاردبيلي بل هو الاكثر كما صرح به جماعة والحق هو الاول لصريح رواية سهل المتقدمة ولعموم الاخبار الدالة على العشر ونصف العشر في
الغلات الاربع من غير استثناء للمؤن ففي الاخبار الكثيرة من الصحيح وغيرها بعبارات متفاوتة وردان فيما سقت السماء العشر وفيما سقت الدوالي
فنصف العشر وفي مرسلة ابن بكير والزكوة فيها العشر فيما سقت السماء او كان سيحا او نصف العشر فيما سقي بالغرب والنواضح وما مر في حسنة محمد و
ابي بصير من قوله انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وما مر في صحيحتي البزنطي من اثبات العشر ونصف العشر في حصصهم وفي
هذه صدر الصحيحة من اسلم طوعا ترك ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشاء فيما عمروه منها
وما سبق في موثقة اسحق عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر مما سقت السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني الى ان قال
يزكي منه ما خرج قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد او من كل عشرة نصف واحد والاخبار المتقدمة في صدر المبحث الدالة على ان الغلة اذا تمت
خمسة اوساق وجبت فيها الزكوة وهي باطلاقها شاملة لما اذا بلغت قبل وضع المؤن ايضا ومرسلة حماد بن عيسى في الارض المفتوحة عنوة و
الحديث طويل وفيه فاذا اخرج منه ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح
يؤيده الاجماع المنقول وما مر في كلام جدي وذكره غيره ايضا من تفرقة الشارع بين الامرين ورواية ابي الشعثاء النيشابوري عن رجل اصاب من ضيعته مائة
كر مما يزكي فاخذ منه العشر عشرة كرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع ع منه
الخمس مما يفضل عن مؤنته والمناقشة في دلالة العمومات بانها واردة لبيان حكم اخر وهو التفصيل بين ما يجب فيه العشر ونصفه ولذا لم يستثن في
كثير منها ما وقع الاتفاق على استثنائه كحصة السلطان مردودة اولا بمنع ورودها لذلك فقط بل كثير منها يتضمن هذا التفصيل وقدر النصاب
وبيان ما فيه الزكوة من الاجناس وما ليس فيها فيمكن ان يكون متضمنة لذلك الحكم ايضا اي وجوب العشر ونصف العشر في جميع ما سقي من غير
استثناء شيء منه فانه لو كان مراده بيان ذلك الحكم في ضمن ما ذكر ايضا ولم يرد شيئا من ذلك الكلام فمن اين علم انها واردة لبيان حكم اخر بل لعلها

وارده لبيان ذلك الحكم او مع غيره ايض نعم قد يتوق ذلك في موضع كان الاطلاق جوابا عن سؤال خاص فيكون ذلك قرينة على ارادة بيان جواب ذلك
السؤال لا في مثل المقام على الخالي عن هذا السؤال وثانيا انا سلمنا ورودها لبيان ذلك ولكنه لا ينافي استفادة حكم اخر منه ايض اذا كان للفظ
مقتضيا له ومقتضى الاطلاق والعموم ثبوت هذا التفصيل في مطلق ما سقي من غير استثناء شيء الا ترى انه لو قيل ما في يد زيد نصفه مغصوب من
كل شخص ولا بيان عموم ما في يد زيد واما عدم استثناء بعض ما اجمعوا على استثنائه فلا يضر في العموم بالنسبة الى غيره واضعف منها المناقشة
فيها بعدم صراحة العموم في وجوب عشر الجميع فلعله عشر ما يبقى بعد المؤنة فان المعلوم ان العشر اذا نسب الى شيء فالمراد عشره سواء كانت النسبة
بالاضافة او بلفظة في او من او نحوها فاذا قيل يجب الخمس في مال زيد يتبادر خمس ماله مع ان في موثقة اسحق المتقدمة العشر فيما سقت السماء
وفي رواية سهل عشر ما يكون فيها وفي دلالة الحسنة بان دلالتها على الاستثناء اظهر لان مقاسمة السلطان لا يكون عادة الا بعد اخراج المؤن
من نفس الزرع وعلى هذا فالحاصل في يده حينئذ ليس الا بعد المؤن مردودة بان المقاسمة وان كانت بعد المؤن ولكن لا بعد اخراج المؤن من الزرع فان
ما قبل المقاسمة من مؤنة الزرع من اجرة البقر والعملة وغيرها وكذا كثير مما بعده لا يخرج من نفس الزرع فيكون ما بازائه داخلا فيما يحصل في يده
بعد المقاسمة وبضميمة الاجماع المركب يتعدى الحكم الى الجميع ولا يمكن العكس اذ لا يقطع باخراج شيء من نفس الزرع في زمان الصدر وقبل المقاسمة
على ان لنا ان نقول بان معنى ما حصل في يده ما صار ماله وان صرف في دين ونحوه ولا شك ان المؤن من قبيل الدين اذ لا يتعلق بعين الزرع فكل
ما عدا المقاسمة انما حصل في يده ومما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل من ان الحاصل في يد المالك انما هو ما بعد المؤن لان المؤن لا يحصل في يد
المالك بل يخرج عنها فان المؤن وان خرجت عنها الا ان الحاصل حصل فيها وان كان يحتاج حصوله الى مؤن مع انه لا سبيل لهذه المناقشة في
صحيحي البزنطي المثبتة للعشر في حصص الزارع اذ لا شك ان المؤن بعض من حصته وفي دلالة الموثقة بانها نافية للنصاب يجب حملها على التقية مع
بانه انما هو مع ابقائها على اطلاقها واما لو خص بما بعد النصاب فلا والتخصيص في الاخبار ليس بامر جديد وفي اكثر ما ذكر بعدم الدلالة على الوجوب
لاشتماله اما على مثل قوله فيه العشر وهو غير صريح في الوجوب او الاخبار في مقام الانشاء مردود وبعدم قول باستحباب الزكوة قبل المؤن بنفسه
وان امكن من باب الاحتياط ولكنه غير مفيد لحمل الرواية عليه كان من يصلي الظهر بعد صلوة الجمعة احتياطا لا يجوز له حمل رواية امره بالظهر على
الاستحباب مع ان رواية سهل وحسنة محمد وابي بصير وصحيحة البزنطي تتضمن لفظة على الدالة على الوجوب وفي مرسلة ابن بكير وجبت فيه الزكوة
وفي صدر الصحيحة اخذ منه العشر ومقتضاه انه يؤخذ منه سواء اعطى بالرضا اولا وذلك ينافي الاستحباب نعم قد يناقش في المؤيدات المذكورة
لخبر بوجوه لا باس بها ولكنها لا تخرجها عن التاييد وان نفت دلالتها احتج الاكثر بوجوه منها الاصل ومنها الرضوي المنجبر ضعفه بالشهرتين
وليس في الحنطة والشعير شيء الى ان يبلغ خمسة اوساق الى ان قال فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج منه العشر
ان كان سقي بماء المطر او كان بعلا وان كان سقي بالدلاء ففيه نصف العشر وفي التمر والزبيب مثل ما في الحنطة والشعير ومنها حسنة الفضلاء الثلاثة
في قول الله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وهذا من الصدقة يعطى المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويترك للحارس اجرا
معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلاثة لحفظه له وحسنة محمد اقل ما يجب فيه الزكوة
قال خمسة اوساق ويترك معافارة وام جعرور لا يزكيان وان كثرا ويترك للحارس العذق والعذقان والحارس يكون في النخل ينظره فيترك ذلك لعياله
لتضمنهما من المدعى مجبورة بعدم التعليل في الاولى بل الثانية ايض مع عدم القائل بالفرق بين مؤنة الحارس وغيرها كما صرح به في المنتهى ومنها ان
النصاب مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه كغيره من الاموال المشتركة ومنها ان الزكوة في الغلات انما تجب في النماء والفائدة
وهو لا يتناول المؤنة اما ان الزكوة في النماء فيدل عليه حسنة محمد وابي بصير المتقدمة فان قوله فظهر فما اخرج منها شاهد على ارادة النماء لا راس
المال وكذا قوله فيما اخرج الله فان ما يصرف في المناجرة لا يقال انه اخرجه الله من هذه المعاملة بل قوله فيما يحصل في يدك كما مر وقوله في مرسلة حماد المتقدمة
فاذا اخرج منها ما يملكه ومنها ان ذلك حيف وضرر وعسر وحرج وكل ذلك منفي بالكتاب والسنة سيما اذا كانت الضيعة مستاجرة باجرة كثيرة فربما
لا يحصل منها ان يدين الاجرة ومنها انه يستفاد من الاخبار ان العلة في الزكوة هو المواساة وعدم وضع المؤن ينافي ذلك غالبا ومنها انه لا بد من
القول بعدم تعلق الزكوة بما قابل البذر ضرورة عدم تكرر الزكوة في الغلات وحيث ثبت استثناء البذر ثبت غيره لعدم القائل بالفرق وفي الكل
نظر اما الاول فلاندفاعه بما مر واما الثاني فلاجمال مؤنة العمارة والقرية اولا فان ارادة مؤن الزراعة منها غير معلومة بل يصدق على ما يستثنى
اجماعا ايض ولا يعلم المراد ولا يتوهم انه يلزم تخصيص العمومات بالمجمل وهو مخرج لها عن الحجية لان الرواية بنفسها ضعيفة غايته وحجيتها انما هي اذا
انجبرت بالشهرة وهو اذا كان المراد منها معلوما سلمنا صدق مؤنة العمارة والقرية على بعض مؤن الزراعة ولكن لا شك في عدم صدقها على الجميع كاجرة
الحصاد والجمال ونحوهما فلا يفيد بضميمة عدم القول بالفصل بعكس لانه يدل على ثبوت العشر في جميع ما عدا الخراج ومؤن العمارة والقرية مع ان
اثبات الاجماع على عدم الفصل في هذه المسائل شطط من الكلام ولعدم الدلالة على المط ثانيا لان المط اثبات انه يخرج عشر ما بقي بعد الخراج والمؤن
ومدلول الرواية انه اذا بلغ النصاب بعدهما يخرج منه العشر واما انه عشر ما عداهما او عشر الجميع فلا نعم يكون دالا على ان اعتبار النصاب انما هو بعد
المؤن وهو بعض المط والاجماع المركب في امثال المقام غير ثابت هذا كله مع ان نسخ الرواية مختلفة والموجود في نسختي التي هي من النسخ المصححة غاية

الصحة

القمي بغير خراج السلطان ومؤنة العمارة مكان بعد خراج السلطان وهكذا نقله بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح عن نسخته وكذا
وجدته محولا في بعض نسخ رسالة كتبها بعض الفضلاء في المسئلة وعلى هذا فيمكن ان يكون قوله بغير متعلقا بقوله فيما بعد اخرج منه العشر يعني
اذا بلغ النصاب وحصل اخرج منه بغير الخراج والمؤنة العشر فيكون تقييدهما دافعا لتوهم انه اذا اخرج منه الخراج او المؤنة لا يخرج منه العشر كما ورد
في بعض الروايات في خصوص الخراج وعلى هذا فيكون المراد بالخراج او المؤنة لا يوجب اسقاط العشر بل يجب هو معهما واما الثالث فلاختصاصه
بالحارس وبالعذق والعذقان له فالتعدي الى غيره بط وعدم القول بالفصل غير ثابت كيف وصرح في الذخيرة بعد ثبوته بل في الاخيرة ان
هذا الحكم منصوص فيه ثابت عند الجميع حتى من لا يعتبر المؤنة واما التمسك بعموم التعليل فعليل جدا لان العلة المذكورة هو الحفظ وهو غير متحقق
في غير الحارس فانه لا يجري في البذر والحصاد والجمالة واجرة الارض وغير ذلك نعم لو كانت العلة تضرر المالك وصرف المؤنة ونحوهما لكان للتعدي
وجه ولكنه ليس كذلك مع ان هذا التعليل منحصر بالاولى واما الثانية فخالية عن التعليل ولو سلم كون الجملة الاخيرة تعليلية فغايته ما يثبته ان
نظر الحارس علة للترك لاجل انه لما كان ينظره ويراه فكان طبعه يميل اليه ويتمناه لعياله فلذلك يترك له واين ذلك من علة مما هو بصدده نعم لو
جعل النظر بمعنى الحفظ لكان مثل الرواية الاولى ولكنه غير معلوم هذا كله مضافا الى انه لم يعلم ان ترك العذق والعذقين انما هو من باب
المؤنة ووجه الاجرة بل الظ انه من باب حق الحصاد والجذاذ كما يستفاد من عدم تعيين المقدار ولذلك رواه الكليني في باب حق الحصاد والجذاذ
وايض غاية ما يستفاد من الروايتين ترك هذا القدر للحارس لا انه تزكى ذلك فيمكن ان يكون المراد انه كما يخرج حق الحصاد او العشر يترك ذلك للحارس ايض من
غير تعرض لاخراج العشر منه وعدمه بل لا دلالة ولا اشعار في الرواية الاولى الى كون الترك لعدم اخراج العشر اصلا واما الرابع فلان الزكوة وان تعلقت بالعين
ولكن تعلقها ليس على وجه الاشاعة حتى يكون الفقير شريكا في كل جزء كما ياتي بل القدر الثابت وجوب اخراج المالك عشرا واحدا من المال من اي جزء شاء ولا
نسلم ان مثل تلك الشركة مقتضي الشركة في النفع والخسارة كما ياتي ولذا لو نذر احد ان يعطي عشر هذا الزرع للفقراء لا نقول باستثناء البذر وساير المؤن بل
نقول يجب اعطاء عشر الجميع سلمنا الاشتراك وكونه كساير الاموال المشتركة ولكن تشريك الله سبحانه للفقراء انما هو بعد بلوغ الزرع وصرف البذر ومؤن كثيرة وهو
حين صدق الاسم فاذا كان التشريك فلم يستثن المؤن التي قبل ذلك وهل هذا الا مثل ان يبيع احد نصف زرعه حين صدق الاسم لغيره مطلقا فهل يجوز
اخذ استثناء شيء منه مما صرف فيه قبل ذلك واما ما بعده فمقتضى الشركة وقياسه على ساير الاموال ان يكون الفقير شريكا في التلف والخسارة المتلفة دون
مؤنة الحصاد والجمال ونحوهما مما يكون الكلام فيه اولم يقل احد بان لاحد الشريكين توزيع هذه الاخراجات على الشريك الاخر لو فعله بدون اذنه وليس مقتضى
قاعدة الشركة في امثال تلك المؤن ولو تحملها احد الشريكين بدون اذن الاخر وهذا فعله بدون اذن الفقير فاي تسلط له على حصته غاية الامر لو
اذن للفقير في التصرف قبل ذلك كان ذلك له مع ان فيه ايض كلاما الا انا نقول لان لو امر اخراج الزكوة ايجاب من الشارع للمالك اعطاء العشر للفقير ولو توقف
على الحصاد ونحوه يجب عليه من باب المقدمة الا ان يبذله للفقير قبل الحصاد فانه لا كلام ح ولا يكون المؤنة على رب المال اذا رضي الفقير واما لو لم يرض فليس
للمالك اجباره ولانه ليس حقا لفقير معين واما الخامس فظ لان تمام الزرع نماء ليس غيره وصرف شيء في تنميته وتصفيته وتحصيله لا يخرجه عن كونه نماء نعم
لو دل دليل على ان الزكوة انما هي في المنافع لكان لما ذكره وجه ولكن لم نعثر على مثل ذلك واما ما ذكره من حسنة محمد وابي بصير فالموجود في اكثر النسخ المصححة
مما جرت فيها وليس فما جرت فيها مع انه ليس في المناجرة ايض دلالة واما قوله فيما اخرج الله فلا شك ان جميع محصول الزرع مما اخرجه الله واما حمله على ما
جعله الله نفعا لك زائدا على راس مالك فمما لا يفهمه منه احد واما السادس فلمنع كون مثل ذلك ضررا وحيفا فان ما بازائه ثواب موعود سيما ايضاعف
الى سبعمائة ضعف كلا يكون ضررا وحيفا سلمنا ولكن تخصيص عمومات نفي الضرر والضرار والعسر والحرج بادلة العشر كما يثبت في موضعه كيف مع انه اذا خصص بها
ضرر عشر ما بعد المؤنة فلم لا يخصص بها ضرر عشر الجميع فانه لو فرض ان الحاصل مائة كر فالمؤن التي يستثنى منها على القول به لا يزيد غالبا على ثلثين كرا بل
الادلة التي يذكرونها على فرض تماميتها لا يثبت الا بدلالة بعدم ثبوت الاجماع المركب ولا الشهرة الجابرة في غيرها فعلى الاستثناء يجب سبعة كرور وعلى عدمه
عشرة فما يصلح لتخصيص السبعة يصلح لتخصيص العشرة ايض واما مثل اجرة الارض ونحوها فالظ ان القائل بالاستثناء لا يقول باستثنائها ولذا نرى صاحب
النفعية صرح بعدم استثناء دين اجرة الارض ودين البذر فمثل ذلك الضرر مشترك بين القولين مع ان للمستاجر دفع هذا الضرر عن نفسه بجعل ذلك
الاجرة حين الاستيجار واما السابع فلمنع منافاة اخراج العشر من الجميع للمواساة بل هو اقرب اليها غالبا واما الثامن فلعدم وجود عين البذر في الحاصل اصلا
بل الحاصل ليس الا نماؤه ولو منع من تحقق الزكوة على ما نمي وحصل من البذر لزم عدم تعلق الزكوة لشيء من الحاصل لان كل حبة فانما هي من نماء البذر
سلمنا وجود البذر ولكن نمنع عدم تكرر الزكوة في الغلات مطلقا وانما هو في غير البذر واما فيه فهو عين النزاع ثم اذ عرفت ان الحق عدم وضع المؤن مط
فلا فائدة في التعرض لذكر بعض ما يتفرع على وضعها من بيان المؤن واعتبار النصاب قبلها او بعدها ونحو ذلك **السابعة** حكم النخيل والزرع في
البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد فيضم الثمار المتباعدة في البلاد بعضها الى بعض وان تفاوتت في الادراك من غير خلاف يعرف بل عن كره اجماع
المسلمين عليه ويدل عليه اطلاقات الادلة وعمومها وعلى هذا فاذا بلغ بعضها الحد الذي يتعلق به الوجوب فان كان نصابا اخذ منه الزكوة ثم يؤخذ من
الباقي قل او كثر بعد ان يتعلق به الوجوب وان كان الذي ادرك اولا اقل من النصاب تربص به حتى يدرك الاخر ويتعلق به الوجوب فيكمل منه النصاب الاول
ثم يؤخذ من الباقي كائنا ما كان وكذا يضم الطلع الثاني الى الاول فيما يطلع مرتين في السنة على الاظهر الاشهر بين الاصحاب لانهما ثمرة سنة واحدة

في بيان حكم النخيل والزرع في البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد

في بيان انه يجزي الرطب والعنب عن مثله في اخراج الفريضة

فيساوله لعموم الادلة وعدم الضم احتجاجا بانه في حكم ثمرة السنتين وهو ثم **الثامنة** يجزي الرطب والعنب عن مثله في اخراج الفريضة لو قلنا
بوجوب الزكوة فيهما لاطلاق العشر ونصف العشر فان المراد منها عشر ما فيه الزكوة ونصف عشره ولانه الثابت من ادلة ثبوت الزكوة فيهما لو تمت ولا يجزي
الرطب والعنب عن التمر والزبيب لو قلنا باختصاص الزكوة بالاخيرين ولو كانا بقدر الفرض اذا جفا لعدم كونه عشر ما فيه الزكوة او نصف عشره وللتعلق
بالعين نعم يجوز اخراجهما بالقيمة السوقية واما لو قلنا بتعلق الزكوة بالاولين ايضا فيجوز اخراجهما عن زكوة الاخيرين اذا كانا بحيث لو جفا لكانا بقدر
الفريضة ولكن بشرط ان يكون المخرج بعض ما تعلق على هذا المزكى ايضا اما لو اخرج العنب والرطب الذي اشتراه عن التمر والزبيب الذي يجب زكوته فلا
يجوز الا بالقيمة مطلقا وكذا لا يجوز غير الزكوي من الاجناس الاربعة كالحنطة التي اشتراها او حنطة السنة السابقة التي زكاها عما تعلقت به الزكوة
الا بالقيمة او لاجل المثلية بقصد التبادل ولا يجزي المعيب عن الصحيح بلا خلاف ظاهر ولا الردي عن الجيد لقوله سبحانه ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
بضميمة موثقة ابي بصير كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امر بالنخل ان يزكى يجي قوم بالوان من التمر وهو من ارداء التمر تؤدونه من زكوتهم تمرة يقال لها الجعرور
والمعافارة قليلة اللحا عظيمة النواء وكان بعضهم يجي بها على تمر الجيد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تخرصوا هاتين التمرتين ولا تجيئوا منها بشيء وفي
ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الحديث ولكن في جريان ذلك في مطلق الردي والجيد اشكالا فان للجودة والرداءة عرضا عريضا وهما
امران نسبيان بحيث لا يصدق على الكل ولو بضميمة الموثقة اذ المذكور فيها انهم كانوا يجيئون بارداء التمر وعلى هذا فاللازم قصر الحكم على ما علم عدم
اجزائه وهو المعيوب من الاجناس او الردي جدا بحيث يطلق عليه الردي مطلقا او الارداء لا بمجرد الردائة بالنسبة الى بعض الاصناف **التاسعة**
لو مات الزارع بعد زمان تعلق الوجوب وجبت الزكوة مطلقا ولو مات قبله وانتقل الى الوارث فان لم يبلغ حصة واحد منهم النصاب فلا زكوة
وان بلغت حصة بعضهم النصاب وجبت في حصته خاصة ولو لم يبلغ حصة احدهم النصاب قبل القسمة ولكن اخص الزرع بواحد منهم وبلغ النصاب
فان كانت القسمة قبل زمان تعلق الوجوب وجبت الزكوة عليه والا فلا والوجه في الجميع ظاهر **العاشرة** لو مات الزارع المديون بعد زمان تعلق

في بيان انه لو مات الزارع بعد زمان تعلق الوجوب يجب اخراج الزكوة من اصل المال

الوجوب يجب اخراج الزكوة من اصل المال بلا خلاف ظاهر كما في خيره بل اجماعا كما في لك لتعلق الزكوة بالعين وانتقالها الى الفقراء ولا فرق في ذلك
بين ما اذا ضاقت التركة عن الدين او لا الا اذا اضاعت ولم يكن متعلق الزكوة موجودا في التركة بل اتلفها الزارع في حيوته وصارت في ذمته
وجب التحاص بين ارباب الزكوة والديان لصيرورتها في الذمة فيجري مجرى غيرها من الديون على القول بالاشاعة في كل جزء يتعلق عشر ما اتلفه
بالذمة وعلى القول بعشر جميع المال لا على التعيين كما اخترناه لا يتعلق الا بالذمة الا اذا اتلف الجميع او بقي اقل من العشر والا يكون متعلق الزكوة
موجودا او لو مات الزارع المديون قبل زمان تعلق الوجوب فاما يكون الدين مستوعبا ام لا فعلى الاول فان قلنا بعدم انتقال التركة الى الوارث
كما هو الوجه في المسئلة قالوا لا يجب فيه زكوة لا على الميت لعدم وجوب عليه بل ولا ملكية له ولا على الوارث لانتفاء الملكية الا اذا ادى الوارث
الدين من غير التركة وانتقلت التركة اليه قبل زمان تعلق الوجوب فيجب الزكوة عليه وللبحث فيما قالوه مجال واسع اذ لا يلزم عدم وجوب الزكوة على
الميت بخصوصه ولا على الوارث انتفاؤها كما اذا كان لاحد زرع وكان الزارع غائبا لا يتمكن من التصرف فيه حين تعلق الوجوب فانه لا يجب عليه ولكن يتعلق
حق الفقراء بالمال والتحقيق ان بعض الاخبار المثبتة للعشر ونصف العشر مطلق مثبت للعشر للفقراء في المال ومثبت لوجوب اخراج العشر ولا يلزم من عدم
وجوبه على شخص معين عدم وجوبه اصلا بل يكون حين عدم التعيين وجوبا كفائيا وعلى هذا فالظاهر تعلق الزكوة ولو لم يقل بالانتقال الى الوارث ايضا فيجب
من يتصرف في المال ولو لم يجب لزم عدم الوجوب لو مات بعد تعلق الوجوب وقبل الحصاد لعدم الامر بالاخراج للمالك ومونه حينا ما ... وان قلنا
بانتقالها اليه فيجب عليه الزكوة للاطلاقات والعمومات وان قلنا بانه ممنوع من التصرف في التركة لعدم مانعية مثل هذه الممنوعية من وجوب الزكوة كما عرفت
ولا يتعلق الدين بما يقابل الزكوة لانه صار ملكا للفقراء بادلة وجوب الزكوة الخالية عما يصلح للمعارضة في المقام ولا غرامة على الوارث الا اذا امكن
للوارث صرف الزرع الى الديان قبل زمان تعلق الوجوب وفرط فيه فانه يمكن ان يقال بوجوب غرامة العشر للديان على الوارث وعلى هذا فلو بذل الوارث
عين التركة للديان لم يكن لهم مطالبة غرامة العشر منه بدون تفريطه ولو بذل بدلها بالقيمة لم يكن لهم مطالبة غرامة بدل العشر بل ليس لهم مطالبة بدل
ما يقابل النماء الحاصل بعد الموت لانه للوارث على هذا القول وعلى التفريط يطالب ما يقابل العشر حين الموت لا حين ما يقابل نماءه الحاصل في ملك الوارث
ولا فرق في جميع ما ذكر بين ما اذا كان الموت قبل ظهور الثمرة او بعده كما صرح به في البيان وفي لك وكذا خيرة شيعا للمدارك التفصيل بين ظهور
ها وعدمها ولم اعرف وجهه وعلى الثاني فان قلنا بعدم انتقال شيء من التركة الى الوارث كان كالاول على القول بعدم الانتقال وان قلنا بانتقال
الجميع اليه كان كالاول على القول بالانتقال وان قلنا بانتقال الزائد عن الدين اليه خاصة فان لم يبلغ الزائد حد النصاب فكالاول وان بلغ النصاب

في بيان جواز تضمين المالك حصة الفقراء

وجب فيه الزكوة عليه **الحادية عشر** المذكور في كلام الاصحاب ومنهم المحقق في المعتبر والفاضل في المنتهى وغيرهما جواز الخرص في النخل والكرم و
تضمينهم حصة الفقراء ونقل عليه في المنتهى الاجماع منا واختلفوا في جواز الخرص في الزروع فاثبته الشيخ وجماعة ونفاه الاسكافي والمحقق و
الفاضل في المنتهى والتحرير والمراد من الخرص تخمين المحصول وتقديره بالظن والتقريب والمراد جواز الاكتفاء في اخراج الفريضة بعشر المقدار او
نصف عشره واستدلوا له بوجوه ضعيفة جدا اقواها اخبار بين عامية مردودة وبين دالة على الخرص في الزكوة بل في الاراضي الخراجية في زمن
النبي والامام وبين غير صريحة في جواز الاكتفاء في اخراج الفريضة بالقدر الذي وقع عليه الخرص وبالجملة لا دليل على ذلك اصلا والاجماع غير

ثابت

ثابت مع ان اكثر فروع الخرص انما يترتب على المشهور من تعلق الوجوب حين بدو الصلاح واما على ما اخترناه من تعلقه حين صدق التمر والزبيب والعنب
والشعير فلا يترتب اكثر الفروع وحيث ان جواز اصله غير ثابت سيما في الزروع فلا فائدة في التعرض لذكر فروعه **الثانية عشر** لا خفاء في ثبوت
الزكوة في حصة المالك في المزارعة والمساقات للعمومات والاطلاقات وخصوص حسنة محمد وابي بصير وصحيحي البزنطي المتقدمة في مسئلة استثناء الخراج
والمقاسمة والمشهور وجوب الزكوة في حصة العامل ايضا للعمومات المذكورة ونقل عن ابن زهرة نفي الزكوة عن العامل في المزارعة والمساقاة لان الحصة التي
اخذها كالاجرة من عمله واستدل له ايضا بمرسلة ابن بكير في زكوة الارض اذا قبلها النبي والامام بالنصف او الثلث او الربع زكوتها عليه وليس على المتقبل
زكوة الا ان يشترط صاحب الارض ان الزكوة على المتقبل الحديث وضعفت بارسال الاولى وكذا المرسلة الثانية بمخالفتها عمل معظم الطائفة مع انه واردة
فيما قبله النبي والامام فالتعدي الى الغير يحتاج الى الدليل والاجماع المركب غير ثابت

الفصل الرابع

فيما يتعلق بذلك المقام من الاحكام وفيه مسائل

في بيان الاجزاء بالقيمة في النقدين او الغلات

المسئلة الاولى لا خلاف يعرف في الاجزاء بالقيمة في الزكوة في النقدين او الغلات بل عليه الاجماع في المنتهى وكره للصحيحين احدهما
لعلي عن الرجل يعطي عن زكوته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم قال لا باس والاخر للبرقي يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب في الحرث عن الحنطة
والشعير دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فاجابه ايما تيسر و لا يبعد تعليق الحكم على ما تيسر اذ لو تيسر كل منهما يصدق على كل
منهما انه تيسر فيدخل في عموم الخبر والمروي في قرب الاسناد عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة واشتري لهم منها ثيابا او طعاما وارى ان ذلك خير لهم قال
لا باس وليس المراد ان الزكوة يعطي او لا فيؤخذ منهم ويشتري منها الثياب والطعام اذ ذلك لا يحتاج الى السؤال بل يلغو قوله وارى ان ذلك خير
لهم وضعفه منجبر بالعمل ويدل عليه ايضا روايات احتساب الدين من الزكوة كصحيحة البجلي عن رجل لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على
قضائهم وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه فاحتسب عليهم من الزكوة قال نعم وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان
يعطيه من الزكوة الى ان قال فلا باس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها ولا ينافيها رواية سعيد يشتري الرجل من الزكوة الثياب
والسويق والدقيق والبطيخ فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى لعدم دلالتها على الوجوب والتشبيه يمكن ان يكون لتعيين القدر اي يجب
ان يعطي من الدراهم بقدر امر الله مع ان اعطاء الدراهم من مطلق الزكوة غير واجب ضرورة بل ولا مستحب بل لا يجب من زكوة الدراهم ايضا اجماعا
والحق الاجزاء بها في الانعام ايضا وفاقا للشيخ وابن زهرة والسيد والحلي والفاضلين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة بل قيل ان عليه الشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع بل عن صريح الاولين وظاهر الثالث والرابع الاجماع عليه لا لبعض الاعتبارات الضعيفة بل لرواية قرب الاسناد المنجبرة
والصحيحة والموثقة الواردتين في الدين المتقدمتين الشاملتين لزكوة الانعام لترك الاستفصال خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد فاوجبا فيها
العين وعن المعتبر الميل اليه وقواه في لك ويق وجعله في خيره متجها لتعلق الوجوب بالفرائض فلا يعدل الا بدليل ولا دليل وبعض الاخبار ويرد الاول
بما تقدم من الدليل والثاني بعدم الدلالة **فروع أ** ظاهر الاصحاب جواز اعطاء كل جنس بقيمة الواجب هو الاظهر لقوله ايما تيسر ولرواية قرب
الاسناد واطلاق الصحيحة والموثقة الواردتين في الدين المتقدمة جميعا واستوجه في خيره الاقتصار على الدراهم والدنانير وهو ظاهر صاحب
الوافي ويق واستشكل في لك ايضا اقتصارا على مورد الصحيحين ودفعه يظهر مما مر **ب** هل المعتبر من القيمة قيمة وقت الاخراج مطلقا كما اختاره في
لك وخيره او يقيد ذلك بما اذا لم يقوم الزكوة على نفسه ولو قومها على نفسه وضمن القيمة فالواجب هو ما ضمنه زاد السوق قبل الاخراج او انخفض كما
ذهب اليه في كره دليل الاول ان وقت الاخراج هو وقت الانتقال الى القيمة ودليل الثاني انه متى كان التقويم جائزا والضمان صحيحا فان المستقر في
ذمته هو القيمة **اقول** التحقيق ان الانتقال الى القيمة خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على القدر الثابت ولم يثبت من النصوص المتقدمة الاجزاء
حين الاخراج واما جواز الانتقال ولو بالذمة مطلقا فلم يثبت فاذن الاظهر الاول ولكن الاخراج اعم من ان يسلمه الى الفقير او يفرزه عن ماله حتى
يعطيه بعد ذلك فلا يضر تفاوت القيمة اذا اخرجه وان كان مودعا عنده **ج** قال في لو اخرج في الزكوة منفعة من العين كسكنى الدار فالاقرب
الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لانها تحصل تدريجا قال في خيره بعد نقل ذلك ولا يبعد ترجيح هذا القول لفقد الدليل الصالح للدلالة
على الصحة انتهى وما ذكره جيد والاولى اذا اراد ذلك ان يؤجر العين ويحتسب مال الاجارة من الزكوة والله العالم **د** لا ريب ان اخراج الجنس مط
افضل كما صرح به الحلي والمحقق وغيرهما للتوهم وقد يستدل له ايضا برواية سعيد المتقدمة بحمل الزكوة المسئول عنها على زكوة الدراهم وحمل الامر
على الاستحباب ولا باس به ويتاكد الاخراج من الجنس في النعم خروجا عن شبهة الخلاف فيها بل هو فيها الاحوط

في بيان ان الزكوة هل تتعلق بالعين او الذمة

المسئلة الثانية المشهور تعلق
الزكوة بالعين مطلقا وصريح المنتهى وظاهر كره الاجماع عليه لا بمعنى تعلقها بمثل جنس النصاب ولو من غير النصاب كما توهم لانه راجع الى التعلق بالذمة
بل بمعنى التعلق ببعض احاد خصوص النصاب وحكي عن شاذ من اصحابنا تعلقها بالذمة واحتمل في ن تعلق ما في النصب الخمسة للابل بالذمة والاظهر
انها تتعلق بالذمة فيما ليست الفريضة جزءا من النصاب كالشاة من الابل وبنت المخاض من بنات اللبون والتبيع من المسنات ونحو ذلك وبالعين فيما
كانت الفريضة جزءا من النصاب اما الاول فلو وجب اداء الفريضة على المالك وليست في النصاب حتى تتعلق به ولا تتعلق بغيره من امواله كما اذا كان
لصاحب الابل شاة ايضا او لصاحب بنات اللبون بنت مخاض معلومة اجماعا فبقي تعلقها بالذمة واما الثاني فلحسنة العجلي وفيها فيما قال امير المؤمنين
ع لمصدقه فاذا اتيت ماله فلا تدخله الا باذنه فان اكثره له الى ان قال فاصدع المال صدعين ثم خيره اي الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له

ثم اصنع الباقى صدعين الى ان قال فلا يزال كذلك حتى ما يبقى فيه وفاء لحق الله فى ماله فاذا بقى ذلك فاقبض حق الله منه الحديث ولولا تعلقها
بالعين واشتراك الفقراء فيها لما شاع ذلك بل فى قوله اولا فان اكثره له دلالة واضحة على ان اتمامه ليس له بل له شرايط اخر وصحيحة البرقى رجل لم
يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدى زكوتها البايع ولولا التعلق بالعين
لما شاع الاخذ من المشترى اصلا والايرادات الغير المستقيمة من قوله او يؤدى زكوتها البايع ينافى التعلق بالعين مردود بعدم المنافاة بعد
ثبوت جواز اداء الفريضة من غير النصاب او قيمتها فان جواز ذلك اوجب عدم تعيين الاخذ من المشترى ومحل الاستدلال جواز الاخذ منه وهو باق
بحاله ورواية ابى المعزا ان الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والاغنياء فى الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم ولو كانت متعلقة بالذمة
لما تحققت الشركة اذ لم يتعلق بغير النصاب اجماعا قيل يمكن ان يقال انها وان تعلقت بالذمة لكن يجب اخراجها من الاموال التى يدخل تحت ملكه فكانها
الشركة بهذا الاعتبار قلنا اذا تعلقت بالذمة ففى كل ما يجوز له ان يخرجها عما ليس بعد تحت يده بتحصيله من اتهاب او نحوه فاين الشركة وسيظهر
جواز الاستدلال بقوله ان الله فرض فى اموال الاغنياء للفقراء كصحيحة ابن سنان او قوله جعل للفقراء فى اموال الاغنياء كحسنة ابن مسكان و
يؤيده ايضا بل يدل عليه الاخبار الغير المحصورة المتضمنة للفظ اخراج الزكوة من المال فان الاخراج من شى يكون مع دخوله فيه كما فى صحيحة ابى
اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله وغيرها ويدل عليه ايضا صحيحة ابن سنان باع ابى من هشام بن عبد الملك ارضا له بكذا وكذا الف دينار واشترط
عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وانما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالى فان شرطه عليه لان الولاة يومئذ لا يزكون اموالهم فاراده ان يحل له
عن ارضه فلا فاشترط على هشام زكوته ليحل وقد يستدل ايضا بقوله فى اربعين شاة شاة وفى ثلثين من البقر تبيع وبانها مطهرة للمال فكانت
فى عينه وبانها لو وجبت فى الذمة لتكررت الفريضة فى النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب اذا قصرت التركة و
لم تسقط بتلف النصاب من غير تفريط ولم يجز للساعى تتبع العين لو باعها المالك والتوالى باطلة باسرها اتفاقا وفى الكل نظر اما فى الاول فلان
لفظة فى هنا غير ظاهرة فى الظرفية بل استعمالها فى السببية شايع كما فى قوله فى قتل الخطاء مائة من الابل وفى العين الدية وفى الوطى فى
الحيض كفارة بل فى قوله فى خمس من الابل شاة ويمكن ان يقال ان حقيقتها الظرفية واستعمالها فى بعض المواضع فى معنى اخر لا يقتضى حملها عليه فى
ساير المواضع والاحتياج الى التقدير مشترك فان المراد على الظرفية ان فى اربعين شاة شاة واسبة الاخراج مع ان فى بعضها لا يحتاج الظرفية الى
تقدير بخلاف السببية مثل الاخبار المتضمنة الى التقدير بخلاف السببية مثل الاخبار المتضمنة لمثل قوله الزكوة فى تسعة اشياء او على تسعة
وفى المال الفلانى الزكوة بل هى فى نفسها ظاهرة فى كون الزكوة متعلقة بالعين واظهر منها مثل ما فى صحيحة زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة
او شاة من مال الفقراء وعلى السببية ان بسببها شاة كذلك فيبقى اصالة الحقيقة خالية عن المعارض واما فى الثانى فلجواز ان يكون الاخراج من غير المال
ايضا مطهر المال واما فى البواقى فلمنع بطلان التوالى وانما هى مبنية على القول بالتعلق بالعين ولولاه لم يسلم البطلان وحكى فى ن عن ابن حمزة انه
نقل عن بعض الاصحاب وجوبها فى الذمة او لو وجبت فى العين لجاز الزام المالك بالاداء منها ولمنع من التصرف حتى يخرج الفرض ويضعف بانه كان كذلك
لولا الدليل من الخارج لجواز الاخراج من مال اخر وجواز التصرف فى النصاب مع ضمان الزكوة **فروع أ** الظاهر هذه الادلة ان تعلقها بالعين انما هو
على سبيل الاستحقاق وليس مجرد الاستيثاق وهو ظاهر **ب** هل يكون استحقاق الفقير وشركته على سبيل الاشاعة حتى يشترك فى كل شاة مثلا
بقدر الحصة او يملك الفقراء واحدا منها لا على التعيين لا دليل على الاول وظاهر جميع الاخبار الثانى بمعنى ان واحدا غير معين من الاربعين
مثلا يصير ملكا للفقير فيحصل البرائة باعطاء اى واحد منها وتوهم ان الملك لا يخرج عن التعيين او الاشاعة باطل ولا ارى فسادا فى ان يقول
واحد غير معين من هذه العشرة ملك لزيد كما اذا قال يجب عليك اعطاء شاة من هذه الاربعين او نذر شاة من هذه الشياه المعينة فكما
يتعلق الوجوب والنذر بواحد لا على التعيين فكذلك الملكية بل مرجع الملكية هنا ايضا على وجوب الاخراج **ج** يجوز للمالك اخراج ما شاء من النصاب
بعد ما كان جامعا لوصف الفريضة من غير حاجة الى حضور المصدق ولا الفقير ومن غير احتياج الى قرعة وليس للمصدق ولا الفقير مزاحمته مستقلا
الغير الحديثة الواردة فى جواز اعطاء الزكوة الى الفقير من غير اظهار انه زكوته وفى اخراج الزكوة فيها صحيحة ابى بصير اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله
ثم سماها لقوم فضاعت او ارسلها اليهم فضاعت فلا شئ عليه وصحيحة زرارة اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها الى
غير ذلك واما عدم الاحتياج الى القرعة او تسوية فلا دليل عليه فى اخراج الشاة مثلا واما عدم جواز مزاحمة الفقير والمصدق فلذلك ايضا واما ما فى
حسنة العجلى المتضمنة لما علمه امير المؤمنين عليه السلام مصدقه وامره بصدع المال صدعين الى ان ينتهى الى قدر الفريضة فهو ليس بواجب اجماعا اذ جماعة
منهم الشيخ الى استحبابه القرعة عند التشاح بل قد ينقل قول بها من غير تقييد بالتشاح ايضا ولا دليل لهما **د** لو اخرج القيمة وان تعلقت بالعين
انه يجوز اخراجها من غير عين النصاب وان اشتمل عليها بالاجماع على ما نقله جماعة ويدل عليه صحيحة البرقى المتقدمة وقد ينسب المخالفة الى شاذ **اقول**
المخالفة ان كان فى الاخراج عن غير النصاب مطلقا ولو بالقيمة فهى ضعيفة للصحيحة وساير روايات القيمة الاتية وان كان فى اخراج جنس النصاب من غيره
بدون اعتبار القيمة فهى قوية اذ لا دليل على كفاية مطلق الجنس ولو من غير النصاب فان الاطلاقات كلها مما يستدل بها على التعلق بالعين كقولهم فى
اربعين شاة شاة ونحوه ولا يثبت منه ازيد من كفاية المطلق مما فى العين واما المطلق من غيره فلا دليل عليه ولو فرض وجود اطلاق فيجب حمله على

لا على التعيين او على كون واحد على سبيل الاشاعة فى بيان استحقاق الفقراء الزكوة

فى بيان جواز اخراج الزكوة من غير النصاب

المقيد

المقيد بما يدل على التعلق بالعين فالحق جواز الاخراج من غير النصاب ولكن مع اعتبار القيمة **هـ** يجوز اعطاء القيمة ايضا كما مر **و** لو باع المالك جميع المال
الذى تعلق به الزكوة نفذ فى الزايد عن الفريضة قولا واحدا وكذا فى قدر الفرض ان اخرجه من غيره او بقيمته او ضمن القيمة ان قلنا بجوازه ويبطل
البيع فى مقابل الفريضة ان لم يخرجه من غيره ويتخير المشترى لما مر من شركة الفقراء ويتخير المشترى من باب تبعض الصفقة ولا يقع فضوليا يصح بالاجازة ولو
قلنا بصحة البيع الفضولى لعدم ثبوتها فيما لم يتعين المالك الحقيقى ولو اخرج الزكوة بعد البيع لم يصح البيع فى الجميع كما ذكره المحقق لان الفريضة خرج ملك
مستانف وعن الشيخ قول بصحة البيع فى الجميع ولا وجه له وللفاضل فى التذكرة قول بصحة البيع مطلقا ولو لم يخرج بعده ايضا وقول اخر فى موضع اخر
منه بالصحة عند الضمان او الشرط على المشترى واحتمل الصحة والبطلان عند عدمهما والاصح ما ذكرناه **ز** وانما عرفت ان شركة الفقراء ليست على
الاشاعة حتى يشتركوا فى كل جزء وان لهم قدر الفريضة من النصاب لا على التعيين فيجوز للمالك التصرف فى القدر الزايد على الفريضة كيف شاء ويجوز
التقبل منه والاكل من ماله وان علم انه لا يزكى ما لم يرد ذلك على جميع النصاب وكذا لا يسقط عن الفريضة شئ بتلف بعض النصاب ما دام قدر
الفريضة باقيا كما ياتى بيانه فى مسئلة عليحدة والله العالم **المسئلة الثالثة** اذا اجتمعت شرايط وجوب الزكوة فان لم يوجد المستحق يجوز
للمالك عزلها وافرازها من ماله وتعيينها فى مال خاص ويصح عزله بلا خلاف يعلم كما فى ذخيرة ونسبه فى ى الى الاصحاب ونفى عنه الريب فى ك بل
فيه وفى غيره من كتب الاصحاب افضليته لا لوجوه اعتبارية ذكروها لاشكال الاستناد اليها فى اثبات ما هو العمدة والمقصود من عزلها من
صيرورة المعزول ملكا للمستحقين فيه راجحة لا يشاركهم المالك عند التلف اصلا بل للمستفيضة من الاخبار كالصحاح الثلث لمحمد وزرارة وابى
بصير وحسنتى عبيد وبكير وموثقة وهب الاتية جميعا فى المسئلة الاتية وموثقة يونس بن يعقوب زكوة تحل على شهر فيصلح لى ان احبس منها
شيئا مخافة ان يجيئنى من يسالنى يكون عندك عدة قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشئ واعطها كيف شئت قال قلت
انا كتبتها واثبتها يستقيم لى قال نعم لا يضرك وصحيحة ابن سنان فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره
ثلثة اشهر قال لا باس ورواية ابى حمزة عن الزكوة يجب على فى موضع لا يمكننى ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت ضامن لها ولها الربح وان
نويت فى حال عزلها من غير ان يشغلها فى تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها و
يدل اطلاق غير الاخيرة بل ظاهر صحيحة الموثقة الثانية على جواز العزل ومع وجود المستحق ايضا كما هو الاظهر وفاقا للفاضلين وثانى الذكرى خلافا
للمحكى عن الشهيد الثانى فمنع لان الزكوة كالدين وهو لا يتعين بدون قبض مالكه او من فى حكمه وهو اجتهاد فى مقابلة النص وقد يتوهم دلالة صحيحة
فقد المستحق من النصوص ممنوعة بل خلافها من بعضها ظاهر كما مر **فروع أ** اذا جاز العزل فاذا عزل يكون المعزول امانة فى يده وحكمها عدم الضمان مع التلف
بغير تفريط او بدونه ياتى فى المسئلة الاتية **ب** هل يجوز للمالك ابدالها بغيرها بعد العزل ام لا المحكى عن الشهيد الثانى وظاهر بعض المتاخرين الاول
وهو الاظهر لا للقول فى حسنة بريد بن معوية الواردة فى اداب الساعى اصدع المال صدعين الى ان قال حتى يبقى وفاء لحق الله فى ماله فاقبض حق الله منه
وان استقالك فاقله كما استدل به للتبديل المنع دلالته عليه بوجه اما اولا فلان الاستقالة من الساعى غير التبديل بنفسه فان الساعى بمنزلة الفقير والاستقالة
طلب منه واما ثانيا فلانه ليس صريحا فى ان الاستقالة بعد القبض بل هى بعد الصدع فلعل المراد استقالة كيفية التقسيم بل الاطلاق بعض اخبار جواز دفع
القيمة المذكورة فى مسئلة جواز دفعها ولا استصحاب جواز دفع القيمة ولا ينتقض بتغير الموضوع حيث انه ابتداء كان دفع قيمة جزء مشاع وح يكون دفع
قيمة جزء معين فان المستصحب جواز دفع قيمة ما يجب اعطائه ولا نسلم تعيين وجوب دفع المعين واما اخراجه الاصح ثبوت عدم جواز دفع القيمة **ج**
اذا تحقق العزل يكون النماء المتصل تابعا للمعزول فيكون للفقراء لتبعيته للاصل وكذا المنفصل على الاظهر وفاقا لجماعة من متاخرى المتاخرين لكونه
الاخيرة وخلافا للمحكى عن الدروس فجعله للمالك ولم اعرف له مستندا **المسئلة الرابعة** لو تلف المال الذى فيه الزكوة فلا يخلو اما يتلف
جميع المال او بعضه فان تلف الجميع فاما يكون مع عدم التمكن من اداء الزكوة ومن غير تفريط او مع التمكن والتفريط او مع التمكن بدون التفريط او
بالعكس فعلى الاول لا ضمان عليه ولا زكوة بالاجماع له وللاصل الماعرفت من تعلق الزكوة بالعين فيكون المال فى يده بمنزلة الامانة لا يضمن الا بالتعدى او
تفريط وعلى الثانى يضمن بالاجماع له ولاطلاق مفهوم صحيحة ابى بصير وحسنة عبيد الاتيين بل فحوى ما ياتى مما يدل على الضمان مع التمكن من الاداء
بعد الاخراج وكذا على الثالث والرابع لاطلاق المفهومين الشامل لصورة عدم التمكن والتفريط ايضا خرجت منه هذه بالاجماع فيبقى الباقى وان
تلف بعض المال فاما يكون بعد افراز الزكوة واخراجها منه قبل تسليمها الى الفقير او قبله الاول فاما يكون التالف هو البعض الذى افرزه لنفسه
فلا ينقص من الزكوة شئ لانه كان مختارا فى التقسيم وقسمته تلف قسمة نفسه او يكون هو البعض الذى افرزه للزكوة وفيه الاقسام الاربعة
فعلى اولها لا يضمن اجماعا وبرئت ذمته له وللاصل ولصحيحة محمد رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم قال اذا وجد
وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده و
صحيحة زرارة عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت و
تغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وعلى الثانى والثالث يضمن كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل فى كره انه قول علمائنا اجمع لصحيحة محمد وزرارة
ولا يضر اطلاق بعض الاخبار بعدم الضمان كصحيحة ابى بصير اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شئ

فى بيان جواز العزل

فى بيان ان النماء للفقراء

فى بيان حكم تلف الزكوة

شئ عليه وحسنة عبيد اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمّها لاحد فقد برئ منها وحسنة بكير عن الرجل يبعث بزكوته فيسرق او يضيع قال ليس عليه شئ وموثقة وهب وفيها الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق فقال قد اجزءت عنه لانّ هذه مطلقة والصحيحان مقيّدتان والمطلق يحمل على المقيد ولا فرق فى الضمان مع امكان الاداء بين ان يكون التاخير لاجل توقع درك فضيلة ام لا وعلى الرابع لا يضمن لاطلاق جميع تلك الروايات والمراد بالتفريط الذى لا يضمن معه اذا لم يتمكن من الاداء ان يقصّر فى حفظها من غير ان يكون سببًا لتلفها واما لو اتلفها بنفسه بالمباشرة او التسبيب فيضمنها اجماعا وان كان تلف بعض المال قبل افراز الزكوة فالحق وفاقا للمحكى عن الشهيد الثانى الضمان مطلقا بمعنى وجوب اخراج الزكوة عن الباقى للاستصحاب ولمفهوم الصحيح والحسنة ولا ينافيه تعلق الزكوة بالعين اذ قد عرفت ان تعلقها بها ليس على سبيل الاشاعة بل تعلق بالكل لا بعينه فيجب الزكوة مادام قدر الفريضة باقيا نعم لو نقص عن قدر الفريضة ايض فحكم ما نقص منها حكم تلف ما فى ضمن المال كما سبق والله العالم

فرع انّما يتحقق تلف الزكوة فى صورة تلف البعض بافراز الزكوة بالنية وهو متفرع على جواز ذلك الافراز مطلقا وفى الجملة وسيأتى بيانه فى اواخر الكتاب **المسئلة الخامسة** قال رب المال لا زكوة فى مالى يجب القبول ولا يجوز مزاحمته للحاكم ولا للمصدّق ولا للفقير بلا خلاف اعرفه كما صرح به غير واحد ايض لحسنة العجلى المتضمنة لما امره امير المؤمنين ع مصدّقا وفيها قل لهم يا عباد الله ارسلنى اليكم ولىّ الله لاخذ منكم حق الله فى اموالكم فهل لله فى اموالكم من حق فتؤدوه الى وليّه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه ورواية غياث بن ابرهيم كان على ع اذا بعث مصدّقه قال اذا اتيت على رب المال فقل له تصدّق رحمك الله مما اعطاك الله فان ولّى عنك فلا تراجعه واطلاق الروايتين سيما الاخيرة يعمّ ما اذا ادعى رب المال عدم تحقق الشرايط من النصاب او الحول او السوم فى صورة عدم العلم بتحققها او ادعى الاداء وبراءة الذمة فى صورة العلم به او اعترف به ولا يكلف ح بينة ولا يمينا او ادعى انه لا زكوة عنده مع عدم العلم بالوجوب الى الاصل وفى الجميع الى انّ الزكوة ليست حقا لشخص معين او اشخاص معينين حتى يجوز له المزاحمة والدعوى فالمزاحمة لو جازت لكانت من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وشرطهما العلم بكونه معروفا او منكرا وفى صورة ادعاء البراءة انها لا يعلم غالبا الا من قبله وجاز احتسابها من دين وغيره مما يتعذر الاشهاد عليه بل لا يبراءة مع الظن بعدم الاداء نعم لو علم تعلق الزكوة على ماله وعدم اخراجه اياه كان لمن من شانه ذلك ان يكلفه الاداء او ياخذ منه وهل يقوم شهادة الشاهدين على تحقق الشرايط او عدم الاداء على نحو يقبل بان يرجع الى الاثبات بحصر المالك الاخراج فى صورة تمكن الشهادة على نفيها مقام العلم ام لا صرح فى الشرايع بالاول ولا يحضرنى دليله والاصل يثبت الثانى ولا يسمع الشهادة على عدم الاداء مط قطعا لكونه شهادة على النفى **الباب الثالث** فيما يستحب فيه الزكوة وهى اشياء منها كل ما يكال او يوزن مما انبتته الارض عدا الغلات الاربع الواجبة زكوتها وعدا الخضر والفواكه والباذنجان ونحوها فانه لا يستحب فيها وفى هذه احكام اربعة احدها الوجوب فى الغلات الاربع وقد مر وثانيها الرجحان فى غيرها ايض مما ذكر وهو اجماعى كما صرح به جماعة فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة كصحيحة ابن مهزيار قرات فى كتاب عبد الله بن محمد الى ابى الحسن ع الى ان قال فوقع ع كذلك هو والزكوة فى كل ما كيل بالصاع وفيها ايض صدقوا الزكوة فى كل شئ كيل وصحيحة محمد بن اسمعيل وفيها اما الرطبة فليس عليك فيها شئ واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقى بالدلو فنصف العشر فى كل ما كلت بالصاع وحسنة محمد البر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه ونحوها رواية ابى مريم الا انه بعض فيها الدخن والسمسم واشباهه وزاد فيها وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه زكوة كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال وجعل رسول الله صلعم الصدقة فى كل شئ انبتته الارض الا الخضر والبقول وكل شئ يفسد من يومه وحسنة زرارة الموثقة الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما فى الحنطة والشعير وكل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق التى يجب فيها الزكوة فعليه فيه الزكوة وثالثها انتفاء الوجوب فى غير الاربع وهو المشهور بين اصحابنا بل عليه نقل الاجماع مستفيضا كما مرّ فى صدر الباب الثانى ويدل عليه جميع العمومات النافية للزكوة عما سوى التسعة المتقدمة فى الصدر المذكور وخصوص رواية الطيار وفيها بعد قوله وعفى رسول الله صلعم عما سوى ذلك فقلت اصلحك الله فان عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو فقلت الارز قال نعم ما اكثره فقلت افيه الزكوة قال فوموني قال ثم قال اقول لك ان رسول الله صلعم عفى عما سوى ذلك وتقول لى ان عندنا حبا كثيرا افيه الزكوة وصحيحة زرارة وبكير ليس فى شئ مما انبتت الارض من الارز والذرة والحمص والعدس وساير الحبوب والفواكه غير هذه الاربعة الاصناف وان كثر ثمنه الحديث وصحيحة الاحوى المتقدمة فى زكوة الغلات وفيها ولما انبتت الارض من شئ الا فى هذه الاربعة اشياء ومرسلة القماط المروية فى معانى الاخبار عن الزكوة فقال وضع رسول الله صلعم الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الى ان قال فقال السائل فالذرة فغضب ع ثم قال والله كان على عهد رسول الله صلعم السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلعم وانما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب وقال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شئ قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ورابعها انتفاء الاستحباب فى الخضر والثمار والفواكه ومثل الباذنجان وعليه الاجماع عن المفيد والمنتهى ويدل عليه بعد الاصل وبعض ما مرّ من الاخبار موثقة سماعة ليس على البقول ولا على البطيخ واشباهه زكوة وحسنة الحلبى ما فى الخضر قال وما هى قال القصب والبطيخ ومثله من الخضر قال ليس عليه شئ وحسنة محمد فى البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان بمال هل فيه الصدقة قال لا وصحيحة زرارة عفى رسول الله عن الخضر قلت وما الخضر قال

الأكل

كل شئ لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد الى غير ذلك خلافا للثالث للمحكى عن يونس بن عبد الرحمن و الاسكافى ونسبه فى الوافى الى الكافى وفيه نظر للمستفيضة المتقدمة فى اثبات الرجحان وقوله ع فى روايات كثيرة فيما سقت السماء العشر وبعض الايات نحو قوله تع والنخل والزرع مختلفا اكله الى قوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله سبحانه وانفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فان الامر للوجوب ولا وجوب فى غير الزكوة وقوله خذ من اموالهم صدقة وقوله وفى اموالهم حق معلوم **والجواب** عن الاخبار اولا بعدم دلالة شئ منها على الوجوب اصلا اما ما لا يتضمن لفظة على فظ واما ما تضمنها فلا نسلم دلالة ما تضمنها على الوجوب اذا دخلت على الاشخاص المكلفين نحو على فلان كذا اما اذا دخلت على الاعيان ولا يتوهم تعين رجوع الضمير فى الاخيرة الى مكلف لاحتمال رجوعه الى ما كيل يعنى على ما كيل فى ما بلغ الاوساق الزكوة و قد ذكر شيخ فى الكلام وثانيا بانه لو كانت ظاهرة فى الوجوب يتعين حملها على الاستحباب بقرينة الاخبار النافية وثالثا بانها تعارض جميع الاخبار النافية والترجيح للاكثرية والاشهرية ومخالفة العامة فان الاخبار المثبتة موافقة لمذهب جمهور المخالفين فان اباحنيفة وزفر اوجبا الزكوة فى جميع ما يزرع سوى الحطب والحشيش والقصب والشافعى اوجبها فى كل ما يصان ويدخر واحمد فى جميع الثمار والحبوب التى يكال ويدخر الا الجوز و ابو يوسف فى كل ما له ثمرة باقية ومالك فى الحبوب كلها فهى خارجة مخرج التقية ويشعر به رواية معانى الاخبار بل صحيحة ابن مهزيار ايض فتبعا بانه لولا الترجيح لكان المرجع الاصل وهو مع عدم الوجوب **فرع** حكم ما يخرج من الارض مما يستحب فيه الزكوة حكم الاجناس الاربعة الزكوية فى قدر النصاب و قدر ما يخرج منها واعتبار السقى والزراعة بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا ويدل على الاول صحيحة زرارة ورواية ابى مريم وعلى الاولين حسنة زرارة الموثقة وعلى الثانيين صحيحة محمد بن اسمعيل وفى مرسلة الكافى وروى ايض عن ابى عبد الله ع انه قال كل ما دخل القفيز فهو يجرى مجرى الحنطة والشعير والزبيب ومنها الخيل بشرط الانوثة والسوم والحول فمع هذه الشرايط يستحب عن كل فرس عتيق وهو الذى ابواه عربيان كريمان ديناران وعن كل برذون وهو خلاف العتيق دينار وعليه الاجماع عن كره والمنتهى وفى حسنة محمد وزرارة وضع امير المؤمنين ع على الخيل العتاق الراعية فى كل فرس فى كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا وفى حسنة زرارة هل فى البغال شئ فقال لا فقلت فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شئ قال فما فى الحمير فقال ليس فيها شئ قال قلت هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبهما شئ فقال لا ليس على ما يعلف شئ انما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل ويثبت من الروايتين جميع الاحكام المذكورة ثم هاتان الروايتان وان احتملتا الوجوب الا انهما لم يكونا صريحتين فيه لم يثبتا ازيد من الاستحباب بل لو كانتا صريحتين فيه لتعين حملهما عليه للاجماع بضميمة الاخبار المتواترة النافية للوجوب عما سوى الاصناف التسعة ومنها حاصل العقار المتخذ للنماء من البساتين والدكاكين والحمامات والخانات ونحوها لفتوى الاصحاب حيث انها كافية فى مقام الاستحباب وهل يشترط فيه الحول والنصاب قيل لا للعموم وكان مراده عموم ما ثبوت الزكوة وشركة الفقراء مع الاغنياء فى الاموال وقيل نعم اقتصارا فيما يخالف الاصل على القدر المعلوم وهو حسن ولعل النصاب وقدر المخرج نصاب النقدين وقدر المخرج منهما ومنها الحلى المحرم ذكره الشيخ وجماعة ولم نقف له على دليل ولا باس باثباته بفتوى ذلك الجليل ومنها المال الغائب المدفون الذى لا يتمكن صاحبه من التصرف فيه اذا مضت عليه احوال ثم عاد زكاه لسنة استحبابا للدلالة بعض الاخبار عليه ومنها ما اذا قصد الفرار من الزكوة قبل الحول للاخبار الدالة على رجحانها والله اعلم ومنها مال التجارة ورجحان الزكوة فيه هو المعروف بين الامة بل لا خلاف فيه عندنا كما عن المنتهى وعليه الدليل الاجل الشامخ مضافا الى الاخبار الغير العديدة الاتية اليها الاشارة وانما هو على الاستحباب على المشهور بين الاصحاب بل عن الناصريات والانتصار والغنية الاجماع عليه للاصل والمستفيضة الناصة على حصر الوجوب فى الاجناس التسعة وخصوص صحيحة زرارة الواردة فى مخاصمة ابى ذر وعثمان وموثقة عبيد وابن بكير و جماعة من اصحابنا وصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة زرارة وموثقة اسحق بن عمار بل فى الاوليين اشعار بان الحكم بعدم الوجوب حق مخفى وان عمل الناس على الوجوب خلافا للمحكى عن ظاهر الصدوقين فاوجباها وعن العمانى نسبته الى طائفة من الشيعة وعن ف وط والنزهة والسرائر حكايته عن جماعة من اصحابنا للروايات غير عديدة جدا منها الواردة فى مال اليتيم يتجر له وقد مرت الاشارة الى كثير منها فى الباب الاول ومنها حسنة محمد وموثقة سماعة والروايات الاربع لابى الربيع واسمعيل بن عبد الخالق وخالد بن الحجاج وابى بصير الاتية اكثرها واكثرها صريحة او ظاهرة فى الايجاب **والجواب** عنها بالمعارضة مع ما مرّ فاما يجعل ما مرّ قرينة على الاستحباب او يبنى على التعارض فيجب اما الترجيح وهو للنافية لان الوجوب مذهب ابى حنيفة والشافعى واحمد فاخباره محمولة على التقية كما يومى اليه ما تقدم من الصحيحة والموثقة ايض او الرجوع الى الاصل وهو ايض مع النفى فهو الحق **مسائل الاولى** قالوا المراد بمال التجارة الذى يتعلق به الزكوة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك والمراد بعقد المعاوضة هنا ما يقوم طرفاه بالمال ويعبر عنه بالمعاوضة المحضة فيخرج الصداق وعوض الخلع والصلح عن عوض الجنايات فلا زكوة فيما يملك بغير عقد كالارث و الاحتطاب وغيره وحيازة المباحات وان قصد به الاكتساب وبعقد غير معاوضة كالهبة او بعقد معاوضة لا بقصد الاكتساب بل مع الذهول او بقصد القنية او الصدقة او نحوها او بقصد الاكتساب لا عند التملك بل طرء ذلك القصد بعد التملك ويدل على اشتراط جميع هذه الشروط مضافا الى الاجماع المحقق فى اكثرها وقد حكى فى المع والمنتهى على اشتراط الاكتساب عند التملك وفى لك وغيره نفى الخلاف عن اشتراط نية الاكتساب الاصل السالم عن المعارض لاختصاص ادلة ثبوت الزكوة هنا بما يتضمن راس المال او ما يتجر به او ما عمل فيه ولا يصدق شئ من هذه الامور

في بيان ما يستحب فيه الزكوة

في بيان زكوة الخيل

في بيان زكوة الحلي

في بيان مال التجارة وبيان المراد منه والمراد بعقد المعاوضة

تحقق التجارة فى المال ولا يتحقق هى ما لم يتحقق فيه معاوضة بقصد التجارة والى ذلك يشير قول صاحب خيره حيث استدل على اشتراط عقد المعاوضة
باختصاص الادلة بذلك وعدم شمولها لغيره بل يدل على الجميع ايضا مفهوم قوله فى رواية موسى بن بكر وان كان اخوها يتجر به فعليه الزكوة فان الاتجار
لا يتحقق بدون جميع الشروط المذكورة ولا يكفى فيه مجرد النية قطعا والى هذا يشير من استدل على اشتراطية الاكتساب عند التملك بان التجارة عمل فلا
يكفى فيه النية ويدل عليه قوله فى صحيحة البجلى وان كان عمل به فعليها الزكوة وان لم يعمل به فاذا عمل وجبت الزكوة واما فى لسان الاستدلال على اعتبار
عقد المعاوضة برواية ابى الربيع فى رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشترى به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال
ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وحسنة محمد عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتريه هل
عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وحسنة محمد عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى
ماله قبل ان يشترى المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغى به راس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد راس ماله فعليه
الزكوة ما امسكه بعد راس المال فضعيف لان الجواب فى الخبرين وقع على وفق السؤال فلا يدل على اختصاص الحكم بالمسئول عنه وعدم شموله لغيره
وقد خالف فى اشتراط مقارنة نية الاكتساب للتملك جماعة كالمحقق فى المع والشهيد فى س والشهيد الثانى فى جملة من كتبه والفاضل الهندى فى ح ضه
صاحب يق ونفى عنه الباس فى ك فلو تملك اولا بقصد القنية ثم قصد به التجارة يتعلق به الزكوة نظرا الى ان المال باعداده للربح يصدق عليه انه مال
تجارة فيتناوله الروايات وباطلاق الروايتين المذكورتين فانه لو اشترى اولا لا بنية التجارة ثم قصدها وحبسه بعد ما تجد راس ماله يكون مصداقا
للروايتين قال فى المع وقولهم التجارة قلنا لا نسلم ان الزكاة يتعلق بالفعل الذى هو الابتياع بل لم لا يكفى اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق
بالنية وفيه انه ان اريد باعداد المال للربح تملكه بنية الربح فهو لا يفيده وان اريد قصد الاسترباح منه بعد تملكه بقصد اخر فلا نسلم كونه اعدادا
للربح ولا يصدق عليه مال التجارة واما الروايتان فظاهرهما الاشتراء بقصد الاسترباح كما يشعر به قوله فكسد عليه واما ما ذكره اخيرا من منع تعلق
الزكوة بسبب الفعل ففيه ان تعلقها خلاف الاصل فعليه الاثبات مع ان الاعداد للربح ليس الا تملكه له دون قصد الاسترباح **الثانية** يشترط فى
تعلق الزكوة بمال التجارة سوى ما مر من كونه مال تجارة ثلثة شروط اخر **الاول** الحول بالمعنى السابق بالاجماع المحقق والمحكى وحسنة محمد ورواية

فى بيان شرائط الزكوة فى مال التجارة

الاولى عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليها الحول فليزكها والثانية كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول
الثانى النصاب وهو نصاب احد النقدين بالاجماع المحقق والمحكى فيهما مضافا فى الاول الى الاصل لان الثابت من الروايات ليس الا وجوب الزكاة
فى مال التجارة والزكوة لكونها اسما لمال معين شرعا فلا يعلم صدقها على المخرج من الاقل مما اجمع على ثبوت الزكاة فيه وفيهما الى رواية اسحق بن عمار وفيها
وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم فى الزكوة والديات وهل يشترط فى الزيادة على النصاب بلوغه النصاب الثانى المشهور نعم وهو
الحق للاصل المذكور وعن ظ اطلاق التحرير عدم الاشتراط وعن الشهيد الثانى فى حواشى القواعد عدم الوقوف على دليل يدل على اعتباره وه
الاصل المذكور كاف فى الدلالة ويشترط بقاء النصاب طول الحول باجماع المحقق والمحكى عن المع وكره وغيرهما وهو الدليل عليه دون غيره من روايات
اشتراط الحول لخلوها عن اشتراط وجوب النصاب تمام الحول **الثالث** ان يطلب منه براس المال او ازيد وهو لم يبعه التماس الفضل فلو

ان لا ينقص قيمة المتاع عن راس المال

نقص متاعه عن راس المال ولو قل فلا زكوة وان كان ثمنه اضعاف النصاب بالاجماعين والمستفيضة منها حسنة محمد ورواية الشامى المتقدمتين
وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق وفيها ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك فيه زكوة وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة
فليس عليك زكوة وموثقة سماعة يكون الرجل عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين واكثر من ذلك قال ليس عليه زكوة حتى
يبيعه الا ان يكون اعطى به راس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكوة وان لم يكن اعطى به راس ماله فليس عليه زكوة
حتى يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فانما هو عليه زكوة الاخيرين من التزكية لسنة واحدة بعد البيع مع النقيصة فالمراد منها زكوة النقد
اذا صار وباع ثمنه ذهبا او فضة وحال عليه الحول بزكيه لهذه السنة وقد يحمل على الاستحباب كما صرح به جمع من الاصحاب جمعا بين الادلة وهو ايضا
محتمل وقالوا ويشترط بقاء راس المال واما اشتراط ذلك طول الحول فلا **فروع** **أ** هل يشترط فى زكوة مال التجارة بقاء السلعة طول الحول كما فى
المالية ام لا يشترط ذلك فتثبت الزكوة وان تبدلت الاعيان مع بلوغ القيمة النصاب الاول محكى عن الصدوق والمفيد والمحقق واختاره فى ك وخيره
وبعض من تاخر عنهما وهو الحق لان المستفاد من حسنة محمد ورواية المتضمنتين لاشتراط الحول اشتراط حولانه على شخص المال لانه معنى حولان
على المال المذكور فى الحديث ويرجع اليه الضمير وسقوط الزكوة بدون ذلك ومع التبدل يكون الثانية غير الاولى فلا يكون فيه الزكوة اذ لم يحل
عليه الحول ويدل عليه ايضا الاصل ويؤكده ظواهر النصوص سيما مثل حسنة محمد ورواية ابى الربيع المتضمنتين للامساك والحبس وصحيحة ابن
عبد الخالق وموثقة سماعة المشتملتين على التربص والمكث وصحيحة الكرخى المشتملة على المنع من البيع وغيرها والثانى منقول عن الفاضل وولده
وجمع ممن تاخر عنهما وعن كره والايضاح الاجماع عليه له ولاطلاق ثبوت الزكوة فى مال التجارة وما يعمل فى رواية موسى بن بكر وصحيحى البجلى ومحمد
الفضل المتقدمتين ورواية عمر بن ابى سقيه عن مال اليتيم قال لا زكوة عليه الا ان يعمل به والاجماع ممنوع والاطلاق بما مر مدفوع **ب** قد عرفت
ان النصاب هاهنا نصاب النقدين يعنى اذا بلغت قيمة المال هذا الحد وجبت الزكوة فيه فقيل انه يكفى بلوغ احدهما مطلقا وان لم يبلغ الاخر ذكره فى

يع وشا الصدوق بلوغ النصاب معه وقيل هذا اذا كان راس المال اى الثمن الذى اشترى به المتاع عرضا والا فالمعتبر نصاب الثمن الذى اشترى به ذكره
الشهيد الثانى فى ك وابن فهد فى موجزه والمحقق الثانى وحكى الفاضل فى رسالته وقيل على كون الثمن عرضا يقوم بالنقد الغالب ان كان وبعض
البلوغ به والا فباى منهما بلغ او باقلهما الصدق البلوغ وفى كلام بعضهم هنا اضطراب ولا دليل تاما على شئ منها وحيث كان الدليل على تعيين
النصاب الاجماع والاصل كما مر فاللازم حمله على الاحوط حيث انه لا دليل على وجوب الزكوة فى الاقل ويستفاد من كلام بعضهم اعتبار الاقل وهو
حسن ان ثبت المراد من الزكوة وانها اخراج جزء من المال مطلقا وفيه تامل لاحتمال كونها اخراج جزء من المال البالغ حدا معينا فتامل **ج** كما انه

القيود

يشترط بقاء النصاب وراس المال طول الحول كذلك يشترط بقاء سائر القيود المتقدمة الموجبة لصدق مال التجارة ايضا طول الحول كذلك يشترط بقاء سائر القيود
المتقدمة الموجبة لصدق مال التجارة ايضا طول الحول بالاجماع فلو نوى القنية فى اثناء الحول سقط الاستحباب **د** لو كان بيده نصاب واشترى به فى
اثناء الحول متاعا للتجارة سقط حول الاول واستانف حول التجارة من حين الشراء وفاقا للفاضلين وجمع اخر لانقطاع حول الاول بتبدل المحل
واشتراط حول التجارة بكونه بعد عقد المعاوضة ولا فرق فى ذلك بين كون المال الاول النقدين او مال التجارة بناء على ما عرفت من اعتبار بقاء
السلعة طول الحول فى مال التجارة وعن ف وط بناء حول العرض على حول الاصل ان كان الاصل نقدا وحجته ضعيفة وعن كره البناء ان كان
الثمن مال التجارة والا استانف وهو مبنى على ما اختاره من عدم سقوط الاستحباب بالتقلب والتبدل فى الاثناء وقد مضى حاله **ه** لو كان راس

فى بيان ان زكوة مال التجارة هل يتعلق بالقيمة او بالعين

المال اقل من النصاب استانف الحول عند بلوغه بلا خلاف بين الاصحاب ووجهه ظ وللبعض العامة هنا خلاف **الثالثة** زكوة مال التجارة يتعلق
بالقيمة لا بالعين عند الشيخ ومن تبعه ومنهم المحقق فى يع والفاضل فى شا والمن بل ظاهر المن يشعر بعدم الخلاف فيه عندنا وفى يق الظ انه المش و
استدل له بوجه اعتبارى ضعيف غايته ورواية قاصرة الدلالة جدا وعن كره الميل الى التعلق بالعين وجعله فى المع انسب بالمذهب واستحسنه فى
ك وهو الحق لاصل الاشتغال ولقوله فى صحيحة ابن عبد الخالق فعليك فيه زكوة وفى رواية محمد كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة وفى موثقة
سماعة فاذا فعل ذلك وجبت فيه الزكوة دلت على التعلق بالعين لمكان لفظة فى على ما مر فى مسئلة تعلق الزكوة بالعين ويظهر الفائدة فى جواز بيع
السلعة بعد الحول وقبل اخراج الزكوة او ضمانها على القول بوجوب هذه الزكاة فيما اذا زادت القيمة بعد الحول وغير ذلك **الرابعة** لو اتجر بالمال

جد

الزكوى وملك نصابا منه للتجارة كاربعين شاة وحال عليه الحول مع قصد التجارة فالمش كما صرح به الفاضل قدس سره وصاحب الحدائق بل
المدعى عليه الاجماع وسقوط احد الزكوتين وهو زكوة التجارة ووجوب المالية اما سقوط احدهما فبالاجماع ذكره فى المع والمن وكره ولقوله فى
حسنة زرارة لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد واما ان الساقط زكوة التجارة فلانتفاء الدليل على ثبوت زكوة التجارة مضافا على القول

عند تحقق شرائط وجوب المالية كما لا يخفى على الناظر فى النصوص التى هى مستند زكوة التجارة

باستحبابها الى وجوب تقديم الواجب على المستحب وعلى القول باستحبابها الى وجوه اخر ذكرها الشيخ ولكنها ضعيفة جدا **اقول** اما سقوط احدهما فان
ثبت الاجماع فيه والا فلا دليل عليه لان قوله لا يزكى فى الحسنة مجاز فى الانشاء ومجازه يمكن ان يكون عدم الوجوب اى لا يجب فى عام واحد زكوة مال
من وجهين فلا ينافى استحبابها من وجه ووجوبها من اخر ولذا قيل بثبوت الزكوتين هذه وجوبا وهذه استحبابا نقله فى يع وغيره وهو متجه جدا
ثم على السقوط فما ذكروه لاسقاط التجارة ضعيف اما انتفاء الدليل على الثبوت فلكفاية قوله فى رواية محمد كل ما عملت فعليك فيه الزكوة اذا حال

عوم

عليه الحول وقوله فى صحيحة الكرخى ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل ليس يمنعك الا انتظار فضل على فضلك فزكه واما تقديم الواجب على المستحب
فلان ذلك انما هو على فرض ثبوت الواجب على وجوبه ونحن اذا قلنا بعدم اجماع الزكوتين وسقوط احدهما فيحتمل سقوط الواجب ولذا ذهب بعضهم الى
تخيير المالك فى اخراج ايهما شاء وهو جيد على القول بعدم اجتماعهما هذا ثم لا يخفى ان على المشهور من بقاء زكوة المالية فقط ينبغى التقييد بما اذا لم يرد
على النصاب بقدر نصاب التجارة فلو كانت عنده مائة شاة وبلغت خمسين منها قيمة النصاب للتجارة اتجه القول بالزكاتين احدهما الاربعين شاة و
الاخرى للزائد عليها لانه لا يكون الزكاة ح لمال الان يقال المالية لمجموع النصاب والعفو دون النصاب خاصة واعلم ايضا انه لو كان المال بقدر

فى بيان انه لو عاوض النصاب الزكوى بمثله فى اثناء الحول سقط وجوب المالية و[التجارة]

كل من النصابين فان تقدم حول المالية سقط الزكوة للتجارة قطعا لنقصان النصاب قبل الحول وان تقدم حول التجارة لم يسقط المالية لان زكوة
التجارة وان تعلقت بالعين الا انه ليس تعلق استحقاق وانتقال ملك بل اولوية اخراج فان اخرج قبل حول المالية سقطت المالية والا كان
كما اذا حال الحولان معا **الخامسة** لو عاوض النصاب الزكوى فى اثناء الحول للتجارة بمثلها كاربعين سائمة باربعين سائمة سقط وجوب
المالية والتجارة واستانف الحول من حين المعاوضة اما سقوط المالية فلانقطاع الحول بالنسبة اليها واما سقوط التجارة فلتبدل العين و
خالف الشيخ فى الاول والفاضل فى الثانى وخلاف الاول مبنى على ما ذهب اليه من عدم سقوط الزكوة بالتبديل بالجنس والثانى على ما ذهب
اليه من عدم اشتراط بقاء السلعة طول الحول وتقدم الكلام معهما فيهما **السادسة** اذا دفع انسان مالا الى غيره قراضا على النصف مثلا
فظهر فيه ربح كانت زكوة الاصل على المالك اذا بلغ النصاب واجتمعت فيه الشرائط وكذا حصته من الربح بعد اعتبار ما يجب اعتباره من النصاب

النصاب

والحول واما حصة العامل فان قلنا انه يملكها بالظهور وجبت زكوتها عليه اذا بلغت وحال عليها الحول من حين الملك وكان متمكنا من التصرف
فيها ولو بالتمكن من القسمة وان قلنا انه لا يملكها الا بالقسمة فلا زكوة عليه قبلها لانتفاء الملك والاظهر سقوط زكوة هذه الحصة عن المالك
ايضا على هذا التقدير لانها مرددة بين ان يسلم فيكون للعامل او يتلف فلا يكون له ولا للمالك وان قلنا انه لا يملك

الحصة وانما يستحق اجرة المثل فالزكوة كلها على المالك لان الاجرة دين والدين لا يمنع الزكوة والله سبحانه هو الموفق للسداد والرشاد **السابعة** الدين لا يمنع من تعلق الزكوة بالنصاب المتجر به اجماعا كما صرح به غير واحد وان لم يكن للمديون مال سواه لان متعلق الدين الذمة ومتعلق زكاة التجارة العين وللعمومات والاطلاقات السالمة عن المخصص والمقيد **تتميم** لا يستحب الزكوة في المساكن ولا في الثياب ولا الالات وامتعة المعينة بالاجماع والاصل واخبار حصر الزكوة في الاصناف التسعة والله يعلم **الباب الرابع** في مصرف الزكوة وصرفها وما يتعلق بهما وتفصيل الكلام في ذلك المقام يستدعي رسم فصول **الفصل الاول** في اصناف المستحقين وهي ثمانية بنص القران و اجماع المسلمين **الصنف الاول والثاني** الفقراء والمساكين وهما وان كانا متغايرين معنى على الاظهر الاشهر لغة وفتوى والنصوص عليه في الصحيح والحسن ومقتضاهما كون المسكين اسوء حالا من الفقير الا انه لما انعقد الاجماع على عدم وجوب بسط الزكوة على الاصناف واستحقاقهما الزكوة لا ثمرة في تحقيق ذلك في هذا المقام وانما المهم بيان الوصف الجامع بين الصنفين في استحقاقهما الزكوة وساير شرايطهما ونحن نذكرها في مسائل **الاولى** قد وقع الخلاف في الوصف الجامع بين الصنفين في استحقاقهما الزكوة على ثلثة اقوال **الاول** ان لا يملك نصابا يجب فيه الزكوة او قيمته وهو منقول عن ف ولم اجده في باب الزكوة منه ونقل عن الحلي غيره كما ياتي نعم قال فيه يجب زكوة الفطرة على من ملك نصاب الزكوة او قيمته ولعله منشاء النقل حيث انه لا يجب الفطرة على الفقير ونقل في ط هذا القول عن بعض اصحابنا وكذا في السر **الثاني** ان لا يملك ما يكون خدمه كفاية لمؤنة طول سنته ذهب اليه الاكثر كما صرح به في ضه وغيرها **الثالث** ان لا يكون قادرا على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام اختاره في ط فان اريد بالدوام السنة كما في لف يرجع الى القول الثاني وان اريد ما يحصل به الكفاية عادة من فايدة ضيعة او ربح مال تجارة كما قيل يرجع ايضا اليه على بعض وجوهه الاتية حيث ان من ملك ما يكفي غلته او ربحه مؤنة سنته يصدق عليه انه يملك ما يحصل به الكفاية عادة وان جعل الدوام قيدا للقول يلزمه كما احتمل يكون مدة الكفاية مجملة ويكون مواليها القول بعدم الكفاية بالاطلاق والظ انه ايض يرجع الى الثاني باحد وجوهه ومنه يظهر ان في المسئلة قولين الحق هو الثاني لا لما قيل من صدق الفقير والاحتياج عرفا مع عدم تملك ما يكفيه لسنته وعدم صدقه مع تملكه لاني لا افهم تفاوتا في الصدق عرفا بين مالك كفاية السنة واحد عشر شهرا وللروى في ئه يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ويجب الفطرة على من عنده قوت السنة لعدم دلالته فيه الا بمفهوم وصف ضعيف بل للاجماع حيث ان المخالف فيه شاذ جدا غير قادح في حكم الحدس بالاجماع وحسنة ابي بصير يا خذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب السبعمائة يجب عليه الزكوة فقال زكوته صدقة على عياله فلا ياخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفدها في اقل من سنة فهذا يا خذها ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة والمروي في العلل عن المسايل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل وان يعطي شيئا من قبل ان يسال ايحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكوة لانها انما هي في سنة الى سنة ويدل عليه ايض النصوص الاتية الدالة على جواز اخذ الزكوة لمن له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم او مائتا درهم او سبعمائة او دار غلة اذا كانت قاصرة عن الاستنماء بقدر الكفاية فان الظ المتبادر من الكفاية فيها الكفاية طول السنة بل الظ ان الكفاية للطلقة يستلزم كفاية السنة اذ لا يكفيها ليس بقدر الكفاية لاحتياجه في بعض هذا مع انها صريحة في جواز اخذ الزكوة لمن عنده نصابا فيبطل بها القول الاول فيتعين الثاني لانتفاء الثالث كما صرح به جماعة من الاصحاب منهم صا النقيح ومن ذلك يظهر وجه لصحة الاستدلال برواية عمر المتقدمة حيث دلت على حرمة الزكوة على من عنده قوت سنة ولو كان اقل من النصاب فيبطل بها القول فيتعين الثاني دليل الاول رواية عامية قاصرة دلالة او استبعاد ضعيف واما ما ورد في موثقة زرارة لا يحل لمن كانت عنده اربعون درهما يحول عليها الحول عنده ان ياخذها وان اخذها اخذها حراما وفي رواية الغري في ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مقطع او فقر مدقع فلا ينافيان ما ذكرناه لعدم معلومية مرجع الضمير في ان ياخذها في الاولى وجواز كون الفقر المدقع في الثانية عدم كفاية السنة مع ان الاولى مخالفة للاجماع القطعي لو كانت في الزكوة وموافقة لبعض العامة او محمولة على عدم احتياجه كما يفهم من حولان الحول على دراهمه **الثانية** قد عرفت ان المعتبر في الفقر هو عدم تملك قدر كفاية السنة من الاموال فهل المعتبر عدم تملك قدر الكفاية من الربح والنماء والفايدة فلا اعتبار بكفاية راس المال او الضيعة او عدم تملكه من اصل الاموال الحق هو الاول وفاقا للمشهور كما صرح به جماعة منهم ضه بل قيل بلا خلاف اجده ونسبه في ئق الى الحلي والفاضلين وعامة المتاخرين وقيل بالثاني نقله في ضه ولكن قال الهندي في شرحه لم اظفر بقايله **اقول** ويحتمله كلام جماعة بل يفهم من خيره انه مذهب الحلي والفاضلين وجمهور المتاخرين ولكنه خلاف الظ من اكثر كلماتهم حيث ان الاول صرح بجواز اخذ الزكوة لمن كان له دار لا يكفيه غلته وصرح ايضا في فع وكره في س وضه بجواز اخذها لمن كان له مال يتعيش به او ضيعة يستغلها اذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية وان كان بحيث يكفي راس المال او ثمن الضيعة لكفاية السنة لنا المستفيضة من الاخبار كصحيحة معوية بن وهب عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها ايكب فيأكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها وموثقة سماعة عن الزكوة هل يصلح لصاحب الدار و الخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله فان لم يكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم

دكوتهم

وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة فان كانت غلتها يكفيهم فلا والاخرى وفي اخرها واما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه ان شاء الله دلت بمفهوم الشرط على الحرمة اذا لم يصب منها ما يكفيه ورواية هرون بن حمزة الرجل يكون له ثلثمائة درهم في بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فيأكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله ورواية ابي بصير من رجل من اصحابنا له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان ياخذ من الزكوة فقال يا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قال قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة الحديث ولعل تقدير الفاضل عن القوت بنصف القوت باعتبار انه متى فضل هذا المقدار فانه يكفي للشام بكسوتهم وساير ضروريانهم فلا يجوز اخذ الزكوة وان كان اقل من ذلك فلا يقوم بمؤنة السنة ورواية عبد العزيز وفيها له دار تسوى اربعة الاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم وله هذه العروض فقال يا ابا محمد فتامرني ان امره ببيع داره وهي عزه ومسقط راسه او يبيع جاريته التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه او جمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة فهي له حلال ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله ولا يضر اختصاص بعض تلك الاخبار بثلثمائة او اربع مائة او ثمان مائة او الدار لعدم القول بالفصل قطعا حجة القول الثاني صدق تملك ما يفي بمؤنة السنة مع وفاء الاصل فيه ان المصرح في الاخبار المذكورة المنجبرة بالشهرة لزوم تملك ما يفي نماؤه لا اصله ثم اذ عرفت ان المعتبر في الفقر والغنا عدم كفاية الربح والنماء ولا اعتبار براس المال والعقار ولا يجب عليه الانفاق من الاصل فهل هو اذا اتخذ الاصل بضاعة ومستغلا يستغله اي يتجر به ويسترجح ويستغل عنه ضلا فيكون الفقر من لا يملك من الاموال التي يستنميها كالدراهم التي يتجر بها لاجل معاشه او العقار التي يستغلها او نحو ذلك ما يكفي ربحها ونماؤها لمؤنة سنته واما ما لم يكن كذلك اي كلا يتجر به ولا يسترجحها فالمعتبر قصور اصل الاموال منفردة او منضمة مع نماء ما يستنميها او يكفي صدق الفقر وعدم وجوب انفاق الاصل عدم كفاية النماء والربح على فرض الاستنماء والاسترباح حتى انه لو كان له من الاموال ما يكفي لمؤنة سنته ولم يسترجح بها ولم يستغلها جاز له اخذ الزكوة اذا كانت بقدر لو استنماها لم يكفه نماؤها الاول للذخيرة ويحتمل الجمع من يعتبر الربح والنماء اذ الظ منهم ارادة الاستنماء الفعلي كما يشعر به قولهم يتعيش به او يستغلها او يتجر به نعم يظهر من الكتابين المذكورين ان مراد القايلين باعتبار النماء اعتباره مطلقا حيث ان بعد ذكرهما القول باعتبار النماء دون الاصل اختار التفصيل باعتبار النماء فيما يستنميه والاصل فيما لم يستنميه وكيف كان فالحق هو الاول اما جواز اخذ الزكوة مع استنماء ما يصلح له وعدم وفاء النماء بمؤنة السنة فلجميع الاخبار المتقدمة واما عدم جواز الاخذ مع وفاء اصل ماله الذي لا يستنميه ولا يستغله منفردا او منضما مع نماء ما يستنميه فلرواية عمر وحسنة ابي بصير المتقدمتين وعدم صدق الفقير عرفا واختصاص اخبار النماء بما اذا كان يستنمي المال دون ما لا يستنميه **الثالثة** ويشترط في صدق الفقير ايض عدم قدرته على تكسب المؤنة بصنعة او غيرها فلو قدر عليه لم يجز له اخذ الزكوة على الاظهر الاشهر بل عن ف والناصريات الاجماع عليه لحسنة زرارة ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وموثقة سماعة الثانية ولصدق الغني وعدم صدق الفقير مع ذلك ولا ينافيه قوله في حسنة ابي بصير المتقدمة ولا يحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة حيث ضم مع الاحتراف تملك النصاب لعدم دلالتها على الحلية للمحترف الذي لا يملك النصاب الا بمفهوم الوصف وهو ضعيف وحكي في ف عن بعض اصحابنا جواز دفع الزكوة الى المكتسب من غير اشتراط قصور كسبه واستدل له بصدق عدم تملك الكفاية من الاموال ويجاب عنه بعدم كفاية ذلك في جواز الاخذ بل يشترط عدم الاحتراف ايض لما مر ولو قصرت الحرفة والتكسب عن تمام مؤنة السنة جاز اخذ الزكوة له بلا خلاف فيه يعلم بل في كره انه موضع وفاق بين العلماء لصدق الفقير مع ذلك ولمفهوم الشرط في موثقة سماعة المذكورة بل يدل عليه صحيحة ابن وهب ورواية ابي بصير المتقدمتين وبهما يقيد اطلاق حسنة زرارة **فروع** المعتبر في الحرفة والصنعة ما كان لايقا بحال الشخص عادة فلو لم يكن كذلك لم يكلف بالحرفة ويجوز له اخذ الزكوة فلا يكلف الشريف بمثل الاحتطاب والاحتشاش لكونه عسرا او مشقة فيعارض ادلة نفيهما اطلاقات حرمة الصدقة على المحترف والترجيح مع الاول لموافقة الكتاب والسنة مع انه لولا الترجيح لكان المرجع الى اطلاقات من لا يملك مؤنة السنة ومنه يعلم حكم المحترف اللايق به اذا كان فيه مشقة وعسر عليه لمرض او كبر او ضعف ونحوها **ب** يشترط في مزاحمة الحرفة لاخذ الزكوة من امكان احترافه علم الحرفة ولم يكن له اشتغاله لفقد الة او عدم طالب لها او نحو ذلك يا خذ الزكوة لمفهوم الموثقة بل مدلول الصحيحة والروايتين **ج** من لم يكن له حرفة و ان يقدر على تعلمها من غير عسر فلا شك في جواز اخذه الزكوة ما لم يتعلمها لعدم صدق المحترف فهل يجب عليه التعلم والامتناع من الزكوة بعده الظ لا للاصل وعدم الدليل على الوجوب **د** لو اشتغل عن التكسب بطلب العلم المانع عن الكسب فان كان العلم مما يجب تعلمه عينا او كفاية بشرط عدم قيام الغير به فلا شك في جواز اخذ الزكوة لانه مانع عن التكسب وقد عرفت جواز الاخذ مع المانع وان كان مما لا يجب تعلمه ولا يستحب كالرياضيات والفلسفة وكثير من الكلاميات والسير والعروض والادبية لمن لا يريد التفقه في الدين فلا شك في عدم جواز اخذ الزكوة له لصدق المحترف وعدم الدليل على التخصيص وان كان يستحب كالتفقه في الدين تقليدا او اجتهادا فالظ جيره عدم جواز الاخذ وهو ظاهر حواشي القواعد للشهيد الثاني وعن التحرير والمن وس وق وضه ولك وحواشي النافع للشهيد الثاني والمهذب جوازه وهو الاقرب للامر به ولو استحبابا بالمسلزم

لطلب ترك الحرفة المستلزم لجواز اخذ الزكوة وكذا مقدمات علم الفقه اذا تعلمه من باب مقدمته ولو امكنه الجمع بين التعلم والاحتراف لم يجز الاخذ ه لو ترك المحترف حرفته يوما عمدا فهل يجوز له اخذ الزكوة لليلته اذا لم يمكن له الاحتراف فيها وكذا لو كانت حرفته في وقت معين ويجب فيه ما يكفي السنة فتركها في ذلك الوقت عمدا فيه اشكال والذي يقوى في نفسي عدم الجواز لصدق المحترف وعدم معلومية صدق الفقير **الرابعة** الظ عدم الخلاف في ان دار السكنى والخادم والمركب وثياب التجمل لا يمنع من اخذ الزكوة ولا يعتبر من الاموال وفي كره لا نعلم فيه خلافا ويدل عليه في الاولين رواية عبد العزيز المتقدمة وابن اذينة عن الرجل له دار او خادم او عبد يقبل الزكوة قال نعم ان الدار والخادم ليسا بمال وابن يسار يحل الزكوة لصاحب الدار والخادم لان ابا عبد الله عم لم يكن يرى الدار والخادم شيئا وفي الثلثة الاولى المروي صحيحا عن كتاب علي بن جعفر المنجبر بالشهرة عن الزكوة ايعطاها من له الدابة قال نعم من له الدار والعبد فان الدار ليس يعد بمال وفي الاربعة اذا كان ممن يجري العادة في مثله في الخادم والمركب وثياب التجمل التعليل المذكور في رواية عبد العزيز بقوله وهي عزه وبقوله ويصون وجهه واذا كان ممن يحتاج الى الاربعة قوله في موثقة سماعة المتقدمة فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم الخ وفي الاخرى وهو يصيب منها ما يكفيه ويظهر مما ذكر استثناء كل ما يتوقف بقاء عزه وحفظ شرفه عليه او يحتاج اليه من الالات وكتب العلم وادوات الصناعة ويظهر منه ايضا استثناء اثمان هذه الاشياء لفاقد اعيانها واستثناء المتعدد منها مع اقتضاء العادة او مسيس الحاجة ويجب مراعاة العادة في الكيفية فيستثنى اللايق بحاله عادة والاطلاق والنص في الثلثة الاولى وان اقتضى عموم الحكم فيها وشموله لما اذا زادت عن حاجته بحيث يكفيه قيمة الزيادة لمؤنة السنة وامكنه بيعها منفردة فالاولى حملها على المتعارف يقتضي تقييدها بغير هذه الصورة مع عدم صدق الفقير وصدق ملك مؤنة السنة في مثلها بلا شبهة فيجب بيع الزيادة نعم لو كانت حاجته يندفع باقل منها قيمة وكانت الزيادة في مجرد القيمة صرح جماعة بعدم تكليفه ببيعها وشراء الادون منها قيمة للاطلاق مع ما في تكليفه بذلك من العسر والمشقة والتحقيق انه ان كانت الزيادة في القيمة بحيث يخرجه عن مصداق الفقير عرفا او يخرجها عن مناسبة حاله كثيرا بحيث لا ينصرف اليه الاطلاقات عرفا لا يجوز له اخذ الزكوة والا جاز **الصنف الثالث** العاملون عليها وهم جباة الصدقة والسعاة في اخذها وجمعها وحفظها وضبطها حتى يؤدوها الى من يقسمها كما في المروي في تفسير علي المنجبر بالفتاوى ومقتضى المعنى اللغوي ولا خلاف بين العلماء في استحقاقهم الزكوة كما عن ط وغيره بل عن المن وف ك وغيرها الاجماع عليه بل لا شبهة في اجماعيته فهي الحجة عليه مضافة الى الاية الشريفة والاخبار كصحيحة محمد وموثقة سماعة والمروي في تفسير علي ولا يجوز ان يكونوا هاشميين كما صرح به في صحيحة العيص الا ان يكونوا عاملين على صدقات مثلهم ولا يعتبر فيهم الفقر بلا خلاف كما في خيره بل بالاتفاق كما عن ف للتفصيل في الاية والاخبار القاطع للشركة وللاطلاق وعدم انحصار جهة الاستحقاق للزكوة في الفقر ولا الحرية على الاظهر للاصل ويعتبر الايمان والعدالة كما ياتي ثم انه لا ينبغي لنا التكلم في حكم زمان الحضور في وجوب نصب العامل او جوازه واما زمان الغيبة فعلى القول بوجوب دفع الزكوة الى النايب العام يجوز له نصب العامل وتشريكه للفقراء بل قد يجب كذا على القول باستحبابه اذا دفعها ملاكها الى النايب واحتاج الحفظ والتقسيم الى العامل واما على غير ذلك فان علم النايب بتقصير في اداء الزكوة او في التقسيم بين اهلها جاز له نصب العامل من باب الامر بالمعروف والاعانة على البر بل قد يجب ويجعل له نصيبا من الزكوة بل يجوز ذلك لاحاد المؤمنين ايضا بل يجوز للشخص علم ذلك عمله بنفسه واخذه اجرة عمله من الزكوة واما بدون العلم بذلك ففي جواز نصب العامل وتشريكه في الزكوة اشكال ولا يبعد جوازه للنايب العام او عدول المؤمنين سيما اذا كان فيه نوع مصلحة للاصل وتشريكه للاطلاق ولا تقدير لنصيب العاملين بل ان كان منصوبا من الامام فيقدر لهم ما يراه كما في حسنة الحلبي والا فيقدر اجرة مثل عملهم كما عن ط لانه المتبادر من تعليق شيء على العمل **الصنف الرابع** المؤلفة قلوبهم ولا خلاف بين العلماء في ان لهم سهما من الزكوة والاجماع عليه منقول مستفيضا بل محقق قطعا فهو الحجة فيه مضافا الى الكتاب العزيز والاخبار المستفيضة وانما الخلاف في مقامين الاول في تعيين المؤلفة هل هم من الكفار خاصة او المسلمين كذلك او يشملهما جميعا على كل تقدير فما جهة تاليفهم الموجبة لتشريكهم الفقراء والثاني في ان التاليف هل يختص بزمان اولا اما الاول فعن ط اختصاصهم بالكفار الذين يستمالون للجهاد بالصدقات وهو المحكي عن ف والاقتصاد والمصباح وابن حمزه وفي الشرايع وشاع عن كتب الشهيد بل في ق انه المشهور بل ظاهر الاول وصريح الثاني الاجماع عليه وعن المفيد كما في السراير والمع وكره والمن وغيرها انهم مسلمون ومشركون وهو المحكي عن الحلي ولف وعدد النص وفي فع ونقله في ط عن الشافعي وانه جعل المشركين منهم صنفين والمسلمين اربعة اصناف وفي الكافي اختصاصهم بالمنافقين الذين يظهرون الدين باللسان ويصفون المسلمين بايديهم دليل الاختصاص بالكفار حسنة زرارة ومحمد وفيها بعد السؤال عن قوله سبحانه انما الصدقات الخ ان الامام يعطي هؤلاء جميعا لانهم يقرون له بالطاعة الى ان قال وانما يعطي من لا يعرف لمن يرغب في الدين فيثبت عليه الى ان قال سهم المؤلفة قلوبهم وسهم الرقاب عام والباقي خاص الحديث فان في قوله لمن يرغب في الدين دلالة على خروجه عن الدين فيكون كافرا والمروي في تفسير علي والمؤلفة قلوبهم ان محمدا رسول الله صلعم كان رسول الله يتألفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيبا في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا وان في المراد من المؤلفة قلوبهم احتمالا لا يجب الاقتصار على موضع الاجماع وهم الكفار ويضعف الاول بان الرغبة لا يقتضي الخروج مع ان في قوله فيثبت دلالة على الدخول وفي قوله سهم المؤلفة عام تصريح بشمول المسلمين ايضا والثاني بعدم صراحته في الكفار لان من المظهرين للاسلام ايضا من لم يدخل

المعرفة

المعرفة قلوبهم بل في التقييد بقوله قلوبهم اشعار باظهارهم الاسلام بل في قوله ويعلمهم والثالث بانه لو لم يجعل المنافقين من المسلمين و ثبت الاجماع في الكفار ودليل التعميم عموم كونهم مؤلفة وقوله وسهم المؤلفة عام في الحسنة المتقدمة والتعليل المذكور فيها بقوله لمن يرغب في الدين وفي الرواية الاتية بقوله لكي يحسن اسلامهم ويضعف الاول بتخصيص العموم بما ياتي والثاني بان الظ ان المراد بقوله عام بالنسبة الى من يعرف الامامة ممن لا يعرفها كما يظهر من باقي الحديث فلا دلالة فيه على شمول الكفار واما عموم التعليل فلو سلم يجب التخصيص بما ياتي ودليل الاسكافي المروي في تفسير علي بالنقر بها المتقدم وحسنة زرارة عن قول الله تعم والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد رسول الله فامر الله نبيه ان يتالفهم بالمال والعطاء لكي يحسن اسلامهم ويثبتوا على دينهم واقروا وان رسول الله صلعم يوم حنين تالف رؤساء العرب من قريش وسائر مضر منهم ابو سفيان بن حرب وعيينة بن حصين الحديث وروايته والمؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم يدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله صلعم الحديث ونحوها مرسلة موسى بن بكر ومقتضى هذه النصوص انهم قوم مسلمون قد اقروا بالاسلام ودخلوا فيه لكنه لم يستقر في قلوبهم ولم يثبت ثبوتا راسخا فامر الله تعم نبيه بتالفهم بالمال لكي يقوى عزائمهم ويشتد قلوبهم على البقاء على هذا الدين وهؤلاء هم المنافقون كما يدل عليه عدة ابو سفيان وعيينة المصرح في الروايات بنفاقهم ولا معارض لهذه الاخبار سوى بعض ما ظن من العموم الواجب تخصيصها وعدا ما توهم من الاجماع على دخول الكفار وهو غير ثابت فهذا القول هو الاظهر كما اختاره صاحب الحدائق ثم مقتضى تلك الاخبار ان التاليف انما هو لاجل البقاء على الدين والثبات عليه لا لما ذكروه من الجهاد واما الثاني فعن الصدوق اختصاصه بزمان النبي وعن الشيخ بزمان حضور الامام وظاهر المع والمن بقاؤه في جميع الازمان ومقتضى الاستصحاب وعموم الاية وظاهر الاخبار المذكورة الاخر وحيث لا يجب بسط الزكوة على الاصناف الثمانية ويجوز اعطاء الزكوة لجميع الفرق المذكورة المختلف فيها في جميع الازمان من سهم في سبيل الله فلا ثمرة مهمة في بسط الكلام في المقام **الصنف الخامس** في الرقاب بالاجماع والكتاب والسنة المستفيضة كما ياتي والمراد بهم ثلث طوايف الاولى المكاتبون بلا خلاف فيه بين العلماء كما عن صريح ط والسراير والغنية بل بالاجماع كما عن ظاهر المن وك ومرسلة ابي اسحق عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنها من مال الصدقة ان الله تعم يقول في كتابه وفي الرقاب ثم صريح الاكثر انه يشترط في اعطاء المكاتب من هذا السهم ان لا يكون معه ما يصرف في كتابته وظ بعض اطلاقات هؤلاء جواز الاعطاء وان قدر على تحصيل مال الكتابة بالتكسب اذا لم يكن معه واعتبر الشهيد قصور كسبه عن مال الكتابة والحق اشتراط العجز عن الاداء مطلقا ولو بالتكسب لا للمرسلة لان العجز فيها وارد في السؤال بل للاصل وعدم المجوز والاستدلال على الجواز بعموم الاية المستدل به في ذيل المرسلة يرد بان المراد بقوله في الرقاب غير معلوم لاحتماله جدا فيقتصر فيه على القدر المعلوم من الرواية وليس هو الا مورد السؤال ويجوز الدفع الى السيد باذن المكاتب وبدون اذنه والى المكاتب باذن السيد لاطلاق الرواية ولا يتوقف على حلول النجم على الاشهر الاظهر للاصل **الثانية** المملوك يشترى ويعتق باحد الشرطين اما كونه تحت شدة وضر او عدم وجدان المزكي مستحقا للزكوة وعلى جواز الاول الاجماع في ط وف والاقتصاد والسراير والغنية والمن وكره وعلى الثاني في ظ المع والمن ويدل على الاول رواية ابي بصير المنجبرة بالعمل عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسماية والستماية يشتري منها نسمة ويعتقها قال اذن يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فليشتره ويعتقه وعلى الثاني موثقة عبيد عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز له ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما ان اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشترى بمالهم وهل يجوز الشراء والعتق بدون الشرطين من سهم الرقاب المحكي عن ظاهر المفيد والانتصار والمراسم والسراير وعدد حواشي القواعد والارشاد وفع للشهيد الثاني وصريح الايضاح والكنز ولك نعم وجمع من متاخري المتاخرين نعم لعموم الاية وللصحيح المروي في العلل مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال فقال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وصحيحة ابي محمد الوابشي عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة لا باس بذلك وعن كثير من الاصحاب لا وهو الاظهر لرواية ابي بصير المتقدمة المصرحة بالاشتراط وهي اخص من تلك الاخبار فيجب تخصيصها بها كما يخصص عموم الاية ايضا لو سلم الا انه كما ذكرنا في المؤلفة قلوبهم لا ثمرة في تحقيق ذلك ايضا بعد عدم وجوب البسط ودخول جميع ذلك في سبيل الله بل لولا تصريح الاصحاب لم يكن دليل تام على دخول المكاتب في الرقاب وجميع من لم يجوز الشراء والعتق الا مع احد الشرطين جوزوه بدونه من سهم سبيل الله استنادا الى الروايتين مع ان جميع الروايات المذكورة لغير المكاتب مطلقة فاما يحمل الجميع على سهم الرقاب والجميع على سهم سبيل الله ولعل الفارق تصريح العلماء **الثالثة** من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق فظاهر ط ولف وكره وصريح فع وق جواز العتق عنه من الزكوة لما رواه في ط مرسلا ان من وجب عليه عتق رقبة في كفارة ولا يقدر على ذلك جاز ان يعتق عنه وفي بعض تفسير علي عن العالم وفي الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم وظاهره

اعم من العتق وغيره وان قيل بتفسيره للرقاب بعد تخصيصه بالعتق لكن يخدشه ان فك رقبة المكفر عن اشتغال الذمة ايضا يناسب التفسير ولا
يوجب ذلك التعميم وهنا الرواية ولا ضعف السند لاعتبار الرواية ولكن لامكان التكفير عن سهم الغارمين او في سبيل الله وعدم وجوب البسط
لا يهم الكلام اكثر من ذلك في المقام **فرع** مقتضى موثقة عبيد بحجية العلل المتقدمتين ان ميراث العبد المبتاع من الزكوة لارباب الزكوة كما
هو المشهور بين اصحابنا كما صرح به جماعة من المتاخرين بل عزاه في الانتصار والمخ والمن الى علمائنا مؤذنين بدعوى الاجماع عليه بل ادعى جمع في الرسالة
الاجماع عليه وهو الاوفق للروايتين السالمتين عن المعارض خلافا للمحكي عن الحلي فللامام كالقاسم في عد ووالده في الشرح او توقف كما في لف وثالث
الامام وارث من لا وارث له وفيه ان الوارث هنا موجود بالنص وضعفه تم ولو سلم فبالشهرة مجبور ولمن فصل بين ما لو اشتري لعدم المستحق فالاول ولا
يكون مصرفا من حق الفقراء وبين ما لو اشتري من سهم الرقاب كالعبد تحت الشدة فللامام لانه لم يشتر بما لهم كالشهيد والمقداد وهو اجتهاد في
مقابلة النص ودعوى شعار التعليل بالاول مردودة بان الظ من الموثقة وفرض الشراء بجميع الزكوة لا ان لهم مخصوص منها والمراد من التعليل انه اشتري
بمال يسوغ صرفه اليهم ثم هذا الميراث للفقراء كما هو صريح الموثقة وبه عبر المفيد وارباب الزكوة كما هو مقتضى الصحيحة ومعبر الاكثر بل ادعى البعض
المفيد في لف كل محتمل وان كان الثاني اظهر والاحوط صرفه الى الفقراء للخروج به عن العهدة على جميع الاقوال في رس العبيد قطعا **الصنف السادس**
الغارمون وهم المدينون عرفا لغة وشرعا اجماعا وسنة ولا خلاف في سهامهم في الزكوة كما صرح به جماعة سهام ملك والمع وغيره بل هو اجماعي كما في المن
والمن وكرو ولك وذخيرة وغيرها ويدل عليه مع الاجماع الكتاب والسنة كموثقة اسحق عن رجل على ابيه دين ولابنه مؤنة ايعطي اباه من زكوته يقضي
دينه قال نعم ومن احق من ابيه ورواية موسى بن بكر من طلب الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله فان غلب عليه فليستدن على
الله تع وعلى رسوله فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه فان لم يقضه كان عليه وزره ان الله عز وجل يقول انما الصدقات للفقراء
والمساكين الى قوله والغارمين وهو فقير مسكين مغرم وصحيحة العجلي عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا قد ابتلي به لم يكن بمفسد ولا مسرف
ولا معروف بالمسئلة فهل يقضى عنه من الزكوة الالف والالفان قال نعم ورواية نجاد وفيها بعد السؤال عن قوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
قال يقضي ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل واذا كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام قلت فما لهذا الرجل الذي
ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله عز وجل ام في معصية قال يسعى له في ماله فيرده عليه وهو صاغر ورواية صباح بن سيابة ايما مؤمن او مسلم
مات فترك دينا لم يكن في فساد ولا اسراف فعلى الامام ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك ان الله تبارك وتع يقول انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية فهو من الغارمين وله سهم عند الامام وحسنة زرارة رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال
كثير قال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن
احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه والمروي في تفسير علي والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون
انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضي عنهم ويفكهم من مال الصدقات وفي قرب الاسناد يعطي المستدينون من الصدقة
والزكوة دينهم كلهم ما بلغ اذا استدانوا في غير اسراف **فروع ا** الغارم اما يتمكن من قضاء دينه في الحال اولا والاول على ثلثة اقسام لانه اما ليس
بفقير ولا يصير مع الاداء فقيرا ايضا او ليس بفقير ويصير معه فقيرا بان يقضي من قوت سنته او من راس المال الذي من غلته قوت السنة او فقير
كمن عنده قوت ستة اشهر وعليه الدين بقدر قوت ثلثة اشهر والثاني على قسمين لانه اما ليس بفقير كالمحترف الذي يحترف كل يوم بقدر قوته
او مالك قوت سنته وزيادة الدين عليه كثيرا او فقير لا شك في عدم اسهام الاول في الزكوة للاجماع القطعي عليه وكذا لا شك في اسهام الخامس
للاجماع والاية والاخبار وانما الكلام في البواقي اما الثاني منها فاستقرب الفاضل في يه جواز الدفع اليه والظاهر من اشتراط العجز عن الاداء كالمبسوط
وكره او الفقير كالوسيلة والسرائر والغنى والمع والمن عدم الجواز واما الثالث فظاهر كل من اكتفى باشتراط الفقر كالمذكورين جواز الدفع وكذا من
اشترط العجز عن الاداء وعدم التمكن من القضاء عدمه واما الرابع فعكس الثالث والحق في الكل جواز الدفع لاطلاق الاية والموثقة والمروي
في تفسير علي وقرب الاسناد من غير مقيد بل ظاهر الاية عدم اشتراط الفقر في جواز الدفع لجعلها الغارمين قسيم الفقراء خلافا في كل منها لمن
ذكر ولا دليل لهم سوى ما قيل في اشتراط العجز عن الاداء من ان الزكوة انما شرعت لسد الخلة ودفع الحاجة ولا حاجة مع التمكن من الاداء وما في
يه من انه مقتضى الاخبار الواردة في اسهام الغارمين من الزكوة وفي اشتراط الفقر من نفي الخلاف عنه في السرائر ودعوى الاجماع ظاهرا في كره
والتنصيص في المستفيضة كصحيحة ابن وهب وزرارة ومرسلته ورواية العنوي انه لا يصلح الصدقة لغني ومحترف وفي الكل نظر اما الاول فلان
المسلم منه انما هو في سهم الفقراء والمساكين وابناء السبيل واما البواقي فلا لانا التشريع لما ذكر واما الثاني فلانه ان اريد ان مقتضى الاخبار
التقييد والاشتراط فهو ممنوع جدا بل لا دلالة في رواية عليهما اصلا وان اريد ان موردها المقيد فلو سلم فيكفي عموم الاية مع ان كثيرا من الاخبار
ايضا مطلقة كما ذكرنا واما الثالث فلمنع الحجية واما الرابع فلتعارضه مع الموثقة والمروي بالعموم من وجه لاعمية الغني من المديون وغيره
عن سهم الفقراء وغيره واعمية المديون من الفقير وغيره والترجيح للموثقة وما يوافقها بموافقة ظاهر الكتاب الذي هو من المرجحات المنصوصة مع ان
الغني من لا احتياج له ولا نسلم ان المديون باقسامه الثلثة لا احتياج له سيما القسمين الثالث والرابع وههنا قسم سادس وهو من لم يتمكن من

الغارمون من الاصناف الصنف السادس

صنف من على [illegible] في بيان الغارمين [illegible] ممن لم يتمكن [illegible] منه

القضاء حالا ويتمكن بعد حين كمن عليه دين معجل وله دين مؤجل لا يمكن له اخذه قبل اجله او له غلة لم يبلغ اوانها فهل يجوز دفع الزكوة اليه نعم
للاطلاقات المتقدمة واخراج المتمكن انما هو بالاجماع الغير المعلوم هنا ثم ان ما ذكر من اشتراط العجز او الفقر انما هو فيمن استدان لمصلحة نفسه و
اما من استدان لمصلحة غيره كاصلاح ذات البين او اطفاء الفتنة كمن استدان في دم لم يوجد قاتله او تلف لا يعلم متلفه وكاد ان يقع بسببه
فتنة او من ضمن معسرا او نحو ذلك فظاهر الاكثر عدم اشتراط العجز والفقر وهو كذلك للعموم السالم عن المعارض ٢ الغارم اما يكون
استدانته في غير معصية او يكون في معصية او يجهل الحال فالاول يقضي دينه من الزكوة اجماعا محققا ومحكيا والثاني لا يقضي على الاشهر
الاشهر بل ظاهر جماعة الاجماع عليه للروايات الاربع الاخيرة وبها يقيد اطلاق الاية وبعض الاخبار خلافا للمحكي عن المع وبعض من عنه
تاخر فجوز الدفع اليه بعد التوبة للاطلاق المذكور وضعف المخصص بالضعف ممنوع ولو سلم فبالشهرة وحكاية الاجماع مجبور ثم ظاهر بعض
تلك الاخبار وان كان اشتراط الانفاق في الطاعة ولازمه عدم القضاء اذا انفق في المباحات الا ان الظ الاجماع على القضاء معه ايضا
بل الظ ان المراد بالطاعة غير المعصية كما يشعر به الحصر في القسمين في رواية ابي نجاد والثالث كالاول ايضا على الاظهر وفاقا للمبسوط وه
السرائر والفاضلين وغيرهما من المتاخرين بل يظهر من بعضهم اجماعيته ايضا للاطلاقات خرج منها المعروف في المعصية بما مر فيبقى الباقي خلافا
للمحكي عن الشيخ في نه لذيل رواية ابي نجاد ولاشتراط القضاء بالانفاق في الطاعة وحيث جهل الشرط لم يثبت المشروط ويرد الاول بالضعف
لمخالفة الشهرتين بل لا عامل بها سوى الشيخ في نه وهو ايضا رجع عنه في ف بل قيل بعدم دلالتها ايضا والثاني بان الشرط عدم العلم بالصرف
في المعصية وهو حاصل والالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا انها تقيد في مقام التكاليف بالعلم نعني قوله واذا كان
انفقه في معصية الله يعني واذا علم انه كان كذلك ثم بمفهوم ذلك يعارض منطوق قوله اذا كان انفقه في طاعة الله ويبقى معناه ويسلم الاطلاقات
عن المقيد المعلوم **ج** يجوز للمزكي دفع زكوته الى رب الدين من غير اقباض للمديون ولا اذن ليقبضها كما نص عليه الفاضل والشهيد للاطلاقات
وكذا يجوز دفعها الى المديون بدون اذن صاحب الدين لصدق الغارم عليه **الصنف السابع** في سبيل الله بالاجماع والكتاب و
السنة والمراد به ما يشمل جميع القرب كالخيرات والمصالح للمسلمين واقامة نظام العلم والدين وفاقا للخلاف وط وابن حمزة والحلي والحلبي وابن
زهرة والفاضلين والشهيدين وساير المتاخرين بل المشهور كما صرح به جماعة بل عن ف والغنى الاجماع عليه لظاهر عموم الاية واكثرها
خالية من المنافي والمروي في تفسير المذكور في تب بعض عنه قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما يتقوون به او قوم من المؤمنين
ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبيل الخير وضعفه ان كان مجبور بما مر ويدل عليه ايضا ما دل على جواز صرف الزكوة في الحج بضميمة عدم القول بالفصل
كصحيحة علي بن يقطين والمروي عن جميل في مستطرفات السرائر وعن عه والنهاية والفقيه والاشارة والديلمي اختصاصه بالجهاد لانه المتيقن وانه
المتبادر من سبيل الله ويرد الاول بثبوت غيره ايضا بما مر والثاني بمنع التبادر واما في رواية يونس بن يعقوب بعد السؤال عن وصية رجل
من همدان غازي باعطاء شيء في سبيل الله من الامر بصرفه الى من يخرج الى بعض الثغور فلا دلالة فيه على الانحصار مطلقا مع ان الوصية انما
ينصرف الى قصد الموصي والظاهر انه اراد هذا المصرف لان اكثر العامة يفسرون سبيل الله به **فروع ا** اذا اعطي من هذا السهم الى شخص للحج
او زيارة او تعلم او تعليم او نحو ذلك فهل يعتبر فيه الفقر او عدم التمكن من العمل المقصود بدونه او لا يعتبر فيه شيء منهما الظ الثاني كما اختاره
جدي الامجد قدس سره في الرسالة اما عدم اشتراط الفقر فلاطلاق الاية ولو بضميمة تفسيرها في المرسلة بل للتفصيل فيها القاطع للشركة
ولاطلاق الاخبار المجوزة لصرف الزكوة في الحج وبه يعارض ما دل على عدم حلية الصدقة لغني ويرجح الاطلاق لموافقة الاية ولو بضميمة التفسير
واما اشتراط عدم التمكن فللتقييد به في المرسلة التي هي للاية مفسرة فيقيد بها الاية ولا يقيد الاطلاق المذكور هنا لعدم المرجح وكون الاصل مع
عدم مشروعية الاعطاء **ب** لو كتب من هذا السهم مصحفا او كتابا او بني حماما او رباطا او نحو ذلك يشترك فيه المؤمنون جميعا او نحو ذلك
الانتفاع به كساير المصالح العامة ولا يملكه المزكي ولا يجوز له تمليكه لعدم ملكية الزكوة له بل لا يجوز له تمليكه للغير ولو لفقير اذا كتبه او بناه
بقصد الصرف في سبيل الله لان المكتوب والمبني ليس مالا له حتى يملكه غيره نعم لو فعله اولا لنفسه جاز الوقف بعده من الزكوة **ج**
يجوز شراء الكتب واجزاء القنوة ونحوها ووقفها من هذا السهم على المؤمنين وعلى طائفة خاصة منهم كاهل بلد او قرية
او محلة او قبيلة او على اقاربه بل على اولاده مع قصد القربة لصدق سبيل الخير **د** من سبيل الخير في زمن الغيبة الغزاة مع اعداء الدين اذا
دهموا المسلمين وخيف منهم عليهم او على بيضة الاسلام فيعطون من هذا السهم والظاهر اعتبار احتياج الغزاة اليه ولو في الغزو خاصة
دون مؤنة السنة او توقف اتيانهم على الغزو عليه مع احتمال عدم اعتبارهما ايضا كما اذا تمكن احد من شراء السلاح من ماله واراد الشراء
ايضا فاعطاه احد من زكوته لصدق سبيل الخير والاحوط الترك **الصنف الثامن** ابن السبيل بالادلة الثلثة وهو المسافر الذي
احتاج في السفر ولم يكن له ما يبلغه الى وطنه وان كان غنيا في بلده اذا كان بحيث يعجز عن التصرف في امواله في السفر ببيع ونحوه او الاستدانة
وفاقا للاكثر لانه المقطوع به من ابن السبيل فيبقى غيره تحت الاصل والمروي في تفسير علي المنجبر بالعمل وابن السبيل ابناء الطريق الذين
يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات خلافا لمن لم يذكر الشرط فلم

بغير

ثلاثة اقسام من استدان على في بيان الغارم

في سبيل الله هو الصنف السابع من الاصناف الثمانية

ابن السبيل الصنف الثامن من الاصناف

يعتبر العجز عن التصرف في أمواله ببلده مطلقا كبعضهم او لم يعتبر العجز عن الاستدانة خاصة كبعض اخر لعموم الاية والخبر ويجاب بمنع العموم
لان ابن السبيل مجاز فيما يراد به في الاية ومجازه غير متعين فلعله الذي لم يتمكن من كفايته في السفر مطلقا ولو ببيع او استدانة وكذا قوله عليه السلام
عليهم فان في معناه اجمالا فلعله ما يتضمن عدم التمكن المذكور ومع ان الغني المتمكن عن الاعتياض والاستدانة في السفر غني لغة وعرفا فيدخل
في الاخبار المصرحة بعدم حلية الصدقة لغني ويعارضها الخبر ولمن لم يعتبر الكون في السفر بل جعله اعم منه ومن المريد للسفر كالاسكافي الخبر
ضعيفة مخالفة للخبر المذكور المنجبر ثم ان منهم من الحق الضيف بابن السبيل فان ارادوا منه المسافر المحتاج النازل عليك فهو داخل في ابن السبيل
بالمعنى المذكور وان ارادوا الاعم من المسافر او المحتاج فلا دليل عليه سوى ما قيل من وجود رواية دالة عليه وضعفها الخالي عن الانجبار
بل الوهن باعتبار عدم فتوى الناقل لها بظاهرها كما قيل يمنع من العمل بها مع ان الظاهر من الرواية على ما في المغني اعتبار السفر والحاجة في [illegible]
فيكون من افراد ما ذكر **فروع أ** يشترط في جواز اعطاء الزكوة ابن السبيل كون سفره غير معصية بلا خلاف كما قيل بل بالاجماع ظاهر الخبر المذكور
بل ظاهره اشتراط كون السفر طاعة كما هو ظاهر الاسكافي ولولا ظهور الاجماع على خلافه لاتجه القول به الان الظ ان خلافه اجماعي وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم جدي ره في الرسالة مع ان استعمال الطاعة في مقابل المعصية شايع والشرط اباحة السفر حين الاعطاء فلو انشأ السفر
عاصيا ثم رجع عن المعصية لم يمنع **ب** لا يمنع الاعطاء نية اقامة العشرة للاستصحاب وعدم زوال صدق الاسم وعن الشيخ المنع للخروج عن اسم
المسافر وفيه منع ظاهر **ج** يعطى ابن السبيل ما يكفيه لذهابه وعوده ان قصد غير بلده وما يكفيه لوصوله بلده ان قصده او الى موضع يتمكن فيه
من البيع او الاستدانة ولا يعطى الازيد لعدم دليل عليه فان قدر الوصول يقيني ومدلول عليه بالخبر والزايد مشكوك فيه فينفى بالاصل فلو
اعطى الزايد استعيد منه ولو استفضل من قدر الكفاية بالتقتير او نحوه قيل يستعاد وقيل لا وللنظر في كل منهما مجال وان كان الاحوط الاول وكذا
كذا اذا حصل التمكن والغناء في اثناء السفر **الفصل الثاني** في اوصاف المستحقين وهي امور **الاول** الايمان اي الاسلام مع معرفة
الائمة الاثنى عشر فلا يجوز دفع الزكوة الى غير المؤمن بلا خلاف يعلم كما في ذخيرة بل بالاجماع المحقق والمحكي كما عن الانتصار والغنية والمنتهى وفي بقية
والمستفيضة من النصوص كموثقة زرارة ومحمد الزكوة لاهل الولاية وصحيحة علي بن بلال هل يجوز ان ادفع زكوة المال والصدقة الى محتاج غير
اصحابي فكتب لا تعط الصدقة والزكوة الا اصحابك وصحيحة العجلي وفيها كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه
يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية وقريبة منها حسنة ابن اذينة وحسنة الفضلاء الخمسة في
الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجية والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رأيه أيعيد كل صلوة صلاها
او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في
غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وصحيحة عمر بن يزيد عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا يتصدق عليهم بشيء ولا يسقهم
من الماء ان استطعت وصحيحة ضريس ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من
اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم وصحيحة الاشعري عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة ورواية البزنطي عن الرجل له
قرابة وموال واتباع يحبون امير المؤمنين وليس يعرفون صاحب هذا الامر ايعطون من الزكوة قال لا وظاهر ان السؤال انما هو عن الجواز فالنفي
له وحسنة زرارة ومحمد اما اليوم فلا تعطها انت واصحابك الا من يعرف فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس والناس
غيرهم هو العامة كما ان العارف الفرقة المحقة ورواية عبد الله بن يعفور ما تقول في الزكوة لمن هي قال فقال هي لاصحابك قال قلت فان فضل
عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم الحديث وموثقة ابي بصير الرجل يكون عليه الزكوة وله قرابة محتاجون غير عارفين
ايعطيهم من الزكوة فقال لا ولا كرامة ورواية الاوسي زكوة فالى من ادفعها قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى
شيعتنا فقد دفعتها الينا فقال اني لا اعرف لها احدا قال فانتظر بها سنة قال فان لم اصب لها احدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ اربع سنين
ثم قال له ان لم تصب لها احدا فصرها ثم اطرحها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا الى غير ذلك
فروع أ مقتضى عدم جواز اعطاء الزكوة الى غير المؤمن عام لصورتي وجود المؤمن وعدمه كما صرح به الاخبار المتقدمة وقد يحكى قول بجواز
اعطاء المستضعفين من اهل الخلاف الذين لا يعاندون الحق مع عدم وجود المؤمن لرواية يعقوب بن شعيب المخالفة لعمل المعرفة المردودة
بالندرة كما في المعتبر والشذوذ كما في المنتهى **ب** استشكل في تحقق عوام الشيعة الذين لا يعرفون الله سبحانه الا بهذا اللفظ او النبي او الائمة
كلا او بعضا او شيئا من المعارف الخمس ثم قال والاقرب عندي عدم اجزاء اعطائهم **اقول** وهو كذلك لان موضع الزكوة من يعرف صاحب
هذا الامر ومن كان من اهل الولاية ومن لم يعرف الائمة او واحدا منهم او النبي لا يصدق عليه انه يعرف صاحب هذا الامر ولا يعلم انه من اهل
الولاية وانه العارف بل وكذلك لو عرف الكل باسمائهم فقط يعني مجرد اللفظ ولم يعرف انه من هو وابن من اذ لا يصدق عليه انه يعرفه ولا
يتميز عن غيره والحاصل انه يشترط معرفته بحيث يعينه في شخصه ويميزه عن غيره وكذا من لا يعرف الترتيب في خلافتهم ولو لم يعلم انه هل يعرف
ما يلزم معرفته ام لا فهل يشترط في الاعطاء الفحص عنه الاظهر نعم اذا احتمل في حقه عدم المعرفة ولا يكفي الاقرار الاجمالي باني مسلم مؤمن واثنى

[الهامش: في بيان اشتراط في اعطاء الزكوة ابن السبيل كون سفره غير معصية]
[الهامش: في بيان الاول من اوصاف المستحقين للزكوة الايمان]
[الهامش: الائمة]
[الهامش: قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم]
[الهامش: في بيان عدم جواز اعطاء الزكوة الى المستضعفين من اهل الخلاف]

عشري ولو علمنا انه يعرف النبي والائمة باسمائهم الشريفة وانسابهم المنيفة وترتيبهم واقر بما يجب الاقرار به في حقهم فهل يجب الفحص عن حاله انه
هل هو مجرد اقرار او مذعن بما يعرف ومعتقد له لا يجب لانه خلاف سيرة العلماء وطريقتهم ولان معرفة ذلك غير ممكن غالبا اذ قد يحصل اليقين
بما لا يمكنه بيانه بل لا يمكن ابدا اذ غاية ما يمكن الفحص عنه طلب الدليل عنه فيمكن ان لا يكون مذعنا بمقتضى الدليل وان تمت حجته لسنده الا له **ج**
يجوز ان يعطى الزكوة لاطفال المؤمنين بغير خلاف يعلم كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما في ضه وك بل ف لاطلاق الكتاب والسنة وحسنة ابي
بصير الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشؤا ويبلغوا ويسألوا من اين كانوا يعيشون اذا قطع ذلك عنهم فقلت انهم
لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثوا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم ورواية ابي خديجة
ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى ابوهم حتى يبلغوا الحديث ورواية عبد الرحمن رجل مسلم مملوك ومولاه
رجل مسلم وله مال يزكيه وللمملوك ولد حر صغير ايجزي مولاه ان يعطي ابن عبده من الزكوة قال لا باس به ولا يجوز اعطاء اطفال غير المؤمنين بلا خلاف
يوجد ايضا لعدم تحقق الشرط الذي هو الايمان والولاية واختصاص غير الاخيرة من روايات الجواز باطفال المؤمنين بل دلالة العلة المذكورة في الرواية
الاولى بقوله يحفظ فيهم ميتهم على الاختصاص وبه يخصص عموم الاخيرة الحاصلة من ترك الاستفصال ومن اطفال غير المؤمنين اطفال العوام
الذين لا يعلم معرفة ابائهم النبي او الائمة باسمائهم وترتيبهم ولا يشترط عدالة الاباء ولو قلنا باشتراطها في الاباء كما صرح به في عد والمع والتحر
والمن حاكيين له عن السيد في الطبريات والشيخ في التبيان وتبعهم المتاخرين بل في ضه الاتفاق عليه للاصل والاطلاقات بل عموم الاخبار الحاصل
بترك الاستفصال واختصاص ما دل على اشتراطها بالاباء وعدم دليل على تبعيتهم لهم في الفسق والعدالة وانما هو في تبعيتهم لهم في الايمان والكفر لا
غيرهما ثم قيل ظاهر النصوص جواز الدفع الى الطفل من غير اشتراط ولي اذا كان مميزا بحيث يصرفها في وجه يسوغ للولي صرفها فيه كما صرح به جماعة
من متاخري المتاخرين وفيه نظر لان الاعطاء وان كان ظاهرا فيما ذكره ولكنه لا يراد في حق غير المميز قطعا فلا بد اما من حمل الاعطاء على صرفها فيهم
بطريق شرعي او تخصيص العيال والذرية والابن في الاخبار المذكورة بالمميز ولا ترجيح فلا يكون الاعطاء ظاهرا فيما ذكره ولذا منع في كره من الدفع اليهم
مطلقا مسندا بانه ليس محلا للاستيفاء ماله عن الغرماء فكذا هنا واستدل له ايضا بعموم ادلة الحجر ولو خدش خادش في الاول بانه نوع قياس وفي
الثاني بمنع العموم لكفى استصحاب عدم جواز الدفع حيث لا يجوز قبل التميز دليلا على عدم جواز الدفع فهو الاقوى مضافا الى ان صرف الطفل عين الزكوة فيما
يحتاج الى المبادلة ببيع او شراء ومثله غير جائز عن الطفل بصريح الاخبار فلا يكون الزكوة مصروفة له نعم هذا اذا لم يصرف عين الزكوة واحتاج صرفه
المحتاج بالمبادلة او لم يعلم المزكي بصرفه عينه في مصارفه واما اذا كانت الزكوة مما يصرف بنفسها وعلم ان الطفل يصرفه كطعام اعطاه وهو ياكله عنده او ثيابا
يلبسها فلا اشكال في جوازه ويدل عليه النصوص لصدق الاعطاء حينئذ باي معنى حمل بل جواز ذلك في غير المميز ايضا ثم اذا لم يجز اعطاء الطفل فان كان
له ولي يدفع اليه ولو كان الحاكم الشرعي وعدول المسلمين والا فان كان من يقوم بامره ويعتني بحاله بحيث يعلم انه يصرفها في مصالح الطفل جاز
الدفع اليه بل يجوز ذلك مع وجود الولي ايضا ولا يكفي مجرد الظن والعدالة والامانة والا فيصرفها المزكي بنفسها في حوائج الطفل **د** قيل حكم المجنون
حكم الطفل فان ثبت الاجماع عليه والا فمحل تأمل لعدم كونه عارفا **هـ** يشترط ذلك الشرط في العاملين ايضا بالاتفاق كما صرح به بعضهم للعمومات المتقدمة
و صرح جمع من الاصحاب باستثناء المؤلفة من هذا الشرط وهو مبني على امرين تفسير المؤلفة بمن يتألف للجهاد وجواز الجهاد في زمن الغيبة **ز** لو اعطى
المخالف زكوة ماله مثله ثم استبصر المزكي اعادها بلا خلاف يعرف بل بالاجماع كما قيل ويصرح به ثلثة من الاخبار المتقدمة **الثاني** العدالة اعتبرها
جماعة من الاصحاب منهم الشيخ في ط وف والجمل والاقتصاد ومختصر المصباح والحلبي والقاضي والحلي وابنا حمزة وزهرة وهو ظاهر المفيد ونسب في ف الى ظاهر
مذهب اصحابنا وعن الغنية الاجماع عليه ونسبه الى السيد ايضا وليس كذلك كما قيل بل هو ادعاه على مختاره الاتي واعتبر السيد في الانتصار والجمل والشيخ
في المصباح عدم الفسق مدعيا عليه الاجماع والاسكافي عدم كونه شارب الخمر او مقيما على كبيرة واختاره جدي قدس سره وقال قوم من اصحابنا كما في ف
بعدم اعتبار شيء منها وهو مذهب الصدوقين والديلمي والفاضلين وجمهور المتاخرين وهو الاقوى للاصل واطلاقات الكتاب والسنة الخالية عن
الدافع والمقيد والمروي في العلل ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن
ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله حجة الاول الاجماع المنقول المؤيد بالشهرة القديمة ووجوب تحصيل البراءة اليقينية و
الاخبار الناهية عن الركون الى الظالمين وموادتهم ومعونتهم وتقويتهم والروايات الدالة على اختصاصها باهل الولاية بناء على خروج غير العدل
منهم ومضمرة داود الصرمي عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا ويرد الاول بعدم الحجية وتوهم تحقق المحقق منه حيث ان المخالف من القدماء
بين معتبر للايمان المحتمل لاعتبار العمل فيه كما هو مذهب جمع من القدماء ومعتبر لاجتناب الكباير المحتمل لارادة الاجتناب عن الاصرار على الصغاير ايضا
ومعتبر لعدم الفسق الذي هو العدالة لانتفاء الواسطة فاسد لان احتمال اعتبار العمل غير كاف في الحكم بالاجماع بل يشترط عدم احتمال خلافه وتع
لاجتناب الكباير بين من اعتبر عدم كونه مقيما على كبيرة كالاسكافي وظاهر ان انتفاء ذلك غير كاف في اثبات العدالة وبين من اعتبر عدم كونه من
اصحاب الكباير وظاهر ان لا يعلم منه كبيرة وانتفاؤه ايضا لا يثبت العدالة بل مجرد اجتناب الكباير كما في بعض العبارات ايضا غير مستلزم لها اذ ليست
العدالة مجرد اجتناب الكباير وعدم الاصرار على الصغاير كما ان عدم الفسق ايضا لا يستلزمها اذ الظ ان مرادهم عدم اعطائها من يعلم فسقه كما

[الهامش: في بيان جواز اعطاء الزكوة باطفال المؤمنين]
[الهامش: في بيان حكم الطفل في جواز اعطاء الزكوة اليه]
[الهامش: في بيان ان حكم المجنون]
[الهامش: في بيان ان العدالة في المستحق معتبر ام لا]

لايخفى على من نظر في كلماتهم لمجهول الحال واسطة مع انه صرح الشيخ في ف بان عدم اشتراط العدالة مذهب قوم من اصحابنا وهم غير معروفين عندنا
وعد ذلك كيف يمكن معه دعوى الاجماع مع ان العدالة عند جمع من القدماء مجرد ظاهر الاسلام ومنه يحصل الخدش في شهرة اشتراط العدالة المطلوبة
بين القدماء ايض بل نقول ان الاختلاف في امر العدالة واضح ولا يتفق كلام اثنين من القدماء على امر واحد غالبا فاي معنى من معانيه يمكن اثبات الشهرة
او دعوى الاجماع عليه سوى القدر المشترك الذي ليس هو امرا زائدا على ظاهر الاسلام والثاني بحصول البراءة اليقينية بما يقتضيه الاطلاقات والثالث
بمنع كون غير عادل ظالما ومنع كون اعطاء الزكوة ركونا بل معونة وتقوية ايض وانما هو اداء حق منهم كرد وديعة وقرضه ومنع النهي عن مطلق معونته
وتقويته وانما هو في ظلمه والرابع بمنع اختصاص اهل الولاية بالعدل بل صرح في الاخبار بان الشيعة يزني ويسرق وما ظاهره خلافه على كمال التشيع
محمول والخامس باخصيته من المدعى اولا وعدم القول بالفرق بين شرب الخمر وساير منافيات العدالة غير ثابت بل القول بالفصل كما عرفت متحقق وبعد
دلالته على الحرمة ثانيا لجواز ان يكون السؤال عن اباحة الاعطاء المستلزمة لتساوي الطرفين فيكون النفي للتساوي فيحتمل الكراهة وبالضعف ثالثا
لجهالة المسؤول عنه واستدل السيد على قوله بالاجماع ايض وجوابه قد ظهر واحتج للاسكافي بالمضمرة مع ضميمة عدم الفصل وجوابه ما مر والقول
بالفصل هنا وان كان نادرا ولكن ذهب اليه بعض من تاخر هذا ثم ان موضع الخلاف غير المؤلفة والعاملين لعدم اشتراطها في الاولى اجماعا كما قيل لا لاصل
ومنافاة مفهومها لها واشتراطها في الثاني بالاجماع ايض كما عن نهاية الاحكام وس وفي ضه ورسالة الجد قدس سره وظاهر خبر [illegible]
يقطين عمن يلي الصدقة العشر على من لا باس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها في مواضعها وان لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها ولكنها مختصة
بالقاسم ولا يشمل الجابي وقد استدل له ايض بما في حسنة العجلي من امر امير المؤمنين ع مصدقه بقوله فلا توكل به الا ناصحا شفيقا امينا حفيظا فان
الوثوق كما في الاولى والامانة كما في الثانية لا يكونان الا في العادل ولكن في دلالتها على الاشتراط بالوجوب نظر لاحتمال كون قوله لا توكل نفيا مع انه لم
يعلم كون المورد عاملا فلعله لحفظ المواشي والتحقيق ان عمل العامل وما عومل به اما يكون معينا مشخصا يمكن الاطلاع عليه من غير جهته لسهولته فلا
دليل على اشتراط العدالة فيه الا ان يثبت الاجماع وان لم يكن كذلك تشترط لاصالة عدم العمل بغير العلم خرج قول العدل فيما يخبر به من امر الجباية فيبقى
الباقي **الثالث** عدم وجوب نفقته على المالك فلا يجوز له اعطاء زكوته لواجبي النفقة وهم الابوان وان علوا والاولاد وان نزلوا و
الزوجة الدائمة والمملوك بلا خلاف يعرف بل بالاجماع المحقق والمحكي في كره والمن وغيرهما وللمستفيضة كصحيحة البجلي خمسة لا يعطون من الزكوة
شيئا الاب والام والولد والمملوك والمرأة وذلك انهم عياله لازمون له وموثقة اسحق لمن ذا الذي يلزمني من ذوي قرابتي حتى لا احتسب الزكوة عليه قال ابوك وامك قلت ابي و
امي قال الوالدان والولد وفي رواية الشحام في الزكوة يعطى منها الاخ والاخت والعم والعمة والخال والخالة ولا يعطى الجد ولا الجدة والمروي في
العلل والخصال خمسة لا يعطون الزكوة الولد والوالدان والمراة والمملوك لانه يجبر على نفقتهم وموثقة ابي خديجة لا تعط من الزكوة احدا ممن
تعول خرج منه غير واجب النفقة بالاجماع فبقي الباقي وعدم صراحة بعضها في الحرمة بعد الاجماع ودلالة الموثقة الاخيرة غير ضاير واما روايتا
عمران القمي ومحمد بن جزك الاولى ان لي ولدا رجالا ونساء افيجوز ان اعطيهم من الزكوة شيئا فكتب ان ذلك جائز لك والثانية ادفع عشر مالي
الى ولد ابني فقال نعم لا باس فلا ينافيان ما مر لاحتمال كل منهما محامل كاحتمال الاولى لزكوة غير نفسه كزكوة اعطيت ليؤديها الى اهلها او كانت من
غير سهم الفقراء بل يكون من سهم العامل او الغارم او يعطيهم لغير نفقة انفسهم بل لنفقة عيالهم كالزوجة والمملوك وغير ذلك او للتصرف الاخر
يحتاجون اليه غير النفقة ككتب العلم او للتوسعة او يكون المزكي عاجزا عن تمام الواجب من نفقتهم فسئل عن دفع القيمة من الزكوة فان كل
ذلك جائز كما ياتي ولا يبعد من قوله شيئا ازيد من بعض هذه وكاحتمال الثانية لبعض تلك الوجوه ولغير الزكوة بان اراد ان تشاور معه في
هبة ووصية ولم يكن سؤالا عن الزكوة اصلا فانه لم يثبت حقيقة للعشر في الزكوة **فروع أ** لو عجز احد عن انفاق تمام ما يجب عليه من النفقة
لمن يجب عليه نفقته كما اذا عجز عن ادامه او كسائه يجوز له اتمامه من زكوته على ما صرح به جماعة بل من غير خلاف يوجد كما قيل لا للاصل وانتفاء
المانع لوجود المانع الدافع للاصل من بعض الروايات المتقدمة بل لرواية ابي بصير عن رجل من اصحابنا له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف و
له عيال كثير اله ان ياخذ من الزكوة الى ان قال قلت فعليه في ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم و
وكسوتهم الحديث وموثقتي اسحق وسماعة الاولى رجل له ثمانمائة درهم ولابن له مائتا درهم وله عشر من العيال وهو يقوتهم منها قوتا شديدا
وليست له حرفة بيده انما يستبضعها فتغيب عنه الاشهر ثم ياكل من فضلها اترى له اذا حضرت الزكوة ان يخرجها من ماله فيعود بها على عياله
يتسع عليهم بها النفقة قال نعم الحديث والثانية عن الرجل يكون له الدراهم يعمل بها وقد وجب عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذي يكتسب
بماله كفاف عياله لطعامهم وكسوتهم ولا تسعهم لادمهم وانما هو ما يقوتهم في الطعام والكسوة قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها شيئا
قل او كثر فليعطه بعض من يحل له الزكوة وليعد بما بقي من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلح لهم من طعامهم في غير اسراف
الحديث والايراد بان الظاهر من هذه الاخبار انها وردت في زكوة مال التجارة المستحبة دون الواجبة مردود بانه لو كان فانما هو في
الاخيرة واما هو له في ماله في الاولى واذا حضرت الزكوة في الثانية مطلقان غير مختصين لا صريحا ولا ظاهرا في زكوة التجارة وبان
الاولين واردة في التوسعة دون تتمة الواجب مردود بان تتمة الواجب ايض من التوسعة **ب** يجوز للمالك التوسعة على عياله الواجبي

النفقة من زكوته من غير اسراف للروايات المذكورة وهل هو مخصوص بما اذا عجز المزكي عن التوسعة كما في خبره او يعم كما هو ظاهر جماعة الظاهر
هو الاول لانه الظاهر من مورد الروايات وشمولها لغيره غير معلوم **ج** الممنوع اعطائه لواجبي النفقة من الزكوة هو ما كان لاجل الفقر ومن
سهم الفقراء واما من سهم العامل او الغارم او في سبيل الله او المؤلفة او في الرقاب او ابن السبيل فيجوز له دفعها اليهم على المقطوع به بين الاصحاب
كما في خبره بل بلا خلاف كما في غيره ونفى عنه الاشكال في يه والريب في غيره وفي لك في قضاء دين واجبي النفقة انه مقطوع به في كلام الاصحاب
بل قال ان ظاهر المع وكره والمن انه موضع وفاق بين العلماء لعموم الاية وللاخبار الدالة على جواز قضاء دين الاب من سهم الغارمين واشتراء
الاب من سهم الرقاب كما مر بعضها في بيان الصنفين ورواية علي بن يقطين عندي المال من الزكوة افاحج به موالي واقاربي قال نعم لا باس والموالي
والاقارب وان كان اعم من واجبي النفقة الا ان الزكوة الممنوع عنها لهم في رواياته اعم ايض من سهم الفقراء او في سبيل الله فيتعارضان بالعموم
من وجه ويرجح الجواز لموافقة اطلاق الاية والاصل ولو لم يثبت بعض الاصناف من الروايات يتم بالاجماع المركب وعلى هذا فيجوز لكل احد و
لو كان غنيا غاية صرف زكوته في دين واجبي النفقة له وزيارتهم وحجهم وتعليمهم وسفر تحصيل علمهم وتزويجهم اذا كان راجحا ونحو ذلك وكذا
يجوز صرف الزكوة في غير النفقة الواجبة لواجبي النفقة اذا احتاجوا اليه كنفقة الزوجة والمملوك للغير وما يدل على جواز التوسعة عليهم منها
د يجوز لمن وجبت نفقته على الغير للتوسعة اذا كان من يقوم بنفقته لا يوسع عليه اما لعدم سعته او معها اما الجواز فلصحيحة البجلي عن الرجل
يكون ابوه وعمه واخوه يكفونه مؤنته اياخذ من الزكوة ليتوسع به اذا كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه قال لا باس ولصدق الفقير
عرفا عليه ح واما اشتراط عدم قيامه بتوسعته فلعدم صدق الفقير عليه مع القيام فان وجوب نفقته على الغير وقيامه بها يخرجه عن
صدق الفقير فلا مقتضي لجواز اخذه خلافا للمن فمنع الجواز مطلقا كالتذكرة لعموم خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا من غير مخصص لاحتمال كون
المراد من الصحيحة عدم قيامه بتمام النفقة ولصدق الغني عليه لوجوب نفقته على الغير ويضعف الاول بان المراد انهم لا يعطون من زكوة من
يجب عليه نفقتهم بقرينة قوله الاب والولد والوالد فانه لا يمكن ان يكون المراد ان مطلق الاب لا يعطى من الزكوة ولو سلم العموم فيجب التخصيص
بالصحيحة وحملها على تمام النفقة خلاف الظاهر جدا بل لا يوافق قوله يكفونه مؤنته والثاني بمنع صدق الغني وعدم قيامه بنفقته سيما بما لا
يجب عليه من التوسعة ولو سلم فيخصص بالصحيحة ولمن لم يقيد الجواز بما ذكر بل جوزه مطلقا كالمن وس ون لصدق الفقير وهو مم مع قيامه
بالتوسعة وللصحيحة وهي مقيدة ثم ان من جوز الاخذ مطلقا او مقيدا اخص بغير الزوجة والمملوك واستدل للاولى بان نفقتها كالعوض من
بضعها فيكون كذي العقار الذي يستغني بالاجرة وللثاني بانه لا يملك شيئا بل ماله لمولاه فلو اعطي زكوة فكانما اعطيت لمولاه الغني ويخدش
الاول بعدم معلومية كون قدر التوسعة ايض عوضا للبضع والثاني بانه انما يتم على القول بعدم تملك العبد شيئا ولذا جعل بعضهم المنع في
الزوجة الاحوط وتردد في خبره في المملوك الا ان يستدل للتخصيص بمنع صدق الفقير مع غناء من يجب عليه نفقتهما واستثناء قدر التوسعة كان
بالصحيحة وهي مخصوصة بالاب والتعدي الى الغير بالاجماع المركب المفقود في الموضعين الا ان الشان في عدم صدق الفقير وامر الاحتياط واضح
ه لو امتنع المنفق من الانفاق على الواجب نفقته قال في يه يجوز لهم الاخذ من الزكوة قولا واحدا بل قيل صرح بذلك جماعة ولعل الوجه صدق
الفقير عليه مع الامتناع واختصاص ادلة المنع بمن يجب عليه النفقة دون الغير وذلك اذا لم يمكن اجبار المنفق على نفقته ظاهر واما مع امكان
اجباره مشكل الا ان يق انه يجوز اخذ التوسعة كما مر ولا يجبر على التوسعة او يق ان قبل الاجبار يصدق عليه الفقير فما لم يجبر يجوز اعطائه من الزكوة
والاحتياط ان لا يعطي مع امكان الاجبار اي من يمكنه الاجبار واما من لا يتمكن منه فيجوز له الاعطاء وان وجد من يجبر ولم يجبر **و** لا يجوز دفع
الزكوة الى الزوجة الناشزة بالاجماع على ما عن المع لتمكنها من النفقة في كل وقت ارادت بالطاعة فلا تدخل في الفقراء وكذا المعقود عليها غير
الممكنة لما ذكر ويجوز دفعها الى المتمتع بها للاصل والاطلاقات وربما قيل بالمنع لاطلاق النص وهو ضعيف غايته لان النص باعتبار ما اشتمل
عليه من التعليل في معنى المقيد بالدائمة لانها العيال اللازم وهي التي يجبر على نفقتها نعم لو شرط ان يكون نفقتها على الزوج منعت لخروجها
به عن صدق الفقير **ز** يجوز للزوجة ان تدفع زكوتها الى الزوج مع استحقاقه وان انفق عليها منها لاطلاق الادلة وانتفاء المعارض وعن
الصدوق المنع منه مطلقا وعن الاسكافي الجواز ولكن لا ينفق منها عليها ولا على ولدها ولم اقف لهما على دليل **ح** يجوز اعطاء الزكوة لغير واجبي
النفقة ممن يعول قريبا كان او بعيدا بلا خلاف كما في يق بل بالاجماع كما في كره ولك للاطلاقات وصدر موثقة اسحق المتقدمة من لي قرابة
انفق على بعضهم على بعض فياتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال يستحقون لها قال نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم وبه وبالاجماع يخصص
قوله من يعول في موثقة ابي خديجة السابقة بواجبي النفقة **ط** يجوز اعطائها لغير واجبي النفقة من الاقارب بلا خلاف للاطلاق و
المستفيضة كموثقة اسحق ورواية الشحام المتقدمتين وصحيحة احمد بن حمزة ورواية علي بن مهزيار بل هم افضل من غيرهم للموثقة المذكورة
ورواية اي الصدقة افضل قال على ذي الرحم الكاشح وفي مرسلة لا صدقة وذو رحم محتاج **الرابع** ان لا يكون هاشميا ان كان المزكي
غير هاشمي باتفاق الفريقين له وللمستفيضة من النصوص منها صحيحة العيص ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله ص فسالوه ان يستعملهم على
صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعل الله تع للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ص يا بني عبد المطلب ان

الصدقة لا يحل لي ولا لكم الحديث وفي صحيحة محمد وزراره وابي بصير ان الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب وصحيحة ابن سنان لا تحل الصدقة لولد العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم وحسنة المعلى لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد علي ع ولا لنظرائهم من ولد عبد المطلب الى غير ذلك واما موثقة ابي خديجة اعطوا الزكوة من ارادها من بني هاشم فانها تحل لهم وانما يحرم على النبي وعلى الامام الذي بعده وعلى الائمة فشاذة مطرحة او على حال الضرورة او الصدقات المندوبة او مجمولة ولا يبعد ان النبي والامام ايضا مع ان المخاطبين غير معلوم فلعلهم من بني هاشم ويمكن عدم حلية صدقاتهم للنبي والامام ايضا وان كان المزكى هاشميا لا يشترط له دفع زكوته الى غير الهاشمي بل يجوز له دفعها الى مثله بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا والنصوص المروية مستفيضة وكذا يجوز دفعها اليه عند اضطراره لافتقاره وعدم كفاية الخمس له للاجماع واباحة المحظورات عند الضرورات او موثقة زراره ان الصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا تحل شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وهل يتقدر القدر المدفوع اليه بقدر الضرورة ام لا فعن الشيخ والمن والتحرير والنهاية والبيان وس جمع من المتاخرين الاول لان الضرورة تقدر بقدرها ولانه المفهوم من الموثقة وفيه نظر لانها تدل على انه اذا كان ممن يحل له الميتة يحل له الصدقة لا على انه يحل له من الصدقة ما يحل من الميتة وعن السيدين ويع وفع بل الاكثر كما في لف الثاني للاخبار الدالة على جواز اعطاءها الى ان يحصل الغنى وفيها ان المتبادر منها غير المسئلة والاولى ان يستدل له بالاصل لان الاستثناء في الموثقة خصص اخبار حرمة الصدقة على الهاشمي فارتفع في حصة المانع والاصل عدم التقدير فهو الاظهر لذلك ثم اختلف المقدرون في قدر الضرورة ض كشف الرموز انه ما يسد الرمق وعن المهذب ولك وحواشي النافع للشهيد الثاني انه قوت يوم وليلة وقيل انه قوت السنة له ولعياله الواجبي النفقة وعن المحقق الشيخ علي في حواشي يع وشا انه قوت اليوم والليلة الا مع توقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه قوت السنة فيدفع اليه وعنه في حواشي عد عكس ذلك فيدفع اليه قوت السنة الا ان يرجى حصول الخمس في اثناء السنة فيعطى تدريجا والاقتصار على القدر المجمع عليه ان قلنا بالتقدير يقتضي المصير الى الاقل وكذا الاستناد الى الانفهام من الموثقة

فروع ا لا يختص تحريم الصدقة على بني هاشم بسهم الفقراء بل يحرم عليهم مطلقا للاطلاقات ونقل في طـ والسرائر عن قوم جواز استعمالهم على الصدقات واعطاءهم من سهم العاملين والظ كما في لف انهم من العامة ويؤكده ما في كتاب قسمة الصدقات من ف من دعوى اجماعنا على عدم الجواز ونسبة الجواز الى بعض من اصحاب الشافعي وكيف كان فيرده الاطلاقات وخصوص صحيحة العيص المتقدمة **ب** لا يحرم الصدقات غير الواجبة على الهاشمي ولو من غيره من الواجبة غير الزكوة اما الاول فعلى الحق الاشهر كما في كره بل بلا خلاف يعلم في خيره بل مطلقا كما في تيح بل عند علمائنا كما عن طـ والمن بل بالاجماع كما عن ف واما في كره من قوله روى الجمهور عن الصادق ع عن ابيه الباقر ع انه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة فقيل له اتشرب من الصدقة فقال انما حرم علينا المفروضة حيث ان ظاهره تفرد العامة بالرواية انتهى فانما هو في حق الامام خاصة فانه صرح ان الصدقة المندوبة محرمة على النبي و قال ان حكم الائمة في ذلك ايض حكمه ووافقه في لك وجمع اخر وبالجملة وكلامه انما هو في خصوص الامام فلا ينافي ادعائه الشهرة على الجواز في المندوبة لبني هاشم واما الثاني فعلى الاظهر ايض كما هو ظاهر ك وخيره بل لم اعثر عنه ايض على مخالف سوى ما في كره من احتمال المنع ويدل على الاول مضافا الى ظاهر الاجماع موثقة جعفر الهاشمي اتحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا واما غير ذلك فليس به باس وعلى الثاني روايته عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة وعليهما رواية الشحام عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الزكوة المفروضة وبهذه الاخبار يخصص مطلقات تحريم الصدقة على بني هاشم وصحيحة البجلي لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج الى مكة لان كل ما بين مكة والمدينة فهو صدقة دلت على عدم حرمة مطلق الصدقة فاما يعتبر بما ذكر باستشهاده ما مر او يكون مجملا يخرج به المطلقات عن الحجية في غير موضع الاجماع وهو الزكوة المفروضة ج الهاشميون هم بنو عبد المطلب والموجود منهم في هذه الازمنة اولاد امير المؤمنين ع والعباس وابي لهب وقيل الحارث ايض وفي الاختصاص بالمنتسب بالاب والاعم منه ومن المنتسب بالام ايض وجهان الحق هو الاول كما صرح به في مرسلة حماد وفيها ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء ويأتي تحقيقه في بحث الخمس ايض

الفصل الثالث

فيما يتعلق بهذا البحث من الاحكام وفيه مسائل **الاولى** قد عرفت ان العاملين يعطون من الزكوة في هذه الازمنة بقدر اجرة العمل لا ازيد ولا انقص وان ابن السبيل يعطى ما يكفيه لذهابه وايابه والغارمون والرقاب ما يؤدون به الدين ويفكون الرقبة لا ازيد ووجهه ظاهر واما الفقراء فهل وقع الخلاف في اقل ما يعطى واحدهم من الزكوة هل يقدر بقدر ام لا فالاول منقول عن المقنعة والرسالة الغرية للمفيد والانتصار والمسائل المصرية للسيد والنهاية وط وب والصدوقين والاسكافي والديلمي والوسيلة والغنية والاشارة والمع ويع وفع وصاحب يق من متاخري المتاخرين ومال اليه بعض مشايخنا ونسبه جماعة الى المشهور بين القدماء واخرى ومنهم جدي ره الى الاكثر مطلقا وفي الانتصار والمصرية والغنية الاجماع عليه والبلق يحكى عن جمل السيد والسرائر ومذهب الفاضل والفاضل والشهيدان واكثر من تاخر عنهم الى التقدير على سبيل الاستحباب فان قلنا ان تقدير الاولين ايضا استحبابي كما صرح به في كره حيث قال ولا حد للاعطاء الا انه يستحب ان لا يعطى الفقير اقل ما يجب في النصاب الاول وهو خمسة دراهم او عشرة قراريط قاله الشيخان وابنا بابويه واكثر علمائنا الى ان قال وما قلناه على الاستحباب لا الوجوب اجماعا اتحد القول الاول والثالث وان قلنا انه على سبيل الوجوب كما يستفاد عن ك حيث قال الظاهر من كلام الاصحاب ان هذه التقديرات على سبيل الوجوب وكذا الفاضل الهندي

الصدقة م

في بيان عدم حرمة الصدقات الغير الواجبة على الهاشمي

من هو المراد منهما وان في بيان الهاشميين

في بيان ان الزكوة المدفوعة الى الفقير هل هي محدودة بحد قلة وكثرة ام لا

فتح صفحة

في صـ فان قلنا ان مراد النافين للتقدير نفي الوجوب دون الاستحباب كما يحتمله عبارة الذخيرة حيث انه بعد نقل نفي التقدير عمن ذكر قال والى هذا القول ذهب جماعة من الاصحاب ومنهم المص مع ان المص صرح بالتقدير الاستحبابي فيتحد الثاني مع الثالث وان قلنا ان مرادهم نفي التقدير مطلقا يكون في المسئلة اقوال ثلثة والتحقيق ان كلام اكثر الاولين صريح او ظاهر في الوجوب كما ان الصدوق وغيره بقوله لا يجوز والديلمي قال واقل ما يجزي وكذا في المصرية والشيخ في يب حمل تجويز اعطاء الدرهمين في بعض الروايات على النصاب الثاني وصرح بعدم جواز ذلك في النصاب الاول واما بعض فظاهرهم نفي الوجوب فقط وكيف كان فدليل الاولين من المقدرين وجوبا طريقة الاحتياط والمحكية من الاجماعات وفتوى اعيان الطائفة لصحيحة الخياط لا يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله من الزكوة في اموال المسلمين فلا يعطوا احدا من الزكوة اقل من خمسة دراهم فصاعدا ورواية ابن عمار وابن بكير لا يجوز ان يدفع الزكوة اقل من خمسة دراهم فانها اقل الزكوة وفي الفقه الرضوي ولا يجوز ان يعطى من الزكوة اقل من نصف دينار ووجه الثاني هو النافي للتقدير الاصل واطلاقات الكتاب والسنة والاخبار المستفيضة كحسنة عبد الكريم الهاشمي كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية انما يقسمها على قدر من يحضرها منهم وما يرى ليس في ذلك شيء موقت وحسنة الحلبي ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيء ومكاتبة الصهباني الصحيحة هل يجوز لي يا سيدي ان اعطي الرجل من اخواني من الزكوة الدرهمين والثلثة دراهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ذلك جائز وزيد منها الاخرى وضعف بعضها منجبر بما ذكر وجواب الاولين عنها يدفع الاصل ويقيد الاطلاق بما مر ورد الحسنة الاولى بعدم الدلالة اصلا لاحتمال كون التقدير المنفي فيها التقدير البسطي بل هو الظاهر من صدر الحديث فانه وارد في احتجاجه ع على عمرو بن عبيد قال له ما تقول في الصدقة فقرء انما الصدقات الاية فقال كيف تقسمها قال اقسمها على ثمانية اجزاء فاعطي كل جزء واحدا الى ان قال ع له وتجمع صدقات اهل الحضر واهل البوادي فتجعلهم فيها سواء قال نعم قال فقد خالفت رسول الله ص في كل ما قلت سيرته كان رسول الله ص يقسم الى اخر ما مر وكذلك الثانية لجواز كون يعطى مبنيا للمفعول فيكون السؤال عن حصة العامل مع انه على فرض ذلك انهما يحتملان التقييد بما بعد النصاب الاول كما صرح به جمع يعني انه لا يقدر شيء بعد ذلك بل التقدير فيكون اعم من الاخبار المقدرة لاختصاصها بما قبل النصاب الثاني للاجماع فيجب التقييد لها جهة عموم اخرى ايض وهي ما اذا تمكن من اعطاء الزائد او لم يتمكن كما اذا كان ما يجب عليه هذا القدر خاصة كما اذا تلف بعض النصاب بعد الحول بلا تفريط وما مر خاص بصورة الامكان اجماعا فيحتمل التقييد من هذا الجهة ايض وهذان الاحتمالان جاريان في المكاتبتين ايض مع اتمام بدلالة على عدم التقدير بما دونها كالدرهم الواحد كما هو مختار الاسكافي والمصرية بل الديلمي او الدرهمين في الفضة ونصف دينار في الذهب كالمقنع هذا كله مع انه على فرض التعارض يجب تقديم ما مر لرجحانه بمخالفة العامة وموافقة المكاتبتين فان عدم التقدير مذهب الجمهور كافة كما صرح به جماعة منهم السيد في الانتصار والفاضل في كره ودليل الثالث الجمع بين الاخبار ورد بان هذا الجمع مما لا شاهد عليه فاجيب بان اخبار الجواز قرينة على التجوز في اخبار نفي الجواز وفيه ان هذا انما لو كان احدهما نهيا والاخر رخصة فان العرف يجعل الاخر قرينة للتجوز في الاول بخلاف نحو لا يجوز ويجوز فانهما متنافيان قطعا **اقول** حق المحاكمة ان الحسنتين غير دالتين على مطلق النافين كما ذكر فيبقى المكاتبتان معارضتان لرواية التقدير والحكم باعمية المكاتبتين غير جيد لان الملحوظ في التعارض هو نفس المتعارضين من غير تصرف في احدهما بواسطة ساير المعارضات الخارجية ولو كان اجماعا فلا بد من الرجوع الى حكم المتعارضين والمكاتبتان وان كانتا مرجوحتين بموافقة العامة ولكنهما راجحتان بالاحدثية وموافقة اطلاق الكتاب وهما ايض من المرجحات المنصوصة فيتكافيان فيجب الرجوع الى الاصل والاطلاقات في نفي التقدير ولكن لما كان ادلة السنن يتحمل من التسامح ما لا يتحمله غيره ويدفع اصل عدم الاستحباب وعموم اطلاقاته بالادلة الضعيفة فيحكم باستحباب القدر للاحتياط والاجماعات المنقولة وفتوى العلماء بل الرضوي ايض لخلوه عن المعارض في الذهب فالحق اذن مع القول الثالث وهو الاستحباب

فروع ا اذا عرفنا استحباب اعطاء المقدر لا اقل فقد اختلفوا فيه فالمصرح به في كلام اكثر المقدرين للاقل وجوبا او استحبابا خمسة دراهم في زكوة الفضة او نصف دينار في زكوة الذهب وعليه دعوى الشهرة وعلى الخمسة دعوى الاجماع في الانتصار وقيل اقل من ذلك والظاهر استحباب المشهور للشهرة والاجماع المنقول والرضوي وموافقة الروايتين المقدرتين **ب** هل التقدير مختص بزكوة النقدين ام يجري في غيرهما ايض المذكور في كلام جماعة هما خاصة ولكن صريح عبارة المراسم والغنية وظاهر مهذب القاضي والاشارة التعميم وصرح في الوسيلة بالتعميم بالنسبة الى المواشي ايض وفي الغنية الاجماع عليه وعلى هذا فلا باس بالقول بعموم الاستحباب لفتوى هؤلاء والاجماع المنقول فيكون المقدر في المواشي فريضة النصاب الاول وفي الغلات فريضة النصاب كما هو المذكور في كلام هؤلاء الاصحاب **ج** المستحب انما هو عدم النقصان عن المقدر مط اي ان لا يعطى فقير اقل من ذلك ما دام عليه ذلك المقدار فصاعدا فلو كان عنده نصابان يدفع الفريضتين الى فقير واحد لئلا ينقص واحد عن المقدر وما ذكره الشهيد الثاني انه يعطى فريضة الاول لواحد والثاني لاخر من غير كراهة غير جيد نعم اذا لم يمكن من اعطاء المقدر كما اذا تلف بعض النصاب من غير تفريط فلا يستحب الاتمام من غير الزكوة ويعطي ما عليه من غير كراهة

الثانية ما ذكر انما كان في جانب القلة واما في جانب الكثرة فان لم يكن الفقير ذا كسب لا يمونه فلا حد للاكثر يجوز ان يعطى الفقير الواحد ما يغنيه وما يزيد على غناه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللاصل والاطلاقات والمستفيضة وفي المروي من التوقيع الخلاف

لا يجزي وواله بقوله

في بيان دلالتهما على جواز دفع الدرهمين والثلثة في الجملة وذلك لا ينافي التقدير

هل هو مقدار من اعتبار النقد في بيان انه على فرض

حيث قال لو كان معه ما يقصر عن مؤنته ومؤنة عياله حولا جاز له اخذ الزكوة لانه محتاج وقيل لا يأخذ زائدا عن تتمة المؤنة حولا وليس بالجيد
انتهى ويحتمل ان يكون القائل من العامة حيث نسب نفيه الاول الى علمائنا اجمع فتدبر ويمكن ان يكون الخلاف مخصوصا بمن معه بعض المؤنة وكيف
كان فهو ضعيف لما مر من غير معارض نعم لو تعاقبت عليه العطية قطعت مؤنة السنة حرم عليه الزايد لتحقق الغنى المانع من الاستحقاق واما
ما في لك ردا على المحقق من انه لا وجه للفرق بين الدفعة والتعاقب لان الفقير متى ملك مؤنة السنة صار غنيا وحرم عليه تناول الزكوة فغير جيد
جدا وكذا ان كان ذا كسب غير واف بتمام المؤنة وفاقا للاكثر على ما صرح به غير واحد لما مر من الاصل والاطلاق وعموم المستفيضة وحكي جماعة
قولا بانه لا يأخذ ما تزيد على كفايته واستحسنه في ن وهو ظاهر اللمعة وتردد في س لصحيح ابن وهب الواردة فيمن له ثلثمائة درهم او اربعمائة و
هو يحترف ولا نصيب نفقته منها وفيها او يأخذ البقية من الزكوة ونحوها غيرها ورد بانها ليست صريحة في المنع عن الزيادة ومع ذلك
موردها غير ذي الكسب الآن يعم الكسب للتجارة او الاعم لغير ذي الكسب ايضا وح فيكفي في الجواب بقصور الدلالة فلا يصلح التقييد للاخبار
المطلقة او تخصص العامة المعتضدة بالاصل والشهرة ولكن الاحتياط في كل حال مطلوب **الثالثة** من ادعى الفقر ان عرف صدقه او كذبه
عومل به بما يقتضيه وان جهل حاله فان لم يعلم له مال اولا فالمشهور انه يصدق في دعواه وفي لك انه المعروف من مذهب الاصحاب وفيه عن ظاهر
الفاضلين انه موضع وفاق وفي يق ان ظاهرهم الاتفاق عليه واستدل له باتفاق الاصحاب ظاهرا او بانه ادعى موافقا للاصل وباستلزام عدمه الحرج
والعسر في كثير من الموارد سيما اذا كان ممن يستحيي من الاظهار وبانه مسلم ادعى ممكنا ولم يظهر ما ينافيه فكان مقبولا وبان الاصل عدالة المسلم فكان
قوله مقبولا وبرواية العرزمي جاء رجل الى الحسن والحسين ع على الصفا فسألهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع
فيك شيء من هذا قال نعم فاعطياه وبانه لا يخفى على متتبع الاخبار الواردة في البينة واليمين انه لا عموم لها على وجه يشمل ما نحن فيه فان موردها
ما اذا كانت الدعوى من اثنين مدع ومنكر ولا دلالة فيها على ان من ادعى شيئا وليس في مقابله من ينكر دعواه بانه يكلف البينة واليمين وبان
الظ من الاخبار ان من ادعى ما لا يد عليه قضي له به غير الثلثة الاولى من هذه الوجوه منظور فيه اما الرابع فلمنع كلية كبراه واما الخامس فلمنع
صغراه واما السادس فلانه قضية في واقعة فلعل ما اعطياه لم يكن من الصدقة الواجبة والكلام فيها واما السابع فبان عدم ثبوت طلب
البينة او اليمين عن مدع لا منكر يقابله وعدم شمول اخبارهما له لا يستلزم تصديق قوله والعمل بمقتضاه واما الثامن فلمنع ثبوت كليته و
انما هو في مال لا يد لاحد عليه ولا منازع له ولا يطلب منه امتثال واجب ولا ابراء ذمة نعم الظ تمامية دلالة الثلثة الاولى اما الاصل فظاهر و
اما الاجماع فلانه طريقة السلف والخلف من غير نكير ومصرح به في كلام العلماء وتريهم يعطون الغرباء الذين لا يرجى بينة لهم من غير حلف ويقيمون
الفقراء اليهم من البلدان النائية واما العسر والحرج على الفقراء فلدوران الامر بين صبرهم على الافتقار والجوع واقامة البينة المتعذرة في حق الاكثر
وكل منهما حرج عظيم ويدل عليه ايض انه لولاه للزم الحرج على ارباب الزكوة ايض سيما على عدم سماع الشهادة العلمية لان العمل بمقتضى الحلف كالدليل عليه
في المقام واقامة البينة الحسية على الفقر متعذرة لان جهات حصول المال غير محصورة فلعله وجد كنزا او اعطي مالا بحيث لا نعلمه او مال له
مدفون او مودع ولو بمواهبة بل وكذا البينة العلمية لما ذكر فلو لم يسمع دعواه لسد باب اعطاء الزكوة غالبا ويمكن ان يستدل عليه ايض بحسنة
ابي بصير الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة فقال نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسألوا من اين كانوا يعيشون اذا قطع ذلك عنهم الحديث
يدل على انهم اذا قالوا لا معيشة لنا لو قطع ذلك يجوز اعطاؤهم ويؤكده ما دلت على كراهية رد السائل مطلقا ايض وان علم له مال اولا فالمشهور ايض
قبول دعواه وعن المبسوط عدمه الا بالبينة او امارة مفيدة للعلم وقواه في ك ومال اليه في خيره وهو ظاهر جدي ره في الرسالة وهو الاقوى لتوقف
حصول العلم بالمشروط وهو البراءة من الزكوة على العلم بالشرط وهو الفقر ولو علم له مال وعلم تلف مال منه ايض ولم يعلم ان التالف هو ما كان له
او مال اخر حصل له بني على الاول لاصالة عدم حصول مال اخر ولو كان له مال يكفي لمعيشته مدة ولم يعلم انه هل صرفه في معيشته او حصلت المعيشة
من جهة اخرى بني على الاول ايض لعين ما ذكر **فرعان** ا حكم الغارم والعبد وابن السبيل يعلم مما ذكر فلا يقبل قول الاولين الا مع الثبوت او
العلم بالحال اولا ويقبل قول الثالث مع عدم العلم باستصحاب ما يكفيه او لا مع العلم به ب لو ادعى عدم الهاشمية يسمع منه لكفاية عدم العلم بالهاشمية
في اعطاء زكوة غير الهاشمي لان الثابت هو منع من علمت هاشميته لان التكاليف مقيدة بالعلم فيبقى عمومات الفقراء خالية عن المقيد **الرابعة**
لا يشترط اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكوة فلو كان مستحقا لها جاز صرفها اليه من غير تسمية بل ولو بتسمية اخرى للاصل بل الاجماع والاطلاقات
ولرواية ابي بصير الرجل من اصحابنا يستحيي ان يأخذ الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن
وضعف الرواية سندا غير واضح ولو وضح فغير ضاير سيما مع انجبارها بالعمل وموافقتها للاصل واما حسنة محمد الرجل يكون محتاجا فيبعث اليه
بالصدقة ولا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افتعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت
زكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه فهي مختصة بصورة العلم بعدم قبوله على وجه الزكوة والاعطاء على غير ذلك
الوجه ونحن نسلم عدم جواز الاعطاء مع ذلك لهذه الرواية التي هي اخص من الاولى ولم يعلم مخالفتها لعمل الاصحاب اذ لا علم لنا ولا ظن بذهابهم
الى الجواز مع الامرين ايض سيما اذا اعطاها اياه ورده مرة وحملها في خيره على صورة التصريح بانه غير الزكوة والاولى على عدم التسمية اصلا

على الفقير

في بيان انه يسمع قول مدعي عدم الهاشمية

والصحيح

والصحيح ما ذكرنا لاشتمالها على عدم القبول فلا بد من اعتباره في القول بما يخالف الاصل والاجماع واما الحمل على الكراهة كما في لك او على صورة
كون الامتناع لعدم الاستحقاق كما في الوسائل او جعله لفظة لا في قوله فقال لا اضرابا عن الكلام السابق وارتكاب التأويل فيما بعده كما قيل
فوجوه بعيدة لا وجه لارتكابها اصلا **الخامسة** لو دفع الزكوة الى الفقير ثم ظهر عدم فقره فاما يكون العين باقية او لا وعلى التقديرين اما
يكون الاخذ عالما بانه زكوة ام لا وعلى التقادير اما يمكن الارتجاع منه ام لا ثم الكلام اما في الارتجاع او الاجزاء عن الزكوة اما الاول فمع امكان
الارتجاع يجب مع بقاء العين اتفاقا محققا ومحكيا في صورة علم الاخذ بالحال اولا لان الاصل عدم الانتقال الى الاخذ والمسلم انما
هو انتقالها مع استجماعه شرائط الاخذ واما بدونه فلا حتى انه لو لم يعلم بالحال يبقى مراعى الى ان يتلف حال عدم ظهور الحال وعلى
فيكون العين اما مال المالك او الفقراء فلهم الارتجاع بل يجب على المالك لانه مال فقير موضوع عند غير اهله بعلمه وهو يتمكن من الانتزاع
ومما ذكرنا يظهر دفع ما جوزه بعضهم من امتناع الاخذ للرد لثبوت الملك له بالدفع على الظ فان الثبوت مع العلم ممنوع بل وكذا مع عدمه
بل يقع مراعى وكذا ان تلفت العين وكان الاخذ عالما بالحال لانه عاد في اتلافه لعلمه بعدم رضى المالك لشهادة الحال فهي معارضة
للاذن الصريح مقدمة عليه بل وكذا لو تلفت من جانب الله سبحانه لوضع يده على ملك الغير بدون اذنه لان لسان شاهد الحال يصرح
بعدم الاذن ويرتفع به الاذن الصريح وان لم يكن عالما بالحال فلا يجوز الارتجاع عنه لاصالة عدم التسلط عليه وعلى ماله وعدم شغل
ذمته فانه تصرف واتلاف بالاذن الصريح الخالي عن المعارض من المالك فباي دليل يجب عليه رد المثل او القيمة من ماله وسواء في ذلك
ان يجوز الاخذ كونه زكوة ام لا لان مجرد التجويز لا يثبت شاهد حال يعارض به الاذن الصريح وان لم يمكن الارتجاع فلا شيء على المالك نعم
على الاخذ رده ان تمكن مع علمه بالحال قبل التلف والحكم في بعض الصور التي ذكرناها وفاقي وفي بعضها خلاف يعلم ضعفه مما ذكرنا واما
الثاني وهو الاجزاء عن الزكوة وبرائة ذمة المالك عنها وعدمه فمقتضى الاصل وان كان الاجزاء مطلقا سيما اذا كان المدفوع عين الزكوة حتى اذا
تمكن من الارتجاع وان وجب الارتجاع من باب تخليص حق الفقراء لوقوع الدفع مشروعا فلا يستعقب ضمانا لان امتثال الامر يقتضي الاجزاء و
ما يجب دفعه شيء واحد دفعه على وجه امر به الا ان النصوص في مرسلة الحسين في رجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا
قال لا يجزي عنه عدم الاجزاء وهي مخصصة للاصل المذكور فالحق عدم الاجزاء والنهاية مطلقا وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي واختاره شيخنا
صاحب يق وارسال الرواية عندنا غير ضاير مع كونها مروية في الكتب الثلثة سيما مع صحتها عن ابن عمير وهو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما
يصح عنه خلافا للمحكي عن ط وجماعة فيجزي مطلقا للاصل المذكور وبنتيجة بما مر وللمع وط والمن وكره ون والاردبيلي وجدي في الرسالة فيجزي
مع الاجتهاد لا بدونه لان المالك امين فيجب عليه الاجتهاد فبدونه يجب الاعادة ولحسنة عبيد رجل عارف ادى زكوته الى غير اهلها زمانا
هل عليه ان يؤديها ثانية الى اهلها اذا علمهم قال نعم الى ان قال قلت له فانه لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها اهل وقد كان طلب
واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى ومرسلة ز وهي مثل السابقة الا انه قال ان اجتهد برئ و
ان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا ويرد الاول بانه ان اريد بالاجتهاد العذر المسوغ لدفع الزكوة ولو بدعواه الفقر فيرجع ذلك
الى القول بعدم الضمان وان اريد به الزايد عليه كما هو الظ من لفظ الاجتهاد فهو غير واجب عندهم والثاني بان الظ منه ان المراد
انه لم يجد الاهل بعد الاجتهاد فدفعها الى غير الاهل عمدا كما يشعر به قوله سوء ما صنع بل معنى قوله لم يعلم الاهل وقد طلب واجتهد
انه بعد الاجتهاد ايض لم يعلمه والمتنازع فيه انه علمه ثم تبين انه اخطأ في علمه فيخرج عن المسئلة والقول بان الاجزاء يدل بالفحوى على الاجزاء لو كان الدفع عن غير
عمد مردود بان الاصل باطل اجماعا فلا يبقى معه فحوى لبطلان التابع ببطلان المتبوع **فروع** ا مورد مرسلة الحسين من المثبتة لعدم الاجزاء انما هو اذا
الدافع هو المالك اما لو دفعه المالك الى وكيله او الى الفقيه ودفعه هو الى من بان غير مستحق لم يضمن احد للاصل المذكور الخالي عن المعارض في المقام
وقد نفى عنه الخلاف بين العلماء في المن اذا كان المدفوع اليه الامام او نائبه الشامل للنائب العام ايض بل المصرح في كلامهم ان محل الخلاف انما هو اذا
كان الدافع المالك نعم حكم الفقيه والوكيل في مواضع الارتجاع حكم المالك بعينه ب ما ذكر انما هو اذا بان عدم الاستحقاق بالغناء ولو بان
بالهاشمية او الكفر او نحوهما فالكلام في الارتجاع كما ذكرنا في الضمان والاعادة ففي خيره ان الذي قطع به الاصحاب عدم الاعادة موذنا بعدم خلاف
فيه بينهم وهو كذلك للاصل المذكور واختصاص المرسلة بظهور اليسار ج لو ادى زكوته الى غير المستحق باعتقاده عمدا ثم بان استحقاقه لم يجز
عنها فان كان من المواضع التي له الارتجاع يجوز له الاحتساب من الزكوة بعد ظهور الاستحقاق والا اعادها **السادسة** يجوز للمزكي مقاصة
المستحق للزكوة بدين له في ذمته اي اسقاط ما في ذمة المستحق للمزكي من الدين على وجه الزكوة حيا كان المستحق او ميتا بلا خلاف ظاهر في
الموضعين وفي لك وخيره في الاول انه مقطوع في كلام الاصحاب وفي الاول وفي الثاني انه المتفق عليه بين علمائنا وفي يق فيهما انه مما لا خلاف
فيه بين العلماء وكذا عن المع والمن وكره ولكن في الاول خاصة وعن كلام جماعة في الثاني ايض ويدل على الاول صحيحة البجلي عن دين لي على قوم
قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه واحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم ورواية عقبة بن
خالد وفيها يجيء الرجل ويسألني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو عبد الله ع القرض عندنا ثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك

في بيان انه اذا دفع الزكوة الى الفقير ثم ظهر عدم فقره هل يجب الارتجاع ام لا

ابن ع

كان ع

في بيان انه يجوز للمزكي مقاصة المستحق للزكوة بدين له في ذمته

اذا كنت

اذاكن موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه
من الزكوة فقال اذا كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من الدين من عرض من دار او متاع من متاع البيت او يعالج عملا يتقلب فيه بوجهه فهو يرجو
ان يأخذ منه شيئا فليعطه من زكوته ولا يقاصه بشئ من الزكوة وحمل في خيره ما في ذيلها على الاستحباب وهو حسن بل لا دلالة فيها على الوجوب
لاحتمال قوله ولا يقاصه للنفي وقوله فليعطه وان كان امرا الا انه ليس للوجوب قطعا لعدم وجوب اعطاء شخص معين واما مفهوم الشرط في صدرها
فكان مفيدا لو لم يصرح بحكم المفهوم في الذيل وحمله في بق الذيل على الوجوب وفرق بينه وبين الصدر بحمل الصدر على من يملك شيئا يفي بدينه
وان لم يف بقوت السنة والذيل على من لا يملك بما يفي بالدين اصلا فيكون معسرا تجب انظاره ولا يجوز الاستيفاء عنه ولو بالاحتساب من
الزكوة وهو كان حسنا لو كان الذيل دالا على الوجوب مع ان الظاهر من الانظار الواجب هو عدم مطالبة الديون واما الاحتساب من الزكوة فكونه منافيا
له غير معلوم بل يمكن جعله من افراد التصدق المامور به في الاية بقوله وان تصدقوا خير لكم ويدل على الثاني اطلاق رواية عقبة السابقة ورواية يونس
ابن عمار قرض المؤمن غنيمة وتعجيل خير ان ايسر ادى وان مات قبل ذلك احتسب به من الزكوة ونحوها رواية ابرهيم السندي وكذا يجوز قضاء دين الميت
من الزكوة فيما اذا كان من له الدين غير المزكي فيؤدي دينه من زكوته بلا خلاف ظاهر ايضا وفي خيره لا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب بل في ل اتفاق
العلماء عليه ويدل عليه صحيحة البجلي وحسنة زرارة وروايتا موسى بن بكر وصباح بن سيابة المتقدمة جميعا في بيان الصنف السادس من اصناف
المستحقين **فروع ا** لا يشترط في الحي الذي يحتسب عليه الزكوة لدينه فقره بل يشترط فيه ما يشترط في الغارم كما مر مع دليله **ب** هل يشترط في
الاداء عن الميت قصور تركته عن الوفاء بالدين كما عن الاسكافي والشيخ وط والوسيلة وكره والتحرير وس ون وضه واختاره جمع من المتاخرين
او لا يشترط كما عن ظاهر نهاية الشيخ والحلي والمحقق ولف والمن واللمعة حجة الاولين حسنة زرارة المشار اليها ودليل الاخرين اطلاقات بعض روايات
الاداء عنه وانتقال التركة بالموت الى الوارث فصار عاجزا عن الاداء ويرد الاول بوجوب تقييد الاطلاق بالحسنة والثاني بانه لا انتقال الا بعد
الدين لقوله سبحانه من بعد وصية يوصي بها او دين ومنه يظهر رجحان الاشتراط اذ مفاد الاية وجوب صرف التركة الى الدين ويدل عليه الاخبار ايضا
والاشتراط هو الاقوى ولو وفت التركة ببعض الدين اختص جواز الوفاء بالزكوة بالباقي **ج** لو وفت التركة بالدين ولكن تعذر استيفاؤه منها لعدم
امكان اثباته او غير ذلك تجوز الشهيد الثاني الاحتساب عليه ونظر فيه في لك وجعله في خيره في موقعه وهو كذلك بل عدم جواز الاحتساب اقوى
د لو كان الدين على من يجب على المزكي الانفاق عليه جاز له القضاء عنه والمقاصة حيا كان او ميتا بلا خلاف يوجد كما مر في بيان اشتراط كون
الفقير غير واجبي النفقة **هـ** لو كان دين لغني عليه زكوة على فقير علم باشتغاله بالزكوة فان احتمل الفقير اداء الغني زكوته فهو وان علم انه لم ينو الاداء
جاز له ان يقاص دينه لزكوته بل يجب ان لم يتمكن من ابراء ذمته بنحو اخر من باب استخلاص حق الفقراء والامر بالمعروف **السابعة** يجوز تولي المالك
ايصال الزكوة الى مستحقها بنفسه على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل ظاهر كره والمن الاجماع عليه وكذا عن الغني في زمن الغيبة وفي ط وف نفي
الخلاف فيه في الاموال الباطنة كزكوة النقدين والتجارات وفي كتاب قسمة الصدقات من ف الاجماع على جواز توليه مطلقا للاصل والعمومات ولقوله
سبحانه ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم الاية وورد في الاخبار الكثيرة ما يخفى بغير الزكوة وعام من احتساب دين
الزكوة دينه للزكوة ومن اداء دين الاب من الزكوة وما دل على جواز اشتراء الرجل من زكوته مملوكا يباع واشتراء الاب والاخبار الدالة على ذلك
بخصوصه كحسنة زرارة ومحمد الواردة في بيان مصرف الزكوة وفيها فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس وفي رواية ابي بصير
وفيها لو ان رجلا حمل زكوة ماله على عاتقه فقسمها علانية كان ذلك حسنا جميلا ورواية اسحق بن عمار لي قرابة انفق على بعضهم وافضل
على بعض فياتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال مستحقون لها قلت نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم ورواية الصهباني هل يجوز لي يا سيدي
ان اعطي الرجل من اخواني من الزكوة الدرهمين والثلثة دراهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ذلك جايز وفي الروايات الكثيرة اعطه من الزكوة
حتى تغنيه وما ورد من الاخبار الدالة على الامر بايصال الزكوة الى المستحقين وعلى نقل الزكوة من بلد الى اخر مع وجود المستحق وعلى التوكيل
في تفريق الزكوة وغير ذلك من الاخبار المتكثرة في الابواب العديدة خلافا للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام او عامله مع حضوره والى الفقيه
الجامع للشرايط مع الغيبة وللقاضي وابن زهرة فخصا وجوب الدفع الى الامام في زمان الحضور وجوزا قسمة المالك في زمن الغيبة لقوله سبحانه
خذ من اموالهم صدقة ولمطالبة ابي بكر الزكوة وقتاله عليها مع عدم انكار الصحابة ولامر النبي صلى الله عليه وآله والولي عمالهما باخذ الصدقات وجبايتها كما
هو المعلوم من سيرتهما وحيوتهما والمنصوص عليه في الروايات الكثيرة ويرد الاول بان غايته وجوب الدفع مع المطالبة وهو لا يستلزم وجوبه
مطلقا مع ان الضمير عايد الى من تقدم في قوله سبحانه واخرون خلطوا عملا صالحا ولا يلزم من وجوب الاخذ عنهم الاخذ من غيرهم وايضا لا يتعين
ان يكون الصدقة هي الزكوة بل هي اموال يعطونها ليكون كفارة لما اذنبوه من التخلف فانهم روي انهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي خلفتنا
منك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال صلى الله عليه وآله ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فانزل الله تعالى الاية وايضا الخطاب الى النبي صلى الله عليه وآله ولا يعلم مساواة
الائمة له ولو علم فلا يتعدى الى غيرهم كما هو المفيد لنا قطعا فيمكن ان يكون ذلك مختصا بهم بل بحال ظهور سلطانهم ليكون عونا لهم على المصالح
والمساكين كما ذكره في بق ويدل عليه المروي في العلل اقبل رجل الى الباقر عليه السلام فقال له رحمك الله اقبض مني هذه الخمسمائة درهم فضعها في

مواضعها فانها زكوة مالي فقال عليه السلام بل خذها انت وضعها في جيرانك والايتام والمساكين وفي اخوانك من المسلمين انما يكون هذا اذا قام قائمنا
فانه يقسم بالسوية الحديث وبهذا يظهر الجواب عن الاخيرين ايضا مع ان عدم انكار جميع الصحابة على ابي بكر غير مسلم ايضا فان مقاتلته كانت
لامتناعهم من اداء الزكوة مطلقا **فروع ا** كما يجوز للمالك التقسيم يجوز له التوكيل والاستنابة فيه للاخبار المستفيضة كموثقة سعيد
الرجل يعطى الزكوة يقسمها في اصحابه ايأخذ منها شيئا قال نعم وبمضمونها حسنة الحسين وصحيحة البجلي وكصحيحة جميل في الرجل يعطى الدراهم
يقسمها قال يجري له مثل ما يجري للمعطي ولا ينقص المعطي من اجره شئ وفي رواية صالح بن رزين عن شهاب الى اذا احببت ان تخرجها فادفع
منها الى من اثق به يقسمها قال نعم لا باس بذلك والاخبار الكثيرة المتقدمة في بحث تلف الزكوة التي يبعث عنه غيره وفي رواية ابن يقطين
عمن يلي الصدقة العشر على من لا باس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها في مواضعها وان لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها والمستفاد من
الاخيرة وجوب كون الوكيل او النائب ثقة ولا ريب فيه بل يلزم عدالته لعدم الوثوق بغير العادل **ب** صرح جماعة منهم الفاضلان والشهيدان
باستحباب الدفع في زمان الغيبة الى الفقيه الجامع للشرايط وعن ف الاجماع عليه لفتوى الاعيان ونقل الاجماع والخروج عن شبهة الخلاف
لانه ابصر بمواقعها واخبر بمواضعها **ج** لو طلبها الفقيه لا يجب الدفع اليه الا اذا كان الراجح عنده وجوب الدفع اليه وكان رب الزكوة مقلدا
له ولا يجوز له الطلب الحتمي ايضا الا مع علمه بوجودها عنده وعدم اقدامه على دفعها بنفسه **الثامنة** لا خلاف بين الاصحاب كما صرح به
جماعة في عدم وجوب البسط على الاصناف وانه يجوز تخصيص جماعة من كل صنف او صنف واحد بل شخص واحد من بعض الاصناف وعن ف وكره
الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار العديدة من الصحاح وغيرها وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء الى اخر الاية
فقال ان جعلتها فيهم جميعا وان جعلتها لواحد اجزء عنك وليس في الاية حجة علينا لانها لبيان المصرف واللام فيها للاختصاص دون الملكية
نعم صرحوا بافضلية البسط ولا دليل عليه تاما سوى فتاوى الاعيان **التاسعة** يجوز تفضيل بعض الفقراء على بعض للاصل بل يستحب في
بعض المواضع كما يستحب ترجيح الاقارب وتفضيلهم على غيرهم كما مر في الفرع الثامن من الوصف الثالث واهل الفقه والعقل لرواية عبد الله
ابن عجلان ومن لا يسأل على من يسأل لصحيحة البجلي ويستحب اغناء الفقير بالزكوة للمستفيضة وصرف صدقة المواشي الى المتجملين ومن لا عادة له بالسؤال
وصرف صدقة غيرها الى الفقراء المدقعين لرواية ابن سنان **العاشرة** اختلفوا في جواز نقل الزكوة عن بلدها وعدمه فذهب المفيد والشيخ
في ط والاقتصاد والحلبي وابن حمزة والفاضل في التحرير والمن ولف والشهيد الاول في س والثاني في لك وضه وحواشي شا على ما حكي عنهم واكثر
متاخري المتاخرين الى الاول واختاره في ف وبع وشا وكره والمن ... الى الثاني وفي بق انه المشهور وعن كره اجماع علمائنا عليه والحق هو الاول للاصل
والاطلاقات والمستفيضة كمرسلة ... ورواية درست في الزكوة يبعث بها الرجل الى بلد غير بلده قال لا باس ان يبعث بها الثلث والربع شك
ابو محمد وصحيحة هشام في الرجل يعطى الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشئ منها من البلد الذي هو به الى غيره قال لا باس وصحيحة احمد بن حمزة عن الرجل
يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها الى اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم وفي موثقة وهب بن حفص الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه
الطريق فقال قد اجزءت عنه ولو كنت انا الاعذبها حجة المانعين حكاية الاجماع وان فيه نوع تغرير بالزكوة وتعريضا للاتلاف فيكون حراما
وانه مناف للفورية وصحيحة الحلبي لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وصحيحة الهاشمي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم صدقة اهل البوادي في اهل
البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر وصحيحة ضريس ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس
فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم يدفع اليهم ورواية يعقوب بن شعيب الرجل منا يكون في ارض منقطعة كيف يصنع بزكوة ماله قال
يضعها في اخوانه واهل ولايته قلت فان لم يحضره منهم فيها احد قال يبعث بها اليهم ويضعف الاول بعدم الحجية والثاني باندفاعه بالضمان
والثالث بمنع وجوب الفورية سلمنا لكن النقل شروع في الاخراج والرابع بعدم الدلالة اذ قد يكون صدقة المهاجر في ارض الاعراب وكذا الخامس لان اهل
الحضر لا يتعين ان يكونوا من بلد واحد فيقسم صدقة اهل المدينة في اهل مكة مضافا الى قصورها عن افادة الوجوب وكذا السادس والسابع بل
لا وجه لتوهم دلالتهما وانما يتجه لهما للوجوب في بق الا ان يحمل اهل الولاية على اهل البلد وهو منه بعيد فان المراد به اهل الايمان الخاص كما صرح به
في الروايات ويستنبط من قول الراوي اني في بلاد الخ وقوله فان لم يحضره الخ حيث انه لو جاز النقل لما احتاج الى السؤال وفيه انه في كلام
الراوي ولم يدل على اعتقاده حرمة النقل حتى يفيد التقرير **فروع ا** لو نقلها اجزءته اذا وصلت الى الفقراء على القولين بلا خلاف كما قيل
بل بالاجماع كما في المن وكره ولف وغيرها للاصل وصدق الامتثال وان اثم بالنقل على الثاني واحتمل في ضه عدم الاجزاء لتعلق النهي وفيه انه
تعلق بالاخراج دون الدفع بعده **ب** ما مر من الخلاف انما هو مع وجود المستحق في البلد واما مع اعوازه فيجوز اجماعا كما في كره والمن للاصل
وتوقف الدفع الواجب عليه وصحيحة ضريس ورواية يعقوب المتقدمتين وغيرهما ولو احتمل حضور مستحق في البلد فهل يتعين عليه النقل او يتخير
اختار في خيره الاول لوجوب مقدمة الواجب وفيه منع التوقف لو احتمل الحضور وحكي عن شا الثاني وفي النسبة نظر واختار بعض اخر الاول
وهو حسن لولا الامر بالبعث في صحيحة ضريس **ج** هل جواز النقل على المختار مخصوص بصورة عدم خوف التلف ومطلق صرح الحلي وابن
زهرة على ما حكي عنهما بالاول الا مع اذن الفقيه وظاهر اطلاقات الفتاوى الثاني **ك** ظاهر القايلين بعدم جواز النقل وجوب التقسيم

في بيان جواز توكيل المالك في تقسيم الزكوة

في بيان استحباب دفع الزكوة الى الفقيه

في بيان عدم وجوب البسط على الاصناف

في بيان انه هل يجوز نقل الزكوة عن بلد الى بلد اخر

في بيان انه يجوز نقل الزكوة مع اعواز المستحق

في البلد الا في اهل البلد فيجوز الدفع في البلد الى الغرباء وابناء السبيل ونفى عنه الشبهة بعض الاجلة قد لو اخرج الزكوة عن البلد فتلفت يضمن
مع وجود المستحق في البلد لا مع اعوازه كما مر بيانه في مسئلة تلف الزكوة ق قال في المن بكراهة النقل وحكى ابن حمزة ايضا دفعا للشبهة و لا
باس به والدعوى الاجماع على استحباب الصرف في بلد المال ز قال في المن باستحباب الدفع الى اقرب الاماكن وعن المع ولك لتقديم الاقرب ه
فالاقرب اذا نقلها ولا يحضرني وجهه ح المراد بالبلد الذي اختلف فيه كما ذكرنا بلد المال اي البلد الذي فيه المال الزكوي حال استجماع الشرايط
من الحول وغيره وان كان قبله في بلد اخرط لو نقل لا يجوز احتساب الاجرة من الزكوة الا اذا تعين النقل لعدم وجود المستحق في البلد ي لو
كان المالك في غير بلد المال يجب صرفه في بلد المال على القول بتحريم النقل ويستحب على المختار ويجوز نقله الى بلده ولو دفع العوض في بلده جاز ايضا
على المختار بل صرح به في يج مع اختياره حرمة النقل بل في ك انه لا خلاف فيه بين الاصحاب ولعل الوجه ان سبب التحريم كان التغرير والتاخير وهما
منتفيان حينئذ نعم لو كان الاستناد في المنع الى الاخبار اتجه عدم جواز دفع العوض ايضا يا نقل الزكوة انما يتحقق بنقل جميع المال الزكوي
قبل زمان المثل والقيمة او التبديل او بنقل بعض المال بدون قصد كونه لنفسه فينقلح قدر الحصة من الزكوة ايضا او بنقل قدر الفريضة
بعد افرازها عينا او بدلا لو قلنا بجوازه مطلقا او في الجملة كما ياتي **الثانية عشر** اجرة الكيل والوزن على المالك على الاظهر الاشهر كما
صرح به جمع ممن تاخر لتوقف الدفع الواجب عليه عليها فيكون عليه من باب المقدمة خلافا للمحكي عن ط لانه سبحانه اوجب على المالك قدرا
معلوما من الزكوة فلو وجبت الاجرة عليه لزم ان يزاد الواجب على القدر الذي وجب فيه ان تقدير الواجب بالاصالة بقدر لا ينفي عدم
وجوب شيء اخر عليه من باب المقدمة في بعض الاحيان **الثالثة عشر** لو اجتمعت للمستحق اسباب كان يكون فقيرا وعاملا وغارما يجوز
ان يعطى بكل سبب نصيبا لصدق هذه العنوانات عليه فيدخل تحت عموم الاية والاخبار واما في ق من التوقف في الحكم لعدم دليل
عليه ولا دعاء تبادر تغاير هذه الافراد من الاية والروايات لان الشايع المتكثر ولانه متى اعطى من حيث الفقر ما يغنيه وينزله على غناه
فكيف يعطى من جنبة اخرى مع اشتراط الفقر مثلا بالعجز عن الاداء ففاسد جدا لوجود الدليل كما مر ومنع التبادر المذكور جدا وعدم استلزام
الاعطاء من حيث الفقر القدرة على الاداء مثلا وايضا العمل لا يشترط بعجزا وغيره وبالجملة ضعفه ظ **الرابعة عشر** يستحب للعامل والفقيه
والفقير الدعاء للمالك بعد اخذ الزكوة اما من حيث استحباب الدعاء مطلقا ولما من جهة خصوص المورد فلفتوى جمع من الاصحاب ولا يجب
قطعا للاصل وعدم الدليل سوى الاية المخصوصة بالنبي خطابا وتعليلا بقوله سبحانه فان صلوتك سكن لهم مضافا الى عدم معلومية شمول
مرجع الضمير لجميع المؤمنين وعدم صراحة الاية في كون الصلوة الدعاء وربما الاجمل اداء الزكوة وبعد مضيها بل عدم ظهورها فيه ايضا
الخامسة عشر يكره لرب الزكوة تملك ما اخرجه في الصدقة الواجبة او المندوبة بلا خلاف يعرف كما في خيره بل مطلقا كما في المن بل بالاجماع
كما في ك اما الجواز فللاصل المؤيد بنقل الاجماع من جماعة والاطلاق قوله سبحانه الا ان يكون تجارة عن تراض ورواية محمد بن خالد اذا اخرجها
يعني الشاة فليقومها فيمن يزيد فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردها فليبعها واما الكراهة فلما مر من نفي
الخلاف والاجماع المنقول الكافيين في مقام المسامحة المؤيدتين ببعض وجوه اعتبارية صالحة لحكمة الحكم والكراهة انما هي اذا تملكها اختيارا
واما لو عاد اليه بميراث وشبهه فلا كراهة فيه على ما صرح به ونفى عنه الخلاف في المن للاصل واختصاص دليل المنع بغير هذا الفرض وكذا لو
احتاج الى شرائها بان يكون الفرض جزء من حيوان لا يمكن للفقير الانتفاع به ولا يشتريه غير المالك او يحصل للمالك ضرر لشراء الغير فانتفت
الكراهة ح اجماعا كما عن المن وكره **الفصل الرابع** في وقت اخراجها وتسليمها وما يعتبر فيهما وفيه مسائل **الاولى** قد عرفت
ان وقت تعلق وجوب الزكوة الاستقراري فيما يعتبر فيه الحول هو الحول الشرعي وفي الغلات التسمية واما وقت وجوب الاخراج
ففي الاول هو وقت الوجوب وفي الثاني وقت التصفية ويبس الثمرة بمعنى انه يصح الاخراج بالاجماع والاخبار كموثقة يونس زكوتي تحل
علي في شهر ايصلح لي ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئني من يسالني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها
كيف شئت وصحيحة سعد بن سعد عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة في ثلثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد قال متى
حلت اخرجها وعن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص ورواية ابي حمزة عن الزكوة تجب
علي في موضع لا يمكنني اداؤها قال اعزلها الى اخر الحديث الى غير ذلك من الاخبار الدالة على عدم الوجوب قبل الحول وانه يزكي بعد
حولان الحول وهي كثيرة وهل الوجوب فوري ام لا فيه اقوال ثلثة وجوب الاخراج والدفع فورا واليه ذهب الفاضلان وهو ظاهر
المقنعة وفي المن الاجماع عليه وعدمهما كذلك اختاره الحلي والشهيدان وك وخيره وفي السراير الاجماع عليه ونفي الخلاف فيه ووجوب العزل
والاخراج فورا دون الدفع والتسليم فيجوز فيه التاخير وهو صريح الشيخ في ط والنهاية ونسبه في ذكره الى المفيد ايضا وهو الاقوى اما وجوب
العزل والاخراج فلموثقة يونس المتقدمة ورواية ابي حمزة فانه اذا وجب العزل مع عدم امكان الاداء وجب بدونه بالطريق الاولى والاجماع
المركب وليس استفادة فورية الاخراج منهما من مجرد الامر بالاخراج والعزل لانه لا يفيد الفور بل بقرينة المقام وسياق الرواية واما عدم
وجوب الدفع فورا فللاصل السالم عن المعارض جدا ولموثقة يونس وللمستفيضة الاتية المصرحة بجواز تاخير الزكوة مطلقا او مقيدا

عمدة

بمدة اما بحملها على الدفع جمعا بينها وبين ما ظاهره الفور بحمله على الاخراج بشهادة الموثقة او لعدم تعين المجوز تاخيره فيها هل هو
الاخراج او الدفع ولكنه يتعين الدفع ولا عكس والاخبار المتقدمة الدالة على جواز بعث الزكوة من بلد الى بلد من غير استفصال الوجوب بيانه
وعدمه احتج الاولون بالاجماع المنقول والامر بايتاء الزكوة وهو للفور وبطالبة المستحق بشاهد الحال فيجب التعجيل كالدين ولقوله في حسنة
محمد اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وصحيحة سعد المتقدمة ومفهوم الغاية في الاخبار المتكثرة الناطقة بانه لا زكوة
عليه او لا يزكيه حتى يحول الحول والشبهة لها بالصلوة والصوم في عدم جواز التاخير عن الوقت الا قضاء كما في حسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده
المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد
شهر رمضان الا في شهره الا قضاء والمروي في مستطرفات السراير عن نوادر ابن محبوب ان كنت تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس و
ليس لك ان تؤخرها بعد حلها والرضوي اني اروي عن ابي في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر الا ان المقصود منها ان تدفعها اذا وجبت عليك ولا
يجوز لك تقديمها ولا تاخيرها لانها مقرونة بالصلوة ولا يجوز لك تقديم الصلوة ولا تاخيرها الا ان يكون قضاء وكذلك الصلوة والاول مردود
بمنع الحجية سيما مع معارضته بمثله والثاني بمنع الفورية والثالث بمنع الملازمة والقياس على الدين باطل لوجود الفارق واهوانه حق لمعين بخلاف
هذه والرابع بعدم استلزام الضمان للاثم والخامس بعدم الدلالة على الوجوب ولا على وجوب الاداء والدفع ثانيا وغايته وجوب الاخراج وهو
مسلم والسادس بان غاية ما يدل عليه وجوب الزكوة بعد الحول ولا كلام فيه وانما الكلام في التضييق سلمنا ذلك ولكن وجوب الزكوة لا يستلزم
وجوب الدفع بل يتحقق التزكية بالاخراج ومنه يظهر رد الثلثة الاخيرة مضافا الى ما في الاول من عدم الدلالة الا على عدم جواز التقديم قوله ليس لاحد
ان يصلي صلوة الا لوقتها فيدل على ان الزكوة ايضا لا يؤدي الا لوقتها والمعلوم من وقتها انه بعد الحول وليس قبله وقت واما تحديده بحد بعده فهو
المتنازع فيه واما قوله ولا يصوم الخ فالمطلوب منه ايضا انه لا صوم الا في غير وقته الا بعنوان القضاء فكذلك الزكوة فلا زكوة في غير وقته ولكن الكلام
في تعيين الوقت وما في الاخيرين من الضعف المانع عن الحجية وما في الاخيرين من الاجمال الحاصل من مدافعة اوله مع ما بعده والجمع بين الاول
وما بعده بالتفرقة بين العذر وغيره غير معلوم لجواز الجمع بالتفرقة بين الاصل والرخصة كما ورد في عبارة المفيد او بين الاعطاء والاخراج بحمل الاول
على الاول والثاني على الثاني بان يراد من الدفع الدفع من المال ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه لا حاجة في الجواب عن هذه الاخبار بلزوم حملها على العزل
للجمع بينها وبين ما مر حتى يقال ان الجمع بذلك فرع التكافؤ وهو هنا مفقود لاستقامة هذه الاخبار وشهرتها وحكاية الاجماع واحتمال ورود ما مر
في جواز التاخير محكي عن ابي حنيفة مع ما في بعض ما مر من الوهن فان الموثقة يتضمن جواز الاكتفاء عن العزل بالكتابة والاثبات مع ان الظ انه ليس
مراد القائلين به وبعض اخبار جواز تاخير الزكوة يتضمن جواز تقديمها ايضا وهو غير جايز مع انه يمكن التفصي من هذه الامور ايضا بمنع التكافؤ كيف
مع ان اخبار جواز تاخير الدفع اكثر وكثير منها صحاح والشهرة المتاخرة معها والاجماع المنقول في السراير يعضدها ومحض ترجح الشهرة المتقدمة لو
سلمت على المتاخرة لا يوجب منع التكافؤ سيما ما عرفت من في اخبار المنع من فقد الدلالة والجواز وان كان مذهب ابي حنيفة ولكن عدمه ايضا مذهب الشافعي
واحمد كما في المن وكره ومجرد اشهرية مذهب ابي حنيفة في بعض الاعصار لا يصلح قرينة لحمل اخبار الجواز على التقية واما تضمن الموثقة وبعض اخبار التاخير
لما ذكر فلا يوجب وهنا في ساير اجزاء الخبر كما هو القاعدة المسلمة مع ان الموثقة ليست دالة على جواز الاكتفاء عن العزل بالكتابة والثبت لاحتمال ان يكون
المراد كتابة المعزول وثبته بعد عزله وتقديم الزكوة في بعض الاخبار لو لم يجز محمول على سبيل القرض كما ياتي استدل الثاني بالاصل وبموثقة يونس
المتقدمة وصحيحة ابن سنان في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس وصحيحة حماد
لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة ابن عمار الرجل يحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قال قلت فانها
لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس ومرسلة الفقيه قد روي في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وعموم
الاخبار المجوزة لبعث الزكوة الى بلد اخر ويجاب عن الاصل باندفاعه بالنسبة الى الاخراج بما مر وعن الموثقة بانها مخصوصة بالدفع وكذا صحيحة ابن سنان
والاخبار المجوزة للبعث وعن الصحيحة الاخرى والمرسلة بلزوم حملها على الدفع للجمع او الاجمال كما مر مع انها ظاهرتان في الدفع بقرينة التعجيل والتقديم
فان الظ انهما يكونان في الدفع دون العزل **فروع ا** اجمع القايلون بفورية الدفع انها مع المكنة واما مع وجود العذر كفقد المستحق او غيبة المال
او الخوف فيجوز التاخير وهو ظ وكذا وجوب الاخراج على ما اخترناه فانه ايضا مقيد بامكان الاخراج ووجهه ايضا ظ ولا يقيد بامكان الدفع فيجب
العزل مع فقد المستحق كما صرح به في رواية ابي حمزة **ب** جعل في المهذب لابن فهد والتحرير وكره والمن والنهاية للفاضل عدم وجود جميع الاصناف
وارادة البسط عذرا فجوز معه تاخير الزكوة بعد دفع نصيب الموجودين وفيه نظر وليس في صحيحة ابن سنان دلالة على ان تاخير البعض للبسط
على الاصناف بل الظ ان المراد منها بعض افراد صنف فان كان المراد بالبسط البسط على الافراد كما هو محتمل بعض كلمات هؤلاء يصلح الصحيحة دليلا
لتخصيص اخبار المنع ان ثبتت دلالتها عليه **ج** واذ عرفت جواز تاخير الدفع فهل هو مطلق كما هو ظاهر السراير او مقيد بشهر او شهرين كما عن ط
والنهاية والشهيد الثاني وك وخيره وصرح به في صحيحة حماد او بثلثة اشهر كما يستفاد من صحيحتي ابن عمار وابن سنان او باربعة وستة كما في المرسلة الحق
هو الاول لعدم دليل على التقييد والتقييد في الاخبار المذكورة لا يدل على لزوم القيد اصلا فان نفي الباس عن تاخير مدة لا يفيد ثبوته في غيره

الخلاف؟

ولكن على المالك اجرة الكيل

للفقير للمالك العامل والفقيه يستحب الدعاء

يعتبر فيهما تسليمها وما في اخراج الزكوة وقت

الاخراج فورا في بيان وجوب

[illegible] الاخراج [illegible] الدفع

نقدم؟

مع؟

فقدان المستحق مع العذر في التاخير بقول الدفع يجوز في بيانه على القول

الاداء الى نعم لو كانت ادلة المنع تامة وكذا تخصيصها ببعض هذه الاخبار لافاد التقييد ولكن قد عرفت عدم تماميتها نعم الظ التقييد بعدم الاهمال ولذا في عنوان المتهاون بالامر الواجب كما صرح به بعضهم ولعله يحصل بالتاخير ازيد من ستة اشهر بل اربعة بل ثلثة من غير عذر وقد يختلف الحالات والاوقات والاشخاص وذلك هو وجه اختلاف الاخبار ك هل جواز التاخير مطلق او مقيد بانتظار راجح كالتعميم او الافضل او الاحوج او معتاد الطلب الظاهر الاول ولكن لا يبعد دخوله بالتاخير مدة مع عدم وجه رجحان اصلا في المتهاون فيه ما مر انما كان الكلام في الاثم وعدمه واما الضمان مع التلف وعدمه فقد مر بيانه وحاصله الضمان بتاخير الدفع مع وجود المستحق والتمكن من الاداء وعدمه بدونه **الثانية** لا يجوز تقديم الزكوة قبل الوجوب ولا يجزي عن الواجب وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد والحلي والحلبي والاسكافي والفاضلين والشهيدين وعامة المتاخرين بل القدماء عدا شاذ يأتي وفي ف الاجماع عليه لان الصحة موافقة الفعل لما تحقق الامر به ولم يتحقق امر قبل وقت الوجوب وتحققه بعده لا يفيد صحته ولانه لو صح لزم اما عدم وجوب الزكوة بعد حصول الشرايط او وجوبها ثانيا والكل باطل اما الملازمة فلان الايجاب ليس الا طلب الفعل والطلب لا يكون الا مع عدم حصول المطلوب مع صحة ما قدمه ان لم يطلب الزكوة بعد حول مثلا لزم الاول وان طلب يلزم الثاني واما بطلان اللازمين فلما فاوله للاخبار المصرحة بالوجوب بعد حولان الحول والتقييد بصورة عدم التقديم تقييد بلا دليل ومنافاة ثانية للاجماع واجزاء الاول ولانه لو صح لزم عدم وجوب امتثال الامر لان الامتثال لا يكون الا بالاتيان بالمامور به بعد الامر ولان اداء الزكوة عبادة محتاجة الى التوقيف ولم يثبت في محل البحث للرضوي المتقدم في المسئلة السابقة المنجبر ضعفه بالعمل ولحسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول الحول عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الصلوة الحديث وحسنة زرارة ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا ايصلي الاولى قبل الزوال والسؤال والجواب فيهما وان احتمل ان يكون عن الوجوب او الرجحان ونفيهما الا انه يتعين الجواز ونفيه بقرينة المقابلة للصلوة في الجواب والروايات النافية للزكوة قبل حولان الحول كصحيحة محمد الحلبي وموثقتي اسحق بن عمار ولكنها محتملة لنفي الوجوب او الرجحان خلافا للمحكي عن العماني والديلمي فجوزا التقديم ويظهر من المع الميل اليه ويظهر منه ايضا انه مذهب المفيد وعبارته صريحة في خلافه لروايات كثيرة كمرسلتي في وبه وصحاح ابني عمار وعثمان وابي بصير ومرسلة الحسين ورواية ابي بصير والمروي في المستطرفات المتقدم والجواب بعد تضعيفها بالشذوذ ومعارضتها مع ما مر ترجيحه بمخالفة ابي حنيفة والشافعي واحمد الذين هم رؤساء العامة وترجيحها بالاشهرية رواية بعارض بترجيحه بالاكثرية رواية بعارض بترجيحه الاقوى مع ان بعد احتمال ارادة نفي الجواز من روايات نفي الزكوة قبل الحول لا يعلم اشهريتها رواية ايضا ثم لولا الترجيح لزم الرجوع الى الاصول وقد عرفت انها مع عدم الجواز وقد يجاب ايضا بحملها على القرض بشهادة المستفيضة كصحيحة مؤمن الطاق في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطى الزكوة ومرسلة في يجوز اذا اتاه من يصلح له الزكوة ان يعجل له قبل وقت الزكوة الا انه يضمنها اذا جاء وقت الزكوة وقد ايسر المعطى او ارتد اعاد الزكوة وموثقة عقبة يجيئني الرجل فيسالني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو عبد الله ع القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشر وماذا عليك اذا كنت كما تقول موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة ومرسلة الفقيه قرض المؤمن غنيمة وتعجيل خير ان ايسر قضاك وان مات قبل ذلك احتسبت به من الزكوة وبمضمونها روايتا يونس بن عمار وابرهيم السندي والرضوي وفيه بعد التصريح بعدم جواز تقديم الزكوة وان احببت ان تقدم من مالك شيئا تفرج به عن مؤمن فاجعلها دينا عليه فاذا حلت وقت الزكوة فاحسبها له زكوة فانه يحسب لك من زكوة مالك او يكتب لك اجر القرض والزكوة وهو وان كان محتملا في مقام الجمع حسنا الا ان هذه الاخبار غير معينة لارادة ذلك من الاخبار المجوزة للتعجيل **فروع أ** قد ظهر من الاخبار المذكورة وما تقدم في مسئلة احتساب الدين الذي على الفقير زكوة جواز القرض تعجيلا واحتسابه من الزكوة وقت الوجوب مع بقاء القابض على صفة الاستحقاق او حصوله له وكذا يجوز مطالبته بعوضه ودفعه الى غيره ودفع غيره الى غيره لان حكمه حكم المديون ولا يجب الاحتساب لعدم دليل عليه والتعبير بالامر في الرضوي لا يثبت الوجوب لضعفه الخالي عن الجابر في المسئلة ولو تغيرت حال القابض عند تحقق الوجوب بان فقد فيه احد شروط الاستحقاق استانف المالك الاخراج بلا خلاف وله الاسترجاع من القابض وان لم يمكن غرم المالك الزكوة من ماله **ب** لو قدم الزكوة جهلا بالمسئلة فان كانت عينها باقية له استرجاعها واحتسابها من الزكوة وكذا ان لم يكن باقية وعلم القابض بالحال وكان هو عالما بالمسئلة لان الحال يشهد بعدم كونه ماذونا في الاتلاف وان لم يكن عالما بالحال والمسئلة فليس للمعطي مطالبة العوض ولا الاحتساب لعدم وجوب شيء في ذمة القابض ج اذا اتلف القابض بعين المال وبقي مستغنيا به الى وقت الوجوب لم يجز احتسابه عليه من جهة الفقر لانتفائه وفاقا للحلي وخلافا للاكثر لوجوه ضعيفة نعم يجوز الاحتساب من جهة الغرم ويحتمل ان يكون ذلك ايضا مراد الاكثر **الثالثة** النية معتبرة في عزل الزكوة ودفعها الى المستحق او الامام او الساعي او وكيل نفسه باجماع العلماء ولما مر في بحثي الطهارة والصلوة ويجب اشتمالها على القربة وتعيين كونه زكوة مال او بدن وواجبة مالية او فطرة ان تعدد ما في ذمته ولم يتعين من الخارج ولا يجب قصد الوجه للاصل ولا تعيين ما يخرج زكوته اذا تعدد شخصا واتحد نوعا كحنطة ضيعتين او تعدد نوعا واتحد جنس الفريضة كالشاتين احدهما لاربعين شاة والاخرى لخمس من الابل اذا دفع من الشاة التي تعلقت بها الزكوة ولو دفع من غيرها وجب تعيين المزكى على ما اخترناه من وجوب الدفع بالقيمة فيما يتعلق بالعين اذا اخرج من غيرها فيختلف حكم

[margin: عن الواجب ولا يجزي تقديم الزكوة في بيان انه لا يجوز]

[margin: في عزل الزكوة ودفعها الى الفقير في بيان ان النية معتبرة]

الفريضتين فيجب التعيين ولو تعدد نوع المزكى والفريضة معا كالحنطة والشعير يجب تعيين الجنس المزكى سوى اعطى من عين احد النوعين او من غيرها الوجوب قصد التبديل والقيمة لاحد النوعين في الاول ولهما في الثاني فيختلف الحكم واما ما ادعوه من الاجماع على عدم وجوب تعيين الجنس فثبوته مما ذكرنا غير معلوم بل مرادهم غيره قطعا **فروع أ** لو دفع المالك الى الامام او الفقيه او الساعي او الوكيل ونوى فهل يجب على الدافع الى الفقير منهم ايضا النية الظ لا للاصل ولعدم كونه عبادة مخصوصة بالنسبة اليه ولذا تبرئ ذمته لو دفع رياء او لعدم تمكنه من عدم الدفع فلا يجب عليه قصد انه زكوة او زكوة فلان او القربة وهل يكفي نية احد هؤلاء عن نية المالك الظ لا لان الزكوة عبادة للمالك فلا بد من نيته الا اذا وكله المالك في اخراج الزكوة من مال المالك **ب** يلزم مقارنة النية للدفع او تقدمها عليه مستدامة الحكم ولو دفع بغير نية فيجزي النية بعده اذا كان مما له استرجاعه عينا او بدلا والا فلا والوجه واضح **ج** لو اخذت الزكوة من شخص كرها لا يعتبر نيته والمعتبر نية الاخذ عند الاخذ والدفع والوجه فيه ان الاخذ منه من باب الامر بالمعروف فهو امر واجب على الاخذ ينوي عند الفعل واما المالك فهو قد ترك ما يجب عليه ويكون ذمته مشغولة بحق الفقراء وبعد الاخذ منه كرها برئ ذمته ولكنه لم يمتثل ما كان يجب عليه فهو كمديون اقتص منه فهو اثم وبرئ وقد ذكروا فروعا اخر في النية ليس مزيد فائدة في ذكرها والله العالم وصلى الله على رسوله واله **المقصد الثاني** في زكوة الفطرة اي زكوة البدن او الدين او يوم الفطر اذ الزكوة التي هي الفطرة على ان يكون الاضافة بيانية وهذا بناء على ما ذكره البغدادي وصاحب المغرب من ان لفظ الفطرة اسم لهذا المخرج فهي واجبة بالاجماع والكتاب والسنة قال الله سبحانه قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وقال في المن قال علماء اهل البيت ع المراد زكوة الفطرة وقد نص الص ع على ان المراد زكوة الفطرة ففي مرسلة به عن قول الله عز وجل قد افلح من تزكى قال من اخرج الفطرة و في تفسير القمي قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والزكوة فيها وان كانت مطلقة الا ان القراين فيها قائمة على ان المراد زكوة الفطرة من وجوه واما الاخبار فمتواترة معنى كما ستقف عليه في تضاعيف هذا الباب ثم الكلام فيه اما فيمن يجب عليه او من يجب عنه او في جنسها وقدرها او في وقتها او في مصرفها فهيهنا خمسة ابحاث **البحث الاول** فيمن يجب عليه وهو المكلف الحر الغني عند غروب ليلة الفطر فشرائط وجوبها اربعة **الاول** التكليف بالبلوغ والعقل فلا يجب على الصبي والمجنون اجماعا كما عن المع والمن وكره والتحرير لحديث رفع القلم واصالة عدم تكليف الولي مضافا في الاول الى صحيحة محمد بن القسم الوصي يزكي زكوة الفطر عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على يتيم واما الاخبار الدالة على وجوب الفطرة على الصغير والكبير فالمراد وجوبها على المنفق عليهم ولا يجب على المغمى عليه ايضا اذا استوعب الاغماء وقت الوجوب لعدم توجه الخطاب اليه **الثاني** الحرية فلا يجب على المملوك بالاجماع حكاه جماعة ونسبه في المن الى اهل العلم كافة الا داود وهو على القول بعدم تملك العبد ظ واما على القول بتملكه فدليله الاجماع وقد يستدل ايضا بالاصل السالم عن المعارض والاخبار الدالة على وجوب فطرته على مولاه وبما دل على انه ليس في مال المملوك شيء وبصحيحة ابن سنان مملوك في يده مال اعليه زكوة قال لا قلت ولا على سيده قال لا انه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وبعض الروايات المصرحة بانه يجب الفطرة على كل من يجب عليه الزكوة وفي الكل نظر لاندفاع الاول بالعمومات مثل قوله ع الفطرة على كل من اقتات قوتا وقوله ع الفطرة عليك وعلى الناس كلهم وظهور سياق الثاني اي اخبار وجوب فطرته على مولاه انه من جهة العيلولة وظهور الثالث في الزكوة المالية لانها التي يكون في المال والفطرة متعلقة بالذمة وكذا الرابع لقوله في يده مال وقوله لانه لم يصل الى سيده وعدم دلالة الخامس على ان من لا يجب عليه الزكوة لا يجب عليه الفطرة الا بمفهوم ضعيف فالمستند في الحكم ليس الا الاجماع ولازمه الاقتصار في موارد الخلاف على المجمع عليه وعلى هذا فلا يجب على القن والمدبر وام الولد ويجب على المكاتب الذي تحرر منه شيء وفاقا للصدوق وخيرة لما ذكر ولصحيحة علي ولا يعارضها مرفوعة احمد يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي مع انه مع التعارض يرجع الى العمومات وكذا يجب عليه فطرة زوجته وعبده على القول بملكيته وعدم عيلولتهم للمولى لما ذكر **الثالث** الغنى واشتراطه مذهب علمائنا اجمع كما في المع والمن وان اختلفوا في الغنى الموجب له وانها والحق انه الغنى المانع عن جواز اخذ الزكوة المالية وفاقا للمقنع والمقنعة والعماني والفاضلين وكل من تاخر عنهما بل الاشهر مط كما قيل للمستفيضة من الروايات كصحيحة الحلبي عن رجل ياخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا وقريبة منها رواية يزيد بن فرقد ورواية الفضيل لمن يحل الفطرة قال لمن لا يجد ومن حلت له لم يحل عليه ومن حلت وفي اخرى من اخذ من الزكوة فليس عليه فطرة وموثقة اسحق بن عمار على الرجل المحتاج زكوة الفطرة قال ليس عليه فطرة ونحوها رواية اسحق بن المبارك ورواية يزيد على المحتاج صدقة الفطرة قال لا وجه الدلالة في غير الثلثة الاخيرة ظ وفيها ان الظ من المحتاج المحتاج الى اخذ الزكوة ولو منع ذلك لقلنا ان لكل نفس حاجة فيحصل الاجمال في معناه وبه يخرج عمومات وجوب زكوة الفطرة واطلاقاتها عن الحجية في موضع الاجمال فلا يبقى الا من يحرم عليه الزكوة للوجوب عليه بالاجماع والخلاف فيمن دونه مطلقا خلافا للاسكافي فاوجبها على من فضل من مؤنته ومؤنة عياله ليومه وليلته صاع ونقله الشيخ في ف عن اكثر اصحابنا و للخلاف والديلمي وابني حمزة وزهرة والحلي فاوجبوها على من ملك نصابا يجب فيه الزكوة بل عن الاول والاخيرين الاجماع عليه فنظر هؤلاء الفريقين ان كان الى ان ذلك هو الغنى الموجب لحرمة الزكوة ولذا يجب معه الفطرة فلا بحث لنا معهم في الجزء الثاني هيهنا ولكن الكلام معهم ح في الجزء الاول وهو انه الغنى المحرم للزكوة وان لم يكن نظرهم الى ذلك بل يقولوا بان هذا هو الغنى الموجب للفطرة وان لم يكن كذلك في حرمة الزكوة فلا دليل لهما الا ما قد يستدل به للاسكافي من لزوم الاقتصار في تخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات بالمتيقن وهو من لم يملك

[margin: البحث الاول في بيان الفطرة]

قوت يوم واحد مع الفطرة وللاخير من الاجماعات المنقولة ويرد الاول بتيقن خروج من له يملك قوت السنة ايضا بما ذكر والثاني بعدم حجية
الاجماع المنقول سيما مع مخالفة الفحول ومعارضة الاخبار المتكثرة ثم ههنا روايات غير مطابقة بظواهرها مع الاخبار المتقدمة كصحيحة القداح في
زكوة الفطرة وفيها وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج وموثقة زرارة هل على من قبل الزكوة زكوة فقال اما من قبل زكوة المال فان عليه زكوة
الفطرة وليس على من يقبل الفطرة فطرة ونحوها رواية الفضيل وصحيحة زرارة الفقير الذي يتصدق عليه هل عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق
عليه ولكنها لا يوافق شيئا من القولين ايضا فظواهرها باطلة لانها منفردة اجماعا وتقييدها بنوع يرجع الى احدهما ليس باولى من تقييد يرجع الى
المختار مع ان اوليها لا يخالف الاخبار المتقدمة الاية فهو ضعيف غير معتبر جدا والثانيتان متضمنتان لتفصيل لم يقل به احد من الخاصة وفي
الاجماع على امكان حصول قوت السنة بزكوة المال دون الفطرة مع الجامع الرابعة ام مطلقا من الاخبار المتقدمة فيجب تخصيصها بها ولا يشترط
في وجوبها كون المخرج والمخرج عنه صائما ولا صائما اجماعا للاطلاقات ولا الاسلام لمخاطبة الكفار بالفروع عندنا نعم لو اسلم بعد غروب ليلة الفطر
سقط عنه بالاجماع لصحيحة ابن عمار عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا الان يسمع قد خرج الشهر **الرابع** ادراك الغروب ليلة الفطر
مجتمعة الشرائط اجماعا فلو ولد بعده كذلك يجب للاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة بضميمة الاجماع المركب وفي اشتراط ادراك طلوع الفجر يوم
العيد قولان يأتي في بيان الوقت **فروع** أ هل يعتبر ان يملك مقدار زكوة الفطرة زيادة على قوت السنة فيه قولان اقواهما عدم الاعتبار
لاطلاق الاخبار **ب** يستحب للفقير اخراجها عن نفسه وعن عياله للشهرة العظيمة بل الاجماع المنقول في المن الكافيين في مقام الاستحباب
واستدل ايضا بالاخبار المذكورة المثبتة للفطرة على الفقير بحملها على الاستحباب وفيه نظر لانه ليس باولى من تخصيصها بالغني والحاصل انها بين
غير دال اصلا كالاولى ومخالف الاجماع لولا ارتكاب تخصيص فيها وان حمل على الاستحباب كالثانيين ومتضمن للفظ الوجوب مع عموم ما يتصدق
عليه كالرابعة وعدم صحة الاستدلال بالاوليين واضح وبالثالثة وان صح الا انه يعارض احتمال التخصيص فيما يتصدق عليه بحيث
يخرج عن الفقر ثم انهم قالوا انه يستحب للفقير ادارة فطرة راس بين عياله باخراجها عن نفسه الى واحد منهم ثم هو الى آخر وهكذا والمستند فيه
موثقة اسحق عن الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه وحدها يعطيه غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطيه بعض عياله ثم يعطي
الاخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة وهل هذه الادارة هو اخراج الفطرة المستحب للفقير مطلقا كما هو ظاهر الارشاد او انما
يستحب كصريح يع او هو المستحب عند الحاجة كما في النافع الظاهر هو الاخير ان كان مراده من الحاجة عدم تيسر غير فطرة راس له كما هو المصرح به في
الموثقة وان كان مراده غير ذلك فهو ايضا كسابقه لا وجه له بل اللازم العمل بمقتضى الموثقة وتقييد استحباب الادارة بما لا يكون عنده غير
فطرة راس وهل يتصدق الاخير الى الاجنبي البتة كما هو صريح جماعة او يجوز اعطائه لمن اعطى اولا ايضا كما يميل اليه كلام بعض المتاخرين ظاهر
اطلاق النص الثاني فعليه الفتوى وليس في قوله يكون عنهم جميعا فطرة واحدة اشعار بالاول ولو كان فليس باظهر من اشعار قوله يرددونها
بالثاني وفي اختصاص الحكم بكون الجميع مكلفين كصريح بعضهم او تعميمه لغيرهم لشموله للولي لذلك من الصغير كصريح الشهيد الثاني وظاهر بعض
اخر قولان دليل الاول انه مورد النص لقوله يعطي الاخر عن نفسه ودليل الثاني اطلاقه وكلاهما غير مطابقين للواقع فان غاية ما يثبت من قوله
يعطي عن نفسه كونه مميزا واما التكليف فلا وظاهر الاعطاء عن النفس ايضا ينافي عدم التمييز الا ان يقال بان بعد عمومه للصبي المميز يتعدى الى غيره بالاجماع
المركب وح تتم الدلالة ومنه يظهر قوة التعميم **ج** لو بلغ الطفل قبل الغروب ليلة الفطر او زال الجنون او استغنى الفقير وجب عليه الفطرة اجماعا
ولو حصل الشرائط بعده لا يجب كذلك لذلك وللاصل نعم يستحب له الاخراج كما عليه فتوى الاصحاب **البحث الثاني** فيمن يخرج عنه وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى اذا كملت الشروط في شخص يجب عليه اخراج الفطرة عن نفسه وعن جميع من يعوله اي ينفق عليه بالاجماع المحقق والمحكي عن ف والمنتهى
والمعتبر وكره ولك وغيرها والمستفيضة بل المتواترة معنى كصحيحة عمر بن يزيد عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة
قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وصحيحة الفضلاء الخمسة على الرجل ان يعطي عن كل من يعول من حر
وعبد وصغير وكبير يعطي يوم الفطر فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها في اول يوم من شهر رمضان الى اخر الحديث وصحيحة الحلبي عن صدقة
الفطرة فقال على كل من يعول الرجل على الحر والعبد والصغير والكبير وصحيحة ابن سنان في صدقة الفطرة فقال تصدق عن جميع من تعول من
صغير او كبير او مملوك ورواية الفضلاء الثلثة عن زكوة الفطرة فالاصاع من تمر الى ان قال عن الصغير والكبير والذكر والانثى والبالغ ومن
تعول في ذلك سواء ومرسلة محمد عما يجب على الرجل في اهله من صدقة الفطرة قال تصدق عن جميع من تعول من حر او عبد او صغير او كبير من
ادرك منهم الصلوة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة ثم المراد بمن يعول الرجل المصرح بوجوب فطرته في تلك الاخبار هو من ينفق عليه كما صرح به
اهل اللغة قال الجوهري عال عياله عولا اي قاتهم وانفق عليهم وفي المجمع عال يعول اي ينفق عليهم ويكفي في ذلك تفسير الامام له في رواية
ابي حفص صدقة الفطرة على كل صغير او كبير حر او عبد عن كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من زبيب فهذا
المعتبر من العيال العرفي لانهم في العرف من يتكفل مؤنته ونفقته بدوام واستمرار بل مجانا فلا يعد من ينفق عليه اياما من العيال ولا من ينفق
عليه بحيال النعل ولا الضيف ولو كان عندك شهرا ولذا لا يقال على ايا ما قال في التقاح عليه شهرا اي القيه معاشه ولذا عد الضيف في

صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة ممن يعول مع انه ليس من العيال العرفي بل العيال لغة غير من يعول واخص منه ايضا لان العيال مشتق من العيلة
وهي الحاجة والفاقة حيث انهم يوجبون احتياج الرجل وفاقته لا من العول الذي هو الانفاق ولذا ذكر اللغويون العيال في مادة العيلة دون
العول ولذا ترى انه مع تفسيره ع في الرواية المتقدمة من يعول بمن ينفق عليه سئل في صحيحة الحلبي عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله حيث
ابتغى الاسباب ونفى العيالية وصرح في جوابها بان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد [illegible] كلام كثير من الفقهاء حيث
عبروا في المقام بالعيال مع انه لو كان الواجب فطرة العيال يشكل عليهم الامر في كثير من الفروع التي حكموا فيها بوجوب الفطرة والتي حكموا
فيها بعدم وجوبه كزوجة رجل ومملوكه ونحوهما اذا انفق عليه غيره فانه لا يخرج بذلك من عيال الرجل مع انه لا يجب فطرته وبالجملة الذي يجب
فطرته على الرجل هو من ينفق عليه سواء كان من عياله ام لا واما صحيحة الحلبي عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه متكلف له نفقته وكسوته
ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد فمحمولة على من يتصدق النفقة والكسوة
له والتحقيق ان فيها اجمالا من جهة مرجع الضماير اذ يمكن ان يكون ضمير عليه راجعا الى الرجل الاول وفي فطرته الاولى الى الثانية وفي الثانية
اليه ايضا وكذا في عياله وفي دونه الى الاول ولا يبعد من ارادة المبالغة العيال او يكون بصيغة المبالغة وان يكون الاولان كما مر ويكون مرجع
الثالث والرابع الى الاول والخامس الى الثاني وح لا بد من ارادة الفطرة الواجبة عليه من فطرته الثانية ويكون على بمعنى عن وان يكون مرجع
الاول والثاني الى الثاني ويكون السؤال عن وجوب فطرة المنفق عليه على نفسه وكذا يكون مرجع الثلثة الاخيرة اليه ايضا والعيال يكون احد
المعنيين المذكورين المنافي للحكم هو احد الاولين دون الثالث وللحديث احتمال ثالث وهو ان يكون السؤال عن وجوب فطرة الثاني على الاول
فالمرجعان الاولان كما مر او لا ويكون الضماير الثلثة الاخيرة راجعة الى الثاني ويكون في الجواب عدولا عن مطابقة السؤال لمصلحة ويكون المراد
انه يجوز للاول اعطاء فطرة الثاني لعيال الثاني بعنوان الصدقة ولا يجوز له اعطاء فطرة الثاني للثاني [illegible] على الاول لا ينافي الحكم مع انه مع
الثاني ايضا يجب طرحها لشذوذها ومخالفتها الاخبار الكثيرة ثم المراد بمن ينفق عليه ليس من ينفق عليه دائما بالاجماع ولا اصالة لعدم التقييد بالدائما
بل من يصدق عليه هذا العنوان للاطلاق وليس المراد الانفاق في الاستقبال بالاجماع بل المراد الحال كما صرح به في المنتهى ايضا والمراد بحال وجوب
الفطرة فالذي يجب فيه فطرته هو الذي يكون ممن ينفق عليه في غروب الشمس من ليلة الفطر عرفا وهذا العنوان يتحقق بانفاقه عليه في الليلة
السابقة او النهار ان لم يكن صائما مع قصد انفاقه ليلة الفطر ويحقق ايضا قطعا بل وكذا لو لم يتحقق الانفاق السابق وكان ممن يقصد انفاقه
ليلة الفطر حال الغروب ودخول الوجوب وتحقق الانفاق ايضا نعم يشكل الامر فيما اذا لم يقصد الانفاق اول الوقت وتحقق بعده من قصد الانفاق
ومن عدم تعلق الوجوب به اولا بل تعلقه بنفس المنفق عليه [illegible] ان لم يجمع الشرائط وكذا فيما اذا قصد الانفاق ولم يتحقق [illegible]
الى [illegible] باعطاء المستجمع للشرائط منهما ان [illegible] احدهما او اعطائهما معا ان استجمعاها او توكيل
الاخر في الاعطاء واعطائه بنيته من يجب عنه **فروع** أ الاقرب فيمن يعول بين من يجب نفقته ومن يتبرع اجماعا له وللاطلاقات وصحيحة ابن
سنان كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه ورواية عن صدقة الفطرة قال عن كل راس من اهلك الصغير منهم
والكبير والحر والمملوك والغني والفقير كل من ضممت اليك من كل انسان صاع من حنطة او صاع من شعير او تمر او زبيب وقال التمر احب الي فان لك
بكل تمرة نخلة في الجنة **ب** لا فرق فيهم بين الصغير والكبير والغني والفقير والحر والمملوك والذكر والانثى والكافر والمسلم كل ذلك بالاجماع و
الاطلاقات وفي غير الاخيرين بالنصوص المتقدمة وفيهما بالتصريح في مرفوعة محمد بن احمد يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امراته
وعبده النصراني والمجوسي ومن اغلق عليه بابه **ج** لا بد في وجوب فطرة المنفق عليه من كون النفقة من مال المنفق او ما في يده وتحت اختياره
عرفا حتى يصدق ان المنفق عليه يصدق انفاقه فلو باعها المنفق المنفق عليه او وهبها له او تصدق بها عليه لم يجب به الفطرة **د** ولا بد ايضا فيه
من قصد المنفق لانفاقه فلو اعطاه دراهم ليصرفه فيما يريد وهو صرفها في نفقته لا يجب الفطرة لعدم صدق انفاقه وكذا لو اعطاه خبزا ليصرفه
فيما يريد فاكله او صرف احد مال الغير في نفقته من غير قصد المنفق ولو بشاهد الحال **ه** لا يشترط كون ما يعطيه المنفق هو الجنس الذي ياكله
المنفق عليه فلو اعطاه دراهم ليشتري به النفقة فاشتراها وانفقها يجب الفطرة عليه **و** لا يشترط في الانفاق ان يكون مجانا فلو استاجره و
شرط ان يكون النفقة على المستاجر يجب فطرته عليه للاطلاق نعم يجب ان يكون المشروط هو الانفاق فلو شرط ان يعطيه شيئا ولو كان
من اجناس النفقة والموجر بنفسه يصرفها في النفقة لا يجب فطرته عليه والحاصل انه يجب ان يكون الانفاق صادرا من المنفق لا محض
اعطاء شيء وان صرفه المعطى له في النفقة ويظهر من بعضهم عدم وجوب فطرة الاجير ان شرط النفقة والاطلاق يرده **ز** لا يشترط في وجوب
الفطرة على المنفق كون المنفق عليه في بيت المنفق او اعطاء المنفق النفقة بنفسه فلو كان ماله عند شخص وكله او اذن في صرف
النفقة منه يجب عليه فطرته ولكن يشترط في وجوبها عليه علمه بصرفه منه فلو جوز صرف نفقة ليلة الفطر من مال الاخر لا يجب نفقته
للاستصحاب **ح** يشترط ان يكون النفقة مما يعد نفقة واعطائه انفاقا عرفا فلو اطعمه ليلة الفطر بشربة ماء او تمرة او لقمة لا يجب عليه فطرته
لعدم صدق عنوان من يعول ومن ينفق عليه عرفا عليه ومنه يظهر انه لو اعطاه جماعة بقدر النفقة ولم يبلغ حصة كل واحد ما يصدق

عليه العنوان يجب فطرته على نفسه دون المعطين ط الظ اشتراط صرف المنفق عليه النفقة في نفقته فلو اعطاه المنفق نفقته بقصد الانفاق
وهو لم يصرفه في النفقة بل ابقيها حتى يخرج الوقت لا يجب الفطرة لعدم صدق النفقة بدونه السرف ى لو انفق رجلان على رجل بقدر يبلغ
ما اعطاه كل واحد منه ايصدق معه النفقة فاكلها معا يجب الفطرة على من صرف نفقته اولا لتعلق الوجوب عليه بصرفه ولا يتعدد
الفطرة ثم يشكل الامر لو صرفهما معا في ان واحد كان يعطيه هذا لحما وذاك لحما فمزجهما وخبزهما واكل الخبز والاظهر تخيرهما فيكون
كالواجب الكفائي والاحوط اخراجهما الفطرة معا بل مع المنفق عليه ايضا او اعطاء واحد منهم مع توكيل الباقين يا هل يشترط في وجوب
الفطرة على المنفق كون النفقة من ماله الحلال فلا يجب الفطرة على سلطان ينفق على عياله من الاموال المغصوبة ام لا يشترط فيجب الظ الثاني
لاطلاق الانفاق وعدم التقييد بكونه من ماله **المسئلة الثانية** اتفق الاصحاب على وجوب فطرة الضيف على المضيف في الجملة
استنادا الى صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة ولكن اختلفوا في قدر الضيافة الموجبة لوجوبها على اقوال منتشرة فبين من اعتبرها طول
الشهر كما عن الشيخ والسيدين ومن اكتفى بالنصف الاخر كالمفيد وبالعشر الاخر كما عن جماعة من الاصحاب وبالليلتين الاخيرتين كالحلي
لف وبالليلة الاخيرة كالمن وكره ويرو جزء من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته كما عن المع وفي ضمن تم بمسمى الافطار عنده
في الشهر كالوسيلة ومن اعتبر صدق العيلولة عرفا كبعض المتاخرين وكذا اختلفوا في اشتراط افطار الضيف عند المضيف وعدمه
فعن الشيخ والحلي وابن حمزه وس الاول وكذا عن شالفخر المحققين ولك الثاني ولا يخفى ان منشا اكثر هذه الاختلافات هو الاختلاف
في صدق الضيف او في صدق كونه عنده فيحضر يوم الفطر كما هو مورد السؤال او ملاحظة العيلولة العرفية ايضا كما مر في الجواب
والحق ان الكل بمعزل عن التحقيق لان لفظ الضيف او الكون عند المضيف وقع في كلام السائل والامام لم يكتف في الجواب بصدق العنوانين بل علقه على كونه
ممن يعوله الذي هو ايضا مناط مستقل في الوجوب فهو المناط من غير اعتبار صدق احد العنوانين ولا عنوان العيلولة العرفية بل اللازم في الضيف ايضا كونه
ممن يعوله وقد تقدم تفصيل ما يعتبر فيه **المسئلة الثالثة** كما يتبع وجوب الفطرة للانفاق الفعلي فهل يتبع وجوب الانفاق من دون فعليته ام لا
فاوجبها جماعة عن الزوجة غير الناشزة والمملوك استنادا الى وجوب النفقة ومقتضاه عموم الحكم في كل واجب النفقة كما صرح به الشيخ في طائفة الابوين
والاولاد المعسرين ومنهم من صرح باختصاص الحكم بالانفاق الفعلي بل هم الاكثرون وهو الحق للاصل وعدم الدليل وما يمكن ان يكون دليلا للاول
صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الاولى ورواية ابن سنان المتقدمة في الفرع الاول منها حيث اشتمل على الاهل وصحيحة الحلبي صدقة الفطرة على
كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغني والفقير عن كل انسان صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين
قال التمر احب الي … وموثقة اسحق الواجب عليك ان يعطي عن نفسك وابيك وامك وولدك وامراتك وخادمك ويرد الاول بما مر من
الاجمال المسقط للاستدلال والثانيتان بعمومية الاهل من واجبي النفقة سيما مع اشتماله على الغني المسقط لوجوب النفقة في الاكثر والثالثة بعد تسليم …
من واجبي النفقة ايضا فيجب اما تخصيصها بالاب والام والولد الفقراء والامرأة الدائمية المطيعة والخادم الرقيق بشرط ان لا يعولهم غيره او بالمنفقين عليهم
منهم وان لم يكونوا واجبي النفقة وليس الاول بارجح من الثاني مع ما في هذه الاخبار مما ياتي ذكره وقد يستدل ايضا بصدق العيلولة مع وجوب
النفقة وعدم توقفه على الانفاق وفيه انه لو سلم فانما هو في صدق العيال وقد عرفت ان المناط العول **المسئلة الرابعة** هل يشترط
في وجوب فطرة الزوجة والمملوك عيلولتهما بالمعنى المتقدم او يكفي صدق عنوانهما من حيث انهما اما مع وجوب نفقتهما او مطلقا الاكثر فيهما على
الثاني بل جعله في المعتبر في المملوك مما قطع به الاصحاب ونسبه في المن الى اهل العلم كافة وفي السرائر ادعاء الاجماع عليه في الزوجة وان لم يجب نفقتها ونقل
في … قولا بالاول واختاره في ك وذخيرة … وصرح بعض بالتردد وهو الحق هو الاول للاصل ودليل الثاني الاجماع المنقول وصدق العيلولة بالزوجية
والرقية وبعض الاطلاقات والاول مردود بعدم الحجية مع ان الاجماع الذي ادعاه الحلي يرده في المع بانا ما عرفنا احدا من فقهاء الاسلام فضلا عن
الامامية اوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي وقريب منه في المن والثاني بمنع صدق العيلولة المعتبرة هنا على ما مر بدون الانفاق الفعلي والثالث
بان الخطاب فيما يتضمن هذه الاطلاقات الى شخص خاص فلعله كان يعول مملوكه وامراته كما هو الغالب الشايع فلا يتعدى الى غيره الا اذا علم الاتحاد
في جميع ما له مدخلية في الحكم مضافا الى ان الاطلاق ينصرف الى الشايع والى انضمامها مع … من يلزم تقييده بالعيلولة بالمعنى المتقدم فكذا هما
ثم بعدما اخترناه من توقف وجوب الفطرة على الانفاق في المملوك والزوجة لا حاجة الى ذكر بعض الفروع المتفرعة على ترتب الوجوب على مجرد الزوجية
والمملوكية نعم بقيت في المقام فروع اخر لا بد من ذكرها فنقول **فروع** الاول لا فرق في وجوب الفطرة عمن يعوله بين غيبة المعال وحضوره فلو كان
له عبد غائب بيده مال من مولاه ينفق عنه او كان العايل في السفر وله اهل في الحضر ينفقون من ماله يجب عليه فطرتهم وان لم يتيقن بحيوة بعضهم
لاصالة البقاء ولا يعارضها اصالة براءة الذمة لكون الاولى مزيلة للاصل الثاني كما بين تحقيقه في موضعه ولامرهم باخراج الفطرة كما صرح في
رواية جميل نعم لو كان الغايب غير منفق عليه منه كالعبد الابق او المغصوب لم يجب فطرته على المختار وعلى القول بوجوب فطرة المملوك مطلقا يتعين
القول بالوجوب هنا ايضا للاصل المذكور ب من يجب فطرته على عايله يسقط عنه ولو كان غنيا بالاجماع كما صرح به فخر المحققين في ح شاد
بعض مشايخنا المحققين بل الاجماع المحقق حقيقة لشذوذ المخالف وهو الدليل عليه مضافا الى النبوي المنجبر لا ثنا في صدقة وفي لفظ

لا ثنى

المضيف على الضيف في بيان ان فطرة

الفعلي ام لا انفاق والمملوك الزوجة فطرة في وجوب في بيان انه هل يشترط

اخر لا ثنى كما في الاخبار المصرحة بانها عن كل انسان صاع فلا يتعدد الصاع ويشعر به ايضا ما في الاخبار من ذكر الاداء او الوجوب عمن يعول.
فان لفظة عن ظاهرة في انها نيابة عنه خلافا للمحكي عن الحلي فاوجبها على المضيف والضيف الغني لاطلاق الوجوب على احد وجوابه ظاهر ح لو
كان العايل فقيرا او المعال غنيا يسقط عن الاول لاعساره ويجب على الثاني على الحق وفاقا للحلي والمع للعمومات السالمة عن المعارض وخلافا للمبسوط
في الزوج والزوجة فاسقطها عنهما اما عن العايل فلاعساره واما عن المعال فلعيلولته للغير ويرده بانه لا دليل على الاسقاط بعيلولة الغير الا مع
اداء الغير وهو هنا منتف وظاهره عدم الفرق بين انفاق الزوج عليها وعدمه وفصل في لف بين انفاقه عليها فاسقطها عنها المائر وبين عدمه فاوجبها
عليها لانتفاء العيلولة الموجبة للسقوط عنها فيبقى العمومات الدالة على وجوبها على كل مكلف غير سالمة عن المعارض وجوابه ظهر مما ذكر ح لو لم
يخرج العايل مع وجوبها عليه لم يجب على المعال وان كان غنيا اثم عليه لتعلق الخطاب بالعايل فلا يتعلق بالمعال وكذا الحكم اذا كان العايل كافرا لتوجه
الخطاب اليه ه لو اخرجها المعال عن نفسه تبرعا بغير اذن العايل لم يبرء ذمة العايل كما نص عليه في ف والتحرير وض وغيرها لاصالة اشتغال ذمته و
توجه الخطاب اليه وتوقف الاخراج على النية الغير المتصورة في حق المعال واستشكل في عد من الاصالة والتحمل ولا حاصل له كما ذكره المحقق الشيخ علي و
هل يسقط عن العايل لو اخرجها المعال باذنه صرح جماعة بالسقوط وعن ف نفي الخلاف عنه واستدل له بانه مع الاذن يكون كالمخرج واستشكل بانه
عبادة فلا يصح عن غير من وجب عليه الا اذا كان بالوكالة في الاداء من مال الموكل وهو في محله بل الظ عدم السقوط الا ان وكله يقبل قدر الفطرة
له ثم اخرجها عنه ولا دلالة في رواية جميل بالسقوط لان الظ من امر العيال بالاخراج اخراجهم من مال المعيل و لو كان العبيد بين شركاء فان كان لكل
منهم راس وجب على كل منهم فطرة وكذا لو كان لواحد منهم راس ولو كانت حصة كل او بعضهم اقل من راس فلا فطرة عليه وفاقا للصدوق ولـ ق
خيرة لرواية زرارة المصرحة بذلك وللاصل ايضا فانه لم يثبت من الاخبار وجوب فطرة اقل من راس على كل شخص خلافا للاكثر فاوجبوها مطلقا على
كل بقدر حصته للعمومات وشمولها لذلك ممنوع هذا اذا عاله الجميع بقدر الحصة وان عاله واحد فيجب فطرته عليه **المسئلة الخامسة** لا اشكال
في وجوب فطرة الرضيع للاجماع واطلاقات الصغير المتقدمة ورواية ابرهيم بن محمد الهمداني وفيها والفطرة عليك وعلى الناس كلهم ومن يعول من ذكر او
انثى صغير او كبير حر او عبد فطيم او رضيع الحديث ولا في وجوبها على ابيه او جده لو تكفل مؤنة ارضاعه لصدق العول بل وكذا كل من يكفلها ولا
في عدم وجوبها اذا كانت مؤنة ارضاعه من ماله وانما الاشكال فيما لو تبرع عنه امه بالارضاع كما هو الشايع في تلك الازمان فهل يجب فطرتها على
امه او على ابيه المنفق على امه واشكل منه لو لم ينفق ابوه على امه ايضا والاحوط اخراجهما مط **المسئلة السادسة** لا يجب فطرة الجنين
اجماعا وللاصل الا اذا تولد قبل الغروب فيجب لدخوله تحت الصغير والرضيع ولو تولد بعده وقبل الزوال لم يجب على الاظهر الاشهر لصحيحة
ابن عمار عن مولود ولد ليلة الفطر قال لا قد خرج الشهر ونحوها رواية نعم يستحب اخراج فطرته للمروي في التهذيب مرسلا ان ولد قبل الزوال
يخرج عنه الفطرة **البحث الثالث** في جنسها وقدرها وفيه مسئلتان **الاولى** اختلف الاصحاب في الجنس الواجب اخراجه عن الفطرة فمنهم
من اقتصر على الاربعة الزكوية كعلي بن بابويه في رسالته وولده في مقنعه وهدايته والعماني في متمسكه ومنهم من ضم بخمسة الاربعة هو مع
الذرة كما عن هؤلاء وان ذكروا السلت ايضا لانه شعير ايضا الاسكافي والحلبي والحلي مع الاقط كما مال اليه في ذخيرة الخمسة الثانية معه كالسيد
منهم من حصره في سبعة الستة الاخيرة مع الارز كما في ف وط وجماعة ومنهم من جعله من القوت الغالب اما من الاجناس السبعة كطائفة او
مطلقا كاخرى ومنهم من اعتبر اغلبية القوت في غير الاجناس المذكورة واما فيها فاكتفى بالاطلاق ومرجعه التخيير بين الامرين وهو الاشهر سيما
بين المتاخرين وبالجملة فلهم اختلاف شديد في المقام بل اختلفت كلمات الحاكين للاقوال ايضا ومنشاء الاختلاف اختلاف اخبارها فانها بين مكتف
بذكر اثنين الحنطة والتمر كصحيحة الحلبي او ثلثة الحنطة والتمر والزبيب مطلقا كصحيحة صفوان او الاولين مع الشعير كصحيحي الفضلاء التسعة و
ابن سنان ورواية منصور بن خارجة او الاول والثالث مع الشعير كصحيحة ابن وهب ورواية سلمة او الاول والرابع مع الاقط كرواية ابن ه
المغيرة او اربعة هي الاربعة الاولى كصحيحتي الحلبي وسعد بن سعد ورواية ابن سنان او الاخيرة كصحيحة القداح او غير الاول من الاربعة الاولى مع
الذرة كصحيحة الحذاء او خمسة هي الاربعة الاولى مع الذرة كرواية الفضلاء الثلثة ومتضمن الايجاب ما اقتاته المزكي وتغذى به عياله او
ما اقتاته اهل بلده كصحيحة ابن مسكان ومرسلة يونس ورواية الهمداني ويعضدها صحيحة ابن عمار المثبتة للاقط لاصحاب الابل والبقر والغنم و
جميع تلك الاقسام غير الاخير لعدم دلالتها على وجوب ما تضمنها بل على كفايته واجزائه كما لا يخفى على الفقيه الخبير لا يعارض بعضها بعضا نعم يعارض
هذه الاقسام مع القسم الاخير بالعموم من وجه لدلالتها على اجزاء ما تضمنه مطلقا سواء كان قوتا غالبا او لا ودلالته على تعين القوت الغالب سواء
كان احد الاجناس او لا وتوهم عدم التعارض لان ورود خصوص الاجناس لان الغالب عدم خروج القوت الغالب عنها فاسد اذ القوت الغالب
للغالب لا يخرج عن الجميع واما عن كل واحد فالعيان يشهد بخلافه فان اهل عراق العجم والري ليس قوتهم تمرا كما ان اهل النجد ليس زبيبا مع انها تدل
على اجزاء كل واحد مطلقا فالتعارض محقق فاللازم المحاكمة ومقتضاها الحكم بالتخيير في موضع التعارض فيه الحكم وعليه الفتوى فيتخير المكلف بين
اخراج احد الاجناس الخمسة وبين اخراج قوته الغالب لو كان غيرها الا ان يقال ان مقتضى مفهوم الشرط في صحيحة محمد الصدفي لمن لا يجد الحنطة والشعير يجزي
عنه القمح والعدس والذرة نصف صاع من ذلك كله او صاع من تمر او زبيب ومرسلة يونس من لم يجد الحنطة والشعير اجزء عنه القمح والسلت والعدس

في بيان وجوب فطرة الرضيع وعدم وجوب فطرة الجنين

في المسئلة الاولى

والدرة عدم اجزاء الذرة الامع عدم وجدان الحنطة والشعير لانا نقول مقتضاه عدم اجزاء كل واحد من المذكورات وهو لا ينافي اجزاء واحد منها
فروع الاول المعتبر في القوت الغالب قوت المزكي او بلده الذي فيه نبلة الفطر او وطنه مقتضى الخبرين الاولين من القسم الاخير الاول ومقتضى الثالث
احد الاخيرين بل الاخير وحمل الاولين على الغالب للتلازم الغالبيين في الاغلب ليس اولى من العكس لذلك واذ لا ترجيح فالوجه التخيير في ذلك ايضا ب
لا يعتبر في القوت الغالب ان يكون من احد الاجناس الخمسة ولا فيها ان يكون من القوت الغالب بالاطلاق ج لا يجوز اخراج قدر الفطرة من الدقيق
او الخبز عوضا للجنس ولكنه يجوز من القوت الغالب فالحاصل انه على الاقتصار على الاجناس لا يكفي الدقيق والخبز لعدم صدق الجنس واما على ما اخترناه
من كفاية القوت الغالب يكفيان من جهته للصدق ولا يضر في الدقيق افتقاره الى العجن والطبخ لان الحاجة الى هذا القدر من العمل لا يخرجه عن
القوت الغالب عرفا د افضل ما يخرج التمر والزبيب وفاقا للاكثر منهم الشيخان والقاضي في الكامل والحلي وابن حمزة ويع وفع وكره وشا وعد و
التبصرة وس ون واللمعة وضه للشهرة وصحيحة هشام التمر في الفطرة افضل لانه اسرع منفعة وذلك انه اذا وقع في يد صاحبه اكل منه وهي دالة على
الاول بالصراحة وعلى الثاني بعموم العلة مضافا في الاول الى غيرها من المستفيضة كصحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الثالثة من البحث الثاني و
رواية ابن سنان السالفة في الفرع الاول من المسئلة الاولى منه وموثقة اسحق بن عمار ورواية منصور والشحام وفيها لان اعطى صاعا من تمر
احب الي من ان اعطي صاعا من ذهب في الفطرة ومرسلة يونس وفيها قريب مما ذكر ايضا والاول افضل من الثاني وفاقا للجميع من ذكر وجمع اخر منهم العماني
والصدوقان لاكثرية رواياته وصراحتها ولقوله في صحيحة الحلبي بعد ذكر الاجناس الاربعة التمر احب في ذلك الي وكذا لخبر ابن سنان بدون لفظة
ذلك خلافا في الاول للمحكي عن الديلمي فجعل الافضل الاعلى قيمة لكونه انفع للفقير ويرده منع ايجابه للافضلية لصريح ما جعل التمر افضل من الذهب
وعن ف فجعل القوت الغالب لرواية الهمداني المعينة لاهل كل قطر ما يقتاتونه وما بمعناها من الروايات بحملها على الاستحباب اما للاجماع على عدم
الوجوب كما قيل او للجمع بين الروايات وفيه مع ان الوجهين لا يعينان الحمل المذكور لامكان التخيير كما قلنا وانه لا يكافؤ ما صرح بافضلية ما ذكرناه
يحصل الجمع بالحمل على الفضيلة بالنسبة دون الافضلية من الجميع بان يكون افضل من غيرهما كما فعل جماعة فجعلوا القوت الغالب افضل بعدهما
وهو كان حسنا لولا امكان الجمع بالتخيير وفي الثاني للمحكي عن القاضي في المهذب فجعل الزبيب مساويا للتمر لمساواة العلة ويرده التصريح في التمر
بالافضلية كما مر ه يجوز اخراج القيمة من احد هذه الاجناس بلا خلاف يعرف كما في خيرة بل مطلقا كما في المن بل بالاجماع كما في السرائر والمفاتيح و
عن ف والغنية وكره ولف بل هو اجماع محقق وللمستفيضة كالموثقات الاربع لاسحق بن عمار وروايته في احديها لا باس بالقيمة في الفطرة وفي
الاخرى ولا باس ان يعطي قيمة ذلك فضة وفي الثالثة ما تقول في الفطرة يجوز ان اؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التي سميتها قال نعم ان ذلك
انفع له يشتري ما يريد وفي الرابعة فما ترى ان يجمعها ويجعل قيمتها ورقا ويعطيها رجلا واحدا مسلما قال لا باس وفي الخامسة لا باس ان يعطيه
قيمتها درهما وصحيحتي عمر بن يزيد الاولى يعطي الرجل الفطرة دراهم ثمن التمر والحنطة يكون انفع لاهل بيت المؤمن قال لا باس والثانية يعطي الفطرة
دقيقا مكان الحنطة قال لا باس يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق وظاهر ان المراد الاعطاء بالقيمة لا اصالة كما يدل عليه قوله يكون
اجر طحنه الخ فانه لو كان اصالة للزم الاتمام صاعا وزيادة ما نقص باعتبار الطحن وصحيحة ابن بزيع بعثت الى ابي الحسن الرضا بدراهم لي ولغيري و
كتبت اليه اخبره انها من فطرة العيال فكتب ع قبضت ورواية المروزي ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة والصدقة
بصاع من تمر او قيمته في تلك البلاد دراهم ورواية علي بن راشد عن الفطرة الى ان قال لا باس بان يعطي ويحمل ثمن ذلك ورقا والمروي في غيرها سلا
عن القيمة مع وجود النوع قال لا باس ثم انه لا فرق في جواز اخراج القيمة بين امكان اخراج الاجناس وعدمه على الاظهر الموافق لصريح جماعة للاطلاقات
وخصوص رواية عمر وظاهر الشيخ في به والديلمي وابن حمزة الاقتصار على عدم الامكان وهو محجوج بما مر ولا في القيمة بين النقدين وغيرهما من الاجناس
وفاقا لصريح ط ولف بل الاكثر كما ينادي به تصريحاتهم بجواز اخراج ما عدا الاجناس المخصوصة بالقيمة لصحيحة عمر بن يزيد الثانية ونفي دلالتها كما في
بق غير جيد اذ قيام الاخر مقام الكبير لا يكون الا بالقيمة خلافا للمحكي عن ظاهر الحلي والاردبيلي ويميل اليه كلام بعض المتاخرين فخصوا بالنقدين او خصوص
الفضة لان النقدين هو المتبادر من القيمة ولا اقل من احتمال الخصوصية فلا يحصل بغيره البراءة وللتقييد في ساير الاخبار على لزوم الانحصار
غايتها ذكر المقيد وهو لا يدل على لزوم التقييد فيبقى الصحيح بلا معارض ثم على ما اخترناه من عدم اختصاص القيمة بالنقد هل يجوز اخراج اقل
من صاع من احد الاجناس المذكورة بعوض صاع اخر اوخص منه ام لا المحكي في لف الاول وعن ن الثاني واختاره في خيره والمفاتيح وهو الاقرب
لان اخبار القيمة متضمنة للنقد سوى صحيحة عمر بن يزيد وهي ايضا مخصوصة بغير هذه الاجناس والقول بالفصل يتحقق فليس على اجزاء مثل ذلك
القيمة دليل مع انه ورد في روايات كثيرة ان ذلك من عمل عثمان او معوية مؤذنا بكونه بدعة ولا تقدير في القيمة على الاصح كما ذهب اليه الاكثر
بل المرجع القيمة السوقية للاصل وظاهر الاخبار واما رواية اسحق فلا دلالة فيها على التقدير بالدرهم الواحد اذ المراد بالدرهم جنسه ولو سلم
فيمكن حملها على اختلاف الاسعار لعل ان قيمتها وقت السؤال ذلك واما ما رواه في عه من تقدير القيمة فقال درهم في الغلاء والرخص فلضعفه
لا يدفع ما مر ولذا صرح جماعة بان القول بتقديرها درهما او اربعة دوانيق مجهول القايل والمستند **المسئلة الثانية** القدر الواجب
من الاجناس المذكورة في زكوة الفطرة صاع بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة له وللروايات المستفيضة من الصحاح وغيرها كالصحاح

التسع للجمال والحذاء والقداح والاشعري والحلبي وابن وهب ومحمد بن عيسى والروايات العشر للهمداني والمروزي والشحام وسلمة وابن المغيرة
وجعفر بن معروف وياسر وابرهيم بن ابي يحيى وابن سنان ومنصور واما الاخبار المتضمنة لنصف الصاع من الحنطة او غيرها فهي موافقة للعامة
محمولة على التقية كما صرح به طائفة من الاجلة ونطقت به المستفيضة وبانه من بدع عثمان او معوية ومع ذلك كله مخالفة لاصالة بقاء شغل
الذمة ولا فرق في ذلك بين ساير الاجناس واللبن على الاظهر وفاقا لاطلاق اكثر القدماء كالمفيد والسيد وق والاسكافي والقاضي والحلبي والحلي
وابن زهرة وجمهور المتاخرين بل قيل من غير خلاف يعرف بينهم عدا شاذ لعموم بعض الاخبار المتقدمة واطلاقه واستصحاب شغل الذمة و
خلافا للمحكي عن ط والمصباح ومختصره والاقتصاد والجمل ويه وئب وصا ظاهرا والحلي وابن حمزة ويع وفع وكره والتبصرة وعد وشا و
التلخيص ونسبه في الايضاح الى كثير من الاصحاب فاكتفوا في اللبن باربعة ارطال او ستة لمرسلة القسم بن الحسن رجل بالبادية لا يمكنه الفطرة
فقال تصدق باربعة ارطال من لبن وفيه ان مورد الخبر من لا يتمكن من الفطرة وهو ظاهر في الفقير او محتمل له فالتصدق المذكور من باب
الاستحباب وكون المورد من لا يتمكن لاجل كونه في البادية غير معلوم غايته الاحتمال وهو غير مفيد ولو سلم فيمكن ان يكون هذا اخراجا
بالقيمة دون الاصالة ويكون قيمة اربعة ارطال من اللبن في ذلك الوقت مساويا للصاع من بعض الاجناس المذكورة ثم ان تحقيق
الصاع قد مر في باب الزكوة **فرع** لا يجوز اخراج صاع واحد من جنسين وفاقا للشيخ وجماعة لا اصالة ولا قيمة اما الاول فلعدم
ثبوت ذلك شرعا وانما الثابت اصالة صاع من جنس واما الثاني فلما مر من عدم ثبوت هذا النوع من القيمة ووجود القول بالفصل
خلافا في الاول للمختلف وفي الثاني للكيدري والمحقق على ما حكي عنهما لوجوه ضعيفة **البحث الرابع** في وقتها وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى اختلفوا في مبدء وجوبها فذهب الشيخان في عه والعزية وق ويه وط والسيد في الجمل والاسكافي والديلمي والحلبي والقاضي وابن زهرة
انه طلوع فجر يوم العيد واختاره صاحب لك من المتاخرين واختار الشيخ في الجمل والاقتصاد والمصباح ومختصره والحلي وابن حمزة والفاضلان
والشهيدان ومعظم المتاخرين انه غروب الشمس من اخر يوم من شهر رمضان دليل الاولين اصالة عدم الوجوب واستصحابه الى ان يحصل اليقين
وهو ما بعد الفجر وصحيحة العيص عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر والمتبادر من قبل الصلوة وان كان ما قرب منها الا انه يشمل جميع
ما بعد طلوع الفجر الا ان الاجماع اوجب صرفه عن المتبادر فيحمل على اقرب ما يمكن من المجازات واشيعها واسبقها الى الذهن بعد الصرف عن
الحقيقة او يقول الا انه يجب الاقتصار في غير مدلول النص على المتيقن والسؤال بها عن اصل الوقت فالظاهر ان غيره ليس وقتا فلا يرد انه اعم
من وقت الوجوب والاستحباب وحجة الاخرين صحيحة معوية بن عمار عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسألته عن يهودي اسلم
ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ونحوه روايته وبعض وجوه اخر بين الوهن ورد بان الصحيحة والرواية ايضا باطلهما يدلان على وجوب الاخراج عمن ادرك
الغروب لا على انه اول وقت الوجوب والاعتراض عليه بانه يدل عليه بالعموم او الاطلاق كما في خيرة وغيره لا وجه له اذ لا دلالة لهما على جواز الاخراج
او وجوبه بوجه ثم **اقول** التحقيق ان مرادهم بمبدء وقت وجوبها ان كان الوقت الذي من لم يدركه لم يجب عليه وان ادرك طلوع الفجر فالحق هو
الثاني لصحيحة معوية بن عمار وروايته حيث دلتا على عدم كفاية ادراك طلوع الفجر في الوجوب فلم يبق الا الغروب اذ لا قول بكون غيرهما اول الوقت
بذلك المعنى فلا يجب على من صار غنيا بعد الغروب او ولد وان كان مرادهم الوقت الذي من ادركه مع الوقت الاول وجبت عليه الفطرة فالحق
مع الاول لعدم دليل على الوجوب بادراك الغروب فيستصحب عدمه الى الطلوع فلو مات المكلف قبله او فقد بعض الشرايط لا يجب عليه ولا يتوهم عدم
القول بالفصل بين عدم الوجوب بعدم ادراك وقت والوجوب بادراكه فان الشيخ نص في كتبه الثلثة التي ذهب فيها الى القول الاول على ان
من اسلم او ولد له مولود ليلة الفطر لم يجب عليه اخراج الفطرة ويظهر منه ان مبدء الوجوب الطلوع بشرط ادراك الغروب ايضا وان كان مرادهم
اول زمان يجوز فيه اخراجها بعنوان زكوة الفطرة ولا يجوز التقديم عليه فليس الحق في شيء منهما بل الحق قول اخر وهو انه اول شهر رمضان وفاقا
للصدوقين والنهاية وط وف والمع وفع وكره ولف وخيرة وعزاه في التنقيح الى كثير وفي المن الى الاكثر وفي س ولك الى المشهور لصحيحة الفضلاء
الخمسة المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثاني والرضوي لا باس باخراج الفطرة في اول يوم من شهر رمضان الى اخره وهي زكوة الى ان يصلي
صلوة العيد فاذا اخرجها بعد الصلوة فهي صدقة وافضل وقتها اخر يوم من شهر رمضان والحمل على التقديم على سبيل القرض حمل بلا حامل و
عدول عن الظاهر مع انه لا اختصاص له باول شهر رمضان واشتمال الخبر الاول على ما يخالف الاجماع لا يوجب ترك العمل بجميع ما اشتمل عليه فلعل بعض
مدلولها جار على تاويل او مصلحة وخلافا للمفيد والاقتصاد والحلبي والحلي ويع وشا وغيرها وفي لك وخيرة انه المشهور لانها عبادة موقتة فلا يجوز
فعلها قبل وقتها كما صرح به في الصحاح الواردة في الزكوة المالية ولصحيحة عيص المتقدمة والجواب عن الاول ان رمضان من وقتها فلم يكن
فعلها فيه قبل الوقت وعن الثاني انه قد عرفت لزوم ارتكاب تجوز فيه فيحتمل ان يكون في غير ما ذكر بان يكون السؤال عن اخر وقت الفطرة اي الى متى
هي او عن الافضل وغير ذلك **المسئلة الثانية** اختلفوا في اخر وقتها فذهب السيد والشيخان والصدوقان والديلمي والحلبي ويع وفع
الى انه صلوة العيد ونسبه جماعة الى الاكثر وفي كره الى علمائنا وفي المن الى علمائنا اجمع وادعى عليه الاجماع في الغنية وعن الاسكافي امتداده الى
الزوال واستقربه في لف وهو ظاهر شا حيث جعل وقتها وقت صلوة العيد واختاره في تذ وس وظاهر المن كون تمام يوم العيد وقتا لها

في بيان مبدء وجوبها

في بيان اخر وجوبها

وجواز التاخير عن الصلوة وان ادعى اولا قول علمائنا اجمع جوازه حجة الاولين رواية ابرهيم بن ميمون الفطرة ان اعطيت قبل ان يخرج الى
العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد فهي صدقة ورواية المروزي ان لم تجد من يضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة وموثقة اسحق
ابن عمار اذا عزلتها فلا يضرك متى ما اعطيتها قبل الصلوة او بعدها ولو لم تعزل وليس قبلها اجماعا فيكون بعدها والرضوي المتقدم في المسئلة السابقة
والمروي في الاقبال ينبغي ان يؤدي الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان اداها بعد ما يرجع فانما هو صدقة وليس هو فطرة وفي تفسير العياشي اعط
الفطرة قبل الصلوة الى ان قال وان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا يعد له فطرة ويؤيده الاية الشريفة حيث قال فصلى واتى بلفظة الفاء الدالة على
التعقيب دليل الثاني صحيحة العيص المتقدمة بعضها وفيها بعد ما مر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه وهي
بالاطلاق تشمل لما قبل العزل ايض وصحيحة ابن سنان واعطاء الفطرة قبل الصلوة افضل وبعد الصلوة صدقة وقوله في صحيحة الفضلاء يعطي يوم الفطر
قبل الصلوة فهو افضل وفي سعة ان يعطيها من اول يوم يدخل في شهر رمضان الى اخره والمروي في الاقبال قلت اقبل الصلوة او بعدها قال ان كان
قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجتها بعد الظهر فهي صدقة لا تجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا باس هي فطرة اذا
اخرجتها قبل الصلوة واكثر هذه الاخبار وان كان شاملا لما بعد الزوال ايضا الا انه خرج بعد الزوال بالاجماع كما في لف ودليل الثالث اطلاق الصحاح
الثلث المذكورة **اقول** يمكن رد دلالة الصحاح اما اولها فبان ظاهر صدرها انتهاء الوقت بالصلوة وظاهر ذيلها بقاؤه الى بعدها فلا بد
اما من تجوز في الاول او تقييد بما بعد العزل في الثاني ولا ترجيح فلا دلالة لها اما الثانية فلان ظاهر صدرها البقاء وظاهر ذيلها الانتهاء فلا
بد من احد التجوزين ايض مع ان المفضل عليه في صدرها غير معلوم فلعله التقديم كما هو ظاهر الثالث ويرد على الرابعة ايض مثل ما يرد على الثانية
مع ما فيهما من الضعف وعدم الحجية ومنه يظهر خلو الاخرين عن الدليل سوى استصحاب بقاء الوجوب المستلزم لبقاء الوقت ولكنه ايض لا يفيد مع
ادلة القول الاول فهو المعول الا انه قد لا يصلي المكلف ويقع هناك صلوات متعددة بل قد لا يقع هناك صلوة اصلا فلا يمكن توقيتها بالصلوة
ح قطعا وسقوط الفطرة ايض باطل اجماعا بل ضرورة فالتحديد بالصلوة مطلقا مما لا يمكن تصحيحه اصلا بل الظ ان يقال انه ان صلى المزكي او وقع هناك
صلوة جامعة يصلي لانصراف اطلاق الصلوة اليها ولم يرد المصلي صلوة اخرى فيجب الاخراج قبلها وينتهي وقتها بها لجميع ما مر دليلا للقول الاول
وان لم يكن كذلك فيستصحب وقتها الى الزوال واما بعده فلا للظاهر الاجماع ولا يتوهم ان فيه مخالفة للاطلاق اذ الظ ان تعليق الامام بالصلوة انما
كان بناء على الشايع في زمانه من امر صلوة العيد او خرقا للاجماع فانه صرح بعض شراح المفاتيح بان المستفاد من كلام الفاضل ان الاخراج للصلوة و
مقدم عليها يجوز تاخيرها الى الزوال يجوز تاخيره اليه اذا اخرت الصلوة الى الزوال لا مطلقا فان المراد بامتداد وقتها الى الزوال امتداده بشرط تاخير
الصلوة عنه انتهى فاذن الاقوى انتهاء وقته بالصلوة ان صلى المزكي قبل الزوال او وقعت هناك صلوة جامعة يخرج الناس اليها وبالزوال
ان لم يكن كذلك **المسئلة الثالثة** الواجب في الوقت هو العزل اي الافراز من المال وتعيينه في مال مخصوص واما الاعطاء فلا بل يجوز
تاخيره مع العزل وان خرج الوقت ومضى منه ما مضى كما صرح به غير واحد وفي ى ان الظ انه لا خلاف فيه بين الاصحاب للمستفيضة من الاخبار
كرواية المروزي وموثقة ابن عمار المتقدمتين وقريبة منها روايته ومرسلة ابن ابي عمير في الفطرة اذا عزلتها وانت تطلب بها الموضع او تنتظر بها
رجلا فلا باس به وبهذه الاخبار يقيد مثل قوله ان اعطيت في رواية ابرهيم بن ميمون **فروع ا** الظ من اطلاق الاصحاب جواز العزل مع
وجود المستحق ومع وهو كذلك لاطلاق الموثقة والرواية الخالية عما يتوهم مقيدا له سوى مفهوم الشرط في رواية المروزي والوصف في المرسلة
والاول لا يفيد المطلوب لان مقتضاه عدم وجوب العزل مع الوجدان لا عدم جوازه وهو كذلك لامكان الاعطاء والثاني ليس بحجة **ب**
المراد بالعزل كما ذكر هو تعيينها وتميزها في مال مخصوص بقدرها بان تميزه عن غيره بقصد كونه فطرة فلا عزل بدون الامرين لعدم الصدق
عرفا فلا يكفي الامتياز والتعيين بدون قصد الفطرة ولا قصدها بدون التميز فقصد صاع من هذه الصبرة او دراهم من هذه الصرة او قدر
معين من مالي على ذمة فلان او سلعة من هذه الامتعة او نصف من هذه السلعة ليس بكاف في عزل الفطرة **ج** لو عزلها فتلفت فان
كان بتفريط منه ضمنها مطلقا للاجماع ولانها صارت بالعزل ملكا للفقراء امانة في يده فيضمنها بالتفريط وان كان بغير تفريط فان كان لم يجد
لها مستحقا ولذا اخرها فلا يضمن وان كان وجده ضمن كما نص عليه جماعة منهم الصدوق في المقنع والشيخ في يه وط والحلي وابن حمزة والفاضلان
والشهيدان وغيرهم لا لصحيحة زرارة الواردة في الفطرة لعدم خلوها عن الاجمال بل لصحيحة زرارة عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت
فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فان لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن اذا عرف لها اهلا فعطبت او فسدت
فهو لها ضامن حتى يخرجها وغير ذلك **د** لو عين الفطرة بالعزل فهل له ابدالها بغيرها ام لا صرح في س بالثاني واستشكل فيه بعض الاجلة
لاصالة عدم التعيين ما لم يقبضه المستحق وفيه ان المتبادر من العزل صيرورة المعزول ما عزل له ملكا للمستحق ولذا صرح الاصحاب بانه امانة في يده
فجواز التبديل يحتاج الى الدليل وليس **المسئلة الرابعة** لو لم يعزلها وخرج الوقت فقال جماعة منهم الصدوق والمفيد والحلبي والقاضي
وابن زهرة والمحقق وجمع من المتاخرين انها تسقط وادعى في الغنية الاجماع عليه وذهب جمع اخر منهم الشيخ والديلمي والفاضل والحلي وجماعة من
المتاخرين على عدم سقوطها بل يجب اما قضاء كما يقوله غير الحلي او اداء كما يقوله الحلي واستدل كل منهم بادلة مدخولة او معارضة الاما يستدل

به للقول

به للقول الاول من الاخبار المتقدمة المنجبرة بالشهرة النافية بعد الصلوة للفطرة وانها ما يكون قبلها فلا يجب بعدها شيء للاجماع على
عدم وجوب غير الفطرة مضافا الى ان القضاء لا يكون الا بامر جديد وهو في المقام فقيد فالقول به البتة غير سديد والقول باداء لمنه شاذ
نادر اذ ليس للحلي فيه موافق ظاهر فيحكم الحدس بطلانه مجمع عليه فلم يبق الا الاول فعليه الفتوى ولكن الاحتياط في المقام اولى ثم اولى **البحث
الخامس** في مصرفها وكيفية اعطائها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المشهور بين الاصحاب كما في كلام طائفة منهم بل مقطوع به في كلام
كافي انه ان مصرفها مصرف الزكوة المالية من الاصناف الثمانية الجامعة للشرائط المتقدمة لاية الصدقات واخبار الزكوة وهذه منها بالاجماع وصريح
الاخبار وفي المع والمن انها لستة اصناف باسقاط المؤلفة والعاملين ونسبه في ى الى ظاهر الاصحاب وعن ظاهر المفيد اختصاصها بالفقراء و
المساكين ومال اليه طائفة من متاخري المتاخرين بعض الميل ويدل عليه صحيحة الحلبي صدقة الفطرة على كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك
والغني والفقير عن كل انسان صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين ورواية الجهني عن زكوة الفطرة فقال يعطيها المسلمين فان
لم يجد مسلما فمستضعفا واعط ذا قرابتك منها ان شئت ورواية يونس بن يعقوب عن الفطرة من اهلها الذين يجب لهم قال من لا يجد شيئا ورواية
الفضيل لمن تحل الفطرة قال لمن لا يجد ولا شك ان الاحوط الاقتصار عليهم لو لم يكن اقرب ويشترط في الفقير هنا ما يشترط في المالية من عدم كونه
هاشميا لما مر في المالية من قوله في صحيحة العيص يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم وفي صحيحة الفضلاء الثلاثة وان الصدقة لا تحل لبني
عبد المطلب وفي صحيحة الهاشمي ايحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا وفي رواية الشحام عن الصدقة التي حرمت
عليهم فقال هي الزكوة المفروضة ولم تحرم علينا صدقة بعضنا على بعض الى غير ذلك الا اذا كانت فطرة الهاشمي فتحل له للرواية الاخيرة وغيرها
مما مر في بحث الزكوة والعبرة هنا بمن يجب عليه الاخراج اي المعيل لا بمن يخرج عنه اي المعال لوجوبه على الاول وهو المعطي ويخرج من ماله وليس
الثاني الا سبب الوجوب عليه فلا يجوز لغير السيد اعطاء زوجته السيدة للسيد ويجوز للسيد اعطاء فطرة زوجته الغير السيدة له ورجح في يق
اعتبار المعال لانه الذي يضاف اليه الزكوة فيقال فطرة فلان وان وجب اخراجها عنه على غيره وذكر بعض الاخبار المتضمنة لذكر فطرة العيال وعن كل
راس ونحوها وفيه ان هذه النسبة مجازية قطعا بل الزكوة زكوة من امر بها ويؤاخذ على تركها ويثاب بفعلها ويخرجها من ماله وله تعيين مستحقها
وليس اضافته الى المعال الا كنسبة المنذور لشخص اليه فانه اذا نذر احد ان يتصدق لكل واحد من عياله شيئا ونذر ايض ان لا يتصدق من صدقته
الى غير العالم لا يجوز له صرف الصدقة المذكورة الى غير العالم قطعا ولو روعي الاحتياط في الاخراج لكان اولى وكذا يشترط كونه مؤمنا وما يظهر منه
خلافه محمول على التقية **المسئلة الثانية** يجوز للمالك اخراجها وتفريقها بنفسه اجماعا ولا يجب الدفع الى الامام او نائبه الخاص او العام
للاصل والاجماع وان كان الافضل دفعها اليه كما صرح به الجماعة والله العالم **المسئلة الثالثة** صرح المحقق في يع وفع والفاضل في شاو
بعض اخر بعدم جواز نقلها الى غير بلد المخرج مع وجود المستحق فيه وصرح بعض اخر بالجواز والخلاف هنا يتفرع على الخلاف في المالية كما صرح به جماعة
فالحق هنا ايضا الجواز للعمومات المتقدمة فيها مضافا هنا الى الصحاح المتضمنة لبعث الفطرة الى الامام وقبضه وقبوله واما مكاتبة علي بن بلال وروا
الفضيل بن يسار فغير صريحين في عدم الجواز لمكان الجملة الخبرية بل غايتهما استحباب الصرف في البلد نعم ربما يقال بالكراهة هنا لها بل نسبها بعضهم
الى الاكثر ايض ولا باس به **المسئلة الرابعة** الحق عدم جواز اعطاء فقير اقل من فطرة راس وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد
والحلي وابن حمزة والديلمي والفاضلين في طائفة من كتبهما والشهيدين كذلك بل للمشهور كما صرح به جماعة وفي لف انه قول فقهائنا وعن
الانتصار والغنية الاجماع عليه لمرسلة الحسين المنجبر ضعفها لو كان بما مر لا تعط احدا اقل من راس وبها يقيد اطلاق قوله ع يفرقها [illegible]
في رواية اسحق بن المبارك بصورة لا يوجب التفرقة اعطاء اقل من صاع لواحد خلافا للمحكي عن ير والجمع والتحرير والمن ولك والمعتبر وهو
مذهب الجمهور كما صرح به جماعة منهم السيد والشيخ فقالوا يستحب ذلك لرواية اسحق وقد مر جوابها مع انه على فرض التعارض يجب تقديم
المخالف للعامة وهل يجوز اعطاء الاقل مع اجتماع من لا يسع لكل منهم فطرة واحدة صرح الشيخ وجماعة بالجواز لوجه اجتهادي لا يصلح مخصصا
للنص فالوجه المنع مطلقا **المسئلة الخامسة** يستحب ان يخص بها الاقارب ثم الجيران وترجيح اهل الفضل والمعرفة مع الاستحقاق
كما يستفاد من النصوص وصرح به جمع من علماء الطائفة رضوان الله عليهم **كتاب الخمس** وهو في الاصطلاح حق مالي ثبت لبني
هاشم بالاصل والاخير والاخير لاخراج المنذور لهم والموقوف عليهم وزيادة قيد العوض عن الزكوة كما في بعض العبارات لغو في مال
مخصوص او الغنائم كما في اخر بن لبيان الواقع والا فهو غير محتاج اليه بل قد يكون الاخير مخلا وهو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والكلام
فيه يقع في مقاصد **المقصد الاول** فيما يجب فيه الخمس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الاصل وجوب الخمس في جميع ما
يستفيده الانسان ويكتسبه ويغنمه للاية الشريفة والاخبار اما الاية فقوله سبحانه واعلموا انما غنمتم الاية فان الغنيمة في اصل اللغة الفائدة
المكتسبة صرح به في مجمع البحرين وغيره من اهل اللغة وليس هناك ما يخالفه ويوجب العدول عنه بل المتحقق ما يثبته ويوافقه من العرف
وكلام الفقهاء والاخبار فضلا عن دعوى اجماعنا على شمول الغنيمة للاقسام السبعة المشهورة بل في دعوى اجماعنا على ان ما يستفيده الانسان
من ارباح التجارات والمكاسب والصنايع يدخل في الغنيمة وفي رواية حكيم عن قول الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء الى ان قال هي والله

الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعته في حل لتزكيتهم وفي صحيحة علي بن مهزيار الطويلة فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل
عام قال الله تع واعلموا انما غنمتم الاية فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها الحديث وفي الرضوي و
قال جل وعلا واعلموا انما غنمتم الاية فتطول بذلك علينا امتنانا منه ورحمة الى ان قال وكل ما افاده الناس فهو غنيمة لا فرق بين الكنوز
والمعادن والغوص ومال الفيء الذي لم يختلف فيه وما ادعي فيه الرخصة وهو ربح التجارة وغلة الضيعة وساير الفوايد من المكاسب
والصناعات والمواريث وغيرها لان الجميع غنيمة وفائدة واما ما اتى في بعض الاخبار بعد بيان خمس الغنيمة من انه يقسم الاربعة اخماس الباقية
بعد خمس الغنيمة بين من قاتل عليه حيث ان الظاهر منه تلازم الغنيمة والمقاتلة فلا ينافي ما ذكر اذ لا دلالة فيها على ان المراد بالغنائم في الاية ذلك
غايته الاستعمال وهو اعم من الحقيقة مع انه لا يتعين التجوز فيها ايضا لاحتمال التخصيص لاربعة اخماس بعض الغنائم ومما ذكر يظهر لك ما في
وجه من النظر في دلالة الاية حيث ان المتبادر من الغنيمة ما يؤخذ من دار الحرب ويدل عليه سوق الاية فان التبادر حال نزول الاية بل في
الان ايضا ممنوع نعم لاتفاق اكثر العامة على تخصيص الخمس بغنائم دار الحرب اشتهر ذلك بينهم وبني عليه مفسرهم فتوهم التبادر وورود الاية في الحرب
لا يدل على التخصيص واما الاخبار فكثيرة منها الاخبار الثلثة المتقدمة وموثقة سماعة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير ورواية
ابن سنان عن كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث
شاؤوا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب بهم الولادة ومرسلة حماد الطويلة
وفيها الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة الحديث الى غير ذلك من المستفيضة ولا معارض لها يوجب
الوهن فيها سوى بعض ما ظاهره حصر الخمس في امور خاصة ولكن منها الغنائم الشاملة لجميع الفوائد وضعف بعض سنده لو كان مضر انجبر
بالشهرة والاجماع المنقول بل المحقق ويدل على المطلوب ايضا الادلة الاخبار الواردة في كل قسم قسم من الفوائد ايضا كما ياتي ثم الثابت من الاية والاخبار
هو ثبوت الخمس في الفوائد المكتسبة وهي ما حصلت بنوع سعي واكتساب لا غير المكتسبة لان الوارد فيها الغنيمة التي هي الفوائد المكتسبة كما صرح
به بعض اهل اللغة او الاكتساب وظاهر انه مختص بما ذكرنا او الاستفادة المختصة بالمكتسبة او الافادة المفسرة بالاستفادة ايضا مضافا الى
صحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم خاصة بقي منطوقها الخمس عن كل شيء سوى الغنائم التي هي الفوايد المكتسبة ولا اقل من احتمال الاختصاص
من جهة تصريح بعض اللغويين وجمع من الفقهاء فلا يعلم خروج غير المكتسبة من المستثنى منه فيكون نافية مع حجية العام المخصص بالمجمل اذا كان
منفصلا في غير موضع الاجمال ثم هذا المنطوق وان تعارض مع ما دل على ثبوت الخمس في كل الفوايد الا انه بالعموم من وجه لشمول المنطوق لغير
الفوائد ومعارضة للفوائد المكتسبة فيرجع في موضع التعارض الى الاصل فاللازم عليك ان يكون ذلك اصلا لك في المسئلة ويحكم بوجوب
الخمس في جميع الفوائد المكتسبة للانسان الا ان يخرج شيء منها بدليل **المسئلة الثانية** اعلم انه وان ثبت بما ذكرنا وجوب الخمس في كل
ما يستفيده الانسان ويحصل في يده بضرب من الاكتساب الا ان الفقهاء قسموها الى خمسة اقسام لذكر كل قسم في الاخبار على حدة ولامتياز
بعض تلك الاقسام عن بعض ببعض الشرايط كما ياتي انشاء الله تعالى

في بيان اقسام ما يجب فيه الخمس القسم الاول في الغنائم

القسم الاول في غنائم دار الحرب اي ما يؤخذ غنيمة من اهل الحرب
سواء كان في دارهم او غيرها ووجوب الخمس فيها في الجملة اجماعي بين المسلمين ونقل الاجماع عليه مستفيض ويدل عليه بعد ما مر من الاصل
المتقدم لكونها من الفوائد المكتسبة الاية الشريفة لكون غنائم دار الحرب مما غنم نصا واجماعا وان اختلفوا في غيرها وخصوص السنة المستفيضة
كمرسلة احمد الخمس من خمسة اشياء من الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي تقابل عليه ولم يحفظ الخامس وصحيحة ربعي كان رسول الله صلعم اذا
اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اقسام ويأخذ خمسه الحديث وصحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم
فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا
خمسه وهل يختص وجوب الخمس فيها بما اذا اخذ مع الحرب او يعم ما اخذ بدون الحرب كالسرقة والاختلاس ايضا فقيل بالاول وحكم في الثاني
بانه لاخذه بلا خمس لانه لا يسمى غنيمة وقيل بالثاني لفحوى صحيحة حفص ورواية المعلى الواردتين في مال الناصب انه خذه حيث وجدته وابعث
الينا الخمس ويرد عليه منع الفحوى لعدم قطعية العلة ولكن يرد على الاول ايضا منع عدم التسمية فان الغنيمة يصدق على كل ما افاده الناس كما
ياتي فيثبت الخمس فيه بالاصل المتقدم في المسئلة الاولى ثم ما اخذ بالحرب هل يختص وجوب الخمس فيه بما كان الحرب باذن الامام الذي هو محل
الوفاق او يعم الحرب بغير اذنه ايضا فقيل بالاول وحكم في الثاني بان الماخوذ للامام جميعا لمرسلة الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا
كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزا قوم بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وقيل بالثاني لصحيحة الحلبي السالفة وفصل بعض المتاخرين فقال اذا كان
الحرب للدعاء الى الاسلام والتكليف بالشهادتين فالغنيمة للامام ولا خمس وان كان بالقهر والغلبة لا لاجلها فيجب فيه الخمس والقول الفصل و
طريق الجمع ان يقال ان الغنيمة للامام للمرسلة ولكنه احلها للشيعة بعد الخمس للصحيحة اذ لا يثبت منها الازيد من ذلك حتى يعارض به المرسلة
وياتي زيادة كلام في ذلك في ذكر الانفال **فرعان ١** صرح جماعة عدم الفرق في غنائم دار الحرب بين المنقول وغيره ويظهر من بعض
المتاخرين التخصيص بالاول لكون الاراضي مال الامام **اقول** ان كانت مال الامام فهو احلها للشيعة ايضا كما ياتي فيخمسها لكونها من

الفوائد

الفوائد وياتي تحقيقها في موضعه **ب** مثل مال الحربي مال الناصب والخارجي وساير من يحل له ممن انتحل الى الاسلام فيجب اخراج جميعه لصحيحة حفص
ورواية المعلى المتقدمتين **القسم الثاني** المعادن ووجوب الخمس فيها اجماعي والاصل المتقدم يثبته والنصوص مع ذلك به مستفيضة

في بيان المعادن واحكامها

منها ما يوجبه في المعادن من غير تفصيل كالمرسلتين المتقدمتين وصحيحة زرارة ومنها ما يثبته فيها وفي الرصاص والصفر والحديد والذهب
الفضة كصحيحتي الحلبي ومنها ما يثبته في الخمسة كصحيحة محمد ومنها ما يثبته في المعدن والملاحة والكبريت والنفط واشباهه كصحيحته الاخرى ومنها
ما يثبته في الياقوت والزبرجد ومعادن الذهب والفضة كرواية محمد بن علي ولا ينافي ما ذكر صحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم لان المعادن
ايضا غنيمة مع انه لو سلم الاختصاص يكون التعارض بالعموم والخصوص المطلقين فيجب تخصيص الصحيحة بما مر ولو سلم التباين فالترجيح لما مر بوجوه
كثيرة منها مخالفة العامة فلا اشكال في المسئلة وانما الاشكال في تحقيق المعدن فقد اختلف فيه كلمات اهل اللغة والفقهاء فمنهم من خصه
بمنبت الجوهر من ذهب ونحوه كالقاموس والازهري ومنهم من يظهر منه الاختصاص بموضع الذهب والفضة كالمغرب ومنهم من عممه لكل ما
يخرج من الارض ويخلق فيها من غيرها مما له قيمة كالنهاية الاثيرية وكره والمن مدعيا فيها اجماع علمائنا عليه ومنهم من جعله اعم من ذلك ايضا
فلم يذكر قيد من غيرها وقال انه ما يستخرج من الارض وكانت اصله ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها سواء خرج عن اسم الارض ام لا
كالشهيد وعلى ذلك يدخل فيه الجص والنورة والمقرة وهي طين الاحمر وطين الغسل وحجر الرحى بل كل حجر وعلى هذا فيحصل نوع من الاجمال في
معناه وترجيح الاولين بجعل الملاحة في بعض الصحاح مثل المعدن مردود بجعلها على نسخة مروب نفسه كما ان ترجيح الرابع بحكاية الاجماع مردود
بعدم حجيتها فالحق اجماله ولازمه الاخذ بالمقطوع به والعمل فيما عداه بمقتضى الاصل للشك في اطلاق الاسم ويمكن دفع الاصل في جميع ما يشك فيه
بعموم الغنيمة والفايدة كما مر فيجب في الجميع الخمس الا انه يكون وجوبه فيها من هذه الجهة غير وجوبه فيها من جهة المعدنية ويظهر الثمرة في اعتبار مؤنة
السنة ان قلنا باعتبارها في كل فايدة وياتي تحقيقه وفي اعتبار النصاب ان قلنا به في المعدن دون كل فايدة ولكن كان ذلك لولا اجمال لفظ المعادن

في بيان الكنوز واحكامها

وانما معه فيكون العموم مخصصة بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال ويعمل فيه بالاصل ومنه يظهر قوة اعتبار النصاب في جميع مواضع الشك
لاصالة عدم وجوب الخمس فيما دونه **القسم الثالث** في الكنوز واللازم اولا بيان ما يملكه الواجد منها وما لا يملكه وبيان وجوب الخمس فيه فههنا
بحثان **البحث الاول** نقول الكنز اما يؤخذ في دار الحرب او دار الاسلام وعلى التقديرين اما يكون عليه اثر الاسلام او لا وعلى التقادير اما
يوجد في ارض مباحة او مملوكة وعلى الثاني اما يكون مملوكة للواجد او لغيره فهذه اثنى عشر فان وجده في دار الحرب فهو لواجده في صوره الست
بلا خلاف يعرف بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما صرح به جماعة ويدل عليه اصالة الاباحة في الاشياء الا ما علم سبق ملكية مسلم وهو هنا غير
معلوم واثر الاسلام غير مفيد لجواز صدوره من كافر ويتم الاولوية والملكية بضميمة الاجماع المركب هنا وصحيحتا محمد احديهما عن الورق يوجد
في دار فقال ان كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لاهلها فان كانت خربة فانت احق بما وجدت وقريبة منها الاخرى ورواية ابي بصير من
وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى ياتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه والفرق بين المعمورة وغيرها في الاولين لا يفيد هنا للاجماع على عدم
تملك الحربي نعم لو كانت في دار الحرب بيت مسلم ووجد فيه يجب الحكم بكونه له بمقتضاهما وهو كذلك وشمول الفتاوى لمثل ذلك غير معلوم و
قد يستدل على ملكية الواجد باطلاقات وجوب الخمس في الكنز حيث انه لا معنى لايجاب الخمس على احد في غير ملكه وفيه انه لم يصرح فيها بوجوب
الخمس على الواجد فانه يدل على ثبوت الخمس في الكنز مع انه يمكن ان يجب عليه لانه اول متصرف وان وجده في دار الاسلام فان كان في غير ملك له
اهل معلوم فهو ايضا كسابقه لواجده مطلقا على الاقوى وفاقا للخلاف والسرائر ولقطة الشرايع ونقله فيه عن جماعة للاصل المذكور في
غيرها علم بالقراين سبق يد المسلم عليه والروايات المذكورة وخلافا للمبسوط واكثر المتاخرين فجعلوه لقطة لانه مال ضايع عليه اثر ملك وفي
دار الاسلام فيصدق عليه حد اللقطة ولانه مال مسلم فلا يحل لغيره الا باذن شرعي اما الثاني فظ واما الاول فلا اثر الاسلام ولرواية محمد بن
قيس في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويرد الاول بمنع كونه ضايعا بل مدخور ولو سلم فنمنع كون مطلق
الضايع لقطة وانما هي ما وجد فوق الارض والثاني بمنع كونه مال مسلم واثر الاسلام اعم منه وظهوره فيه او سلم لا يدفع الاصل ولو سلم
فالاطلاقات اذن شرعي والثالث بعدم الدلالة على الوجوب بل غايته الرجحان وهو مسلم وان وجده في ارض مملوكة لها اهل معروف فان
كانت للواجد فان كانت مملوكة له بالاحياء او التوارث مع الانحصار فهو له والوجه معلوم وان كانت منتقلة اليه من غيره فالمصرح به في كلماتهم
انه يجب تعريفها الناقل فان عرفه دفع اليه والا فهو للواجد ولعله لصحيحة عبد الله بن جعفر عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في
جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فوقع ع عرفها البايع فان لم يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه بضميمة عدم القول
بالفرق بين الارض والحيوان فان ثبت فهو والا فمقتضى الاطلاقات كونه للواجد من غير تعريف كما مال اليه في الذخيرة وهو قوي وكيف كان
فلا يجب تعريف ما فوق الناقل لو لم يعرفه الناقل على الاظهر وفاقا للصريح بعضهم وظاهر الاكثر كما صرح به بعض من تاخر لعدم المقتضي وان قلنا
بكون البايع في الصحيحة جنسا لعدم ثبوت الاجماع المركب هنا قطعا وان كانت لغيره فالاكثر انه كالموجود في الارض المبتاعة فيعرف صاحب الارض فان
لم يعرفها فهو للواجد وهو كذلك لفحوى ما دل على التعريف في المبتاعة ولموثقة ابن عمار رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين

درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فاسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال
يتصدق بها وبهذه يقيد اطلاق الصحيحين المتقدمين الدالين على انه لاهل المنزل مط كما يقيد بالمجموع اطلاق من وجد شيئا فهو له ولا ينافيه
قوله في الموثقة والا تصدق بها لعدم دلالته على الانحصار بل ابدا الرجحان **فروع أ** اما تعرف من حكم الموجود في الاراضي المملوكة هل يختص بالدار
المعمورة لاختصاص اخباره بها او يكون الموجود في غيرها من الضياع والاراضي المزرع والدور الخربة والعقار ونحوها للواجد لاطلاق من
وجد شيئا فهو له او يعم الجميع كما هو ظاهر اطلاق فيه اشكال لما ذكر والاظهر الاول والاحوط الثاني **ب** لا يختص الحكم المذكور بالذهب
والفضة بل يعم كل مال لاطلاق المذكور **ج** وجوب التعريف فيما يجب يختص بما اذا لم يعلم عدم معرفة المالك او البايع واحتمل ملكيته ولو علم
ولو بالقراين سقط قولا واحدا ولو ادعى **ح** لم يسمع والوجه واضح وقوله فان لم يعرفها فيما يدل عليه **د** قال الجماعة بانه لو اعترف به وطلبه
المالك في ما وجد في المملوك للغير او البايع في المملوك للواجد يسلم اليه بلا بينة ولا يمين ولا وصف وفي س ان الظاهر انه كذلك واسنده
له تارة باعتبار اليد الحالية في الاول والسابقة في الثاني على الارض واخرى بانه مقتضى القاعدة مقتضى القاعدة من ادعى شيئا ولا منازع
له دفع اليه وفي الاول منع صدق اليد على المال في المفروض وعدم دليل على كفاية اليد على الارض وفي الثاني منع ثبوت القاعدة كليا
ولو سلم فيعارض دليلها الاطلاقات المتقدمة مع انه لو تم ذلك لزم لزوم دفع كل ما وجد في كل مكان الى كل مدع بلا بينة ولا وصف بل لو
لم يعلم الوصف ولا اظن ان يقبلوه نعم يمكن ان يستدل له بقوله في رواية ابي بصير المتقدمة وفي بعض روايات اخر ايض فاذا جاء طالبه فانه
اعم من العارف بالوصف وغيره الا ان قوله فان لم يعرفها ولم يعرفوها ونحوهما في الروايات المتقدمة يخصص الطالب بمن لم يكن غير عارف
والظ ان المراد بالعارف ليس من يدعيه فقط بل المتبادر منه من يعرفه ببعض اوصافه فيجب التخصيص بذلك ويدل عليه قوله في صحيحة البزنطي
الواردة في الطير الذي يؤخذ فان جاءك طالب لا تتهمه رده اليه فان من لا بينة له ولا يعرف الوصف يكون متهما غالبا ويؤيده رواية
الواردة في الكيس الذي وجده حيث سئل عن الطالب لعلامة ثم لو اطلع الطالب على جميع الاوصاف من الخارج ثم ادعاه فيشكل الامر لعدم
امكان معرفة انه ممن يعرف او لا يعرف والظ انه لا يدفع اليه ان كان متهما يكون قرينة على كونه كاذبا او ظن ذلك ويدفع اليه ان لم يكن متهما
ولو لاجل وثاقته ثم الظ اختصاص هذا الحكم اي وجوب الرد بادعاء الغير المتهم العارف الذي لا يفيد معرفته ازيد من الظن بالموجود في المملوك
واما الموجود في المباح فلا يجب الدفع الا بعد العلم بالصدق لاصالة الاباحة التي هي المرجع بعد تعارض صحيحتي محمد المخصوصة بالموجود في الخربة مع
رواية ابي بصير المخصوصة بما اذا كان له طالب **هـ** لو وجد في دار مستاجرة فان وجده المالك يستعرف المستاجر لموثقة ابن عمار لانه اهل المنزل
عرفا فان لم يعرفه فهو له وان وجد المستاجر يعرف المالك لفحوى ما دل على التعريف في المبتاعة ولو وجده غيرهما يعرف المستاجر لما مر بل المالك
ايض لانه ايض اهل المنزل فيرده الى من يعرفه منهما ولو لم يعرفه احدهما فيكون له هذا حكم المسئلة من حيث المال الكنز واما لو ادعى كل من المالك
والمستاجر الملكية السابقة فهو دعوى كساير الدعاوى لا مدخلية للوجدان فقيل بعدم قول المالك ليده السابقة وقيل قول المستاجر ليده
الحالية وموافقة الظ لان الظ عدم اجارة الملك مع الدفين لاصالة تاخر الدفن ويضعف اليد بعدم معلومية ثبوت حكم اليد للمال المدفون
تحت ارض شخص لذلك الشخص ما لم يثبت نصف اوله فيه وعلى الظ منعه كليا اذ قد يكون المال مدفونا في اعماق الارض ومدة الاجارة قليلة سيما
اذا اجره المالك لسفر واصل التاخر بانه قد يكون الدعوى بعد زمان الاجارة مع نصف المالك او يدعى المالك الدفن في زمان الاجارة مع تردده
في الدار كثيرا ومقام تحقيق المسئلة كتاب القضاء **البحث الثاني** يجب في الكنز الخمس بلا خلاف يعرف بل ادعى عليه جماعة الاجماع ويدل عليه الاية
المتقدمة وخصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي عن الكنز كم فيه قال الخمس وصحيحة البزنطي فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس
ووصية النبي المروية في الفقيه والخصال ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله تع في الاسلام الى ان قال ووجد كنزا فاخرج منه الخمس
وتصدق به فانزل الله سبحانه واعلموا انما غنمتم من شيء الاية **فروع أ** ظ اطلاق جماعة وصريح المحكي عن الانتصار والوسيلة والتحرير والمن وكره وس
عدم الفرق في وجوب الخمس بين انواع الكنز من ذهب وفضة وجوهر وصفر ونحاس وغيرها لعموم الاخبار وظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط
والجمل والحلي في السرائر وابن سعيد في الجامع الاختصاص بكنوز الذهب والفضة ونسبه بعض من تاخر الى ظاهر الاكثر وهو الاظهر لمفهوم صحيحة البزنطي
المتقدمة وحمل مثله فيها على الاعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وبه يخصص عموم الاخبار مع انه قد يتامل في اطلاق الكنز على غير الذهب
والفضة ايض **القسم الرابع** ما يخرج من البحر ووجوب الخمس فيه اجماعي وعليه دعواه في الانتصار والغنية والمن وغيرها ويدل عليه مع الاية
المتقدم خصوص المستفيضة ففي صحيحة الحلبي عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس ومرسلتي حماد واحمد المتقدمتين في الغنايم ورواية محمد بن
علي الاتية في نصاب المعادن وصحيحة ابن ابي عمير المروية في الخصال فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه و
الكنوز الخمس والظ ح بان الحكم في كل ما يخرج من البحر بالغوص ولو كان حيوانا كما حكاه في البيان عن بعض من عاصره لاطلاق المرسلتين ورواية
الخصال وفي ك وعن المع عدم تعلق الحكم بالحيوان الا من باب الارباح والفوايد لاختصاص الرواية المعتبرة بغوص اللؤلؤ وهو وهم ويظهر الفايدة
في اعتبار مؤنة السنة فلا يعتبر على ما ذكرناه نعم الظ عدم اعتبار النصاب في مثل الحيوان الاختصاص روايته بغوص اللؤلؤ او لو اخذ منه شيء من

في بيان ما يجب فيه التعريف من المكنوز

في بيان ما يخرج من البحر وفيه الخمس

غير غوص

غير غوص فلا شك في وجوب الخمس فيه وهل هو من جهة الاخراج من البحر كما استقربه الشهيد للاطلاق روايتي محمد بن علي والخصال وتضعيفهما
ضعيف مع ان الاولى صحت عمن اجمعوا على صحة ما صح عنه وعمن لا يروي الا عن ثقة والثانية صحيحة او من جهة الارباح كما في التع الظاهر الثاني
لمعارضة الاطلاق مع الحصر المستفاد من المرسلتين بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل كما لا يجب من هذه الجهة مما يوجد مطروحا في الساحل
للاصل وتوهم دخوله فيما يخرج مدفوع باحتمال كونه بصيغة المجهول **القسم الخامس** ارباح التجارات والزرع والغرس والصناعات
وجميع انواع الاكتسابات من الصيد والاحتطاب والاحتشاش والاستقاء وغير ذلك ووجوب الخمس في هذا النوع هو المشهور بين الاصحاب
وعن ف والانتصار والتبيان ومجمع البيان والغنية والمن وكره والشهيد الاجماع عليه بل الظ اجماعيته في الجملة لعدم وجود مخالف صريح الا ما
حكي عن القديمين انهما قالا بالعفو عن هذا النوع وفي استفادته من كلامهما خفاء بل ظاهره التوقف وكيف كان فلا ينبغي الريب في وجوبه فيه للاية
المتقدم في المسئلة الاولى وخصوص الروايات الواردة في بعض انواع هذا القسم ورواية علي بن مهزيار امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك
مواليك ذلك فقال بعضهم اي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت من اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه
والصانع بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي الرضوي ان الخمس على الخياط من ابرته والصانع من صناعته فعلى كل من غنم من هذه الوجوه
ما لا فعليه الخمس الى غير ذلك من المستفيضة بل المتواترة كما عن كره ودلالة بعضها على اختصاص بعض انواع الخمس بالامام وهو حكم غير معمول به
بالرواية مدفوع بمنع الدلالة اولا ومنع مخالفة الاجماع ثانيا كما ياتي ولا يضر اقتصار بعض كلمات القوم في ذلك القسم ببعض انواعه كمجرد الارباح
او مع الغلات او مع الصنايع لانه اما من باب التمثيل او عدم الالتفات الى التعميم **تتميم** مورد الخمس في ذلك القسم الارباح والمنافع وبعبارة اخرى
الفوايد المكتسبة غير الاربعة المتقدمة والمراد بها جميع مداخل الشخص ومنافعه الحاصلة من الاملاك والاراضي والاشجار والبساتين و
المستغلات ومن المواشي ومن الشغل والعمل ومن التجارة والزراعة والغرس والصناعة والاستيجار والصيد وبالجملة كل فايدة و
منفعة حاصلة من الاكتساب عرفا ومنها نماء الشجر المغروس للنماء ونتاج الحيوان المستفاد بالقصد ونمو الحيوانات والاشجار كذلك بخلاف ما
لم يستفده المالك كحيوان غايب حصل له ولد او امة حصل لها حمل ولم يعلم به المولى وزيادة القيمة السوقية قبل البيع ليست فائدة مكتسبة كما ذكره
في المن والتحرير لعدم حصول زيادة له بعد والزيادة انما هي فرضية اي لو باع السلعة يحصل له الفائدة ولاستصحاب عدم وجوب الخمس فيه نعم لو باعه بنقد
او جنس وجب الخمس فيه نعم لو باعه بنقد او جنس وجب الخمس في القدر الزايد ولو كان الجنس الماخوذ بازاء القيمة ايض مما زادت قيمته لصدق حصول
الفايدة ومنهم من اوجبه في زيادة القيمة ايض كما حكي في خيره وليس بشيء ومنه يعلم عدم كفاية ظهور الربح في امتعة التجارة بل يحتاج الى الانضاض
والبيع **المسئلة الثالثة** اعلم انه كما يجب الخمس في الفوايد المكتسبة باقسامها الخمسة قالوا يجب في موضعين اخرين ايض **الاول** الارض
التي اشتراها الذمي من المسلم ووجوب الخمس فيها مذهب الشيخ واتباعه وهو المشهور بين المتاخرين وعن المع والمن الاجماع عليه وهو كذلك لصحيحة
الحذاء ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فعليه الخمس خلافا لظاهر كثير من القدماء حيث لم يذكروا هذا النوع ومال اليه الشهيد الثاني في بعض فوائده
لتضعيف الرواية وهو ضعيف او لمعارضتها مع ما مر من الاخبار الحاصرة للخمس في خمسة او في الغنايم خاصة ويضعف بان التعارض بالعموم والخصوص
المطلق فيقدم الخاص فلا اشكال في المسئلة وان كان اشكال ففي مصرف هذا الخمس والاظهر موافقا للظاهر الاصحاب انه كساير الاخماس لمرسلتي
حماد الاتيتين في بيان مصرف الستة وللاجماع المركب خلافا لجماعة من متاخري المتاخرين فجوزوا ان يكون المراد تضعيف العشر على الذمي اذا كانت
الارض عشرية كما هو مذهب مالك وهو بعيد مع انه لم يقل به احد من اصحابنا الامامية ولا يوافقه عموم الارض في الرواية ولا فرق في الارض بين
ارض السكنى والزراعة والبستان والعقار وفاقا لظاهر عبارات جماعة وتصريح بعضهم منهم ضه لاطلاق الرواية وعن المع والمن التخصيص بارض الزراعة
واستجوده بعض المتاخرين استنادا الى انها المتبادر وفيه منع ظاهر ومورد الخبر كما عرفت الشراء كما وقع التعبير به في كثير من كلمات الاصحاب وظاهر جماعة
من عباراتهم ترتب الحكم على مجرد الانتقال كيف ما كان صرح به في ن وضه والموقوف على مورد النص في الحكم المخالف للاصل يقوى الاول فلا
فيما انتقل بهبة او صلح او نحوهما ولو كانت الارض مشغولة بشجر او بناء فالخمس واجب في الارض لا فيهما للاصل ثم الماخوذ هو خمس رقبة الارض لانه
حقيقة خمس الشيء وبعد اخذه يتخير الحاكم بين بيعه مع المصلحة وتقسيم ثمنه من ارباب الخمس وبين اعطاء الرقبة لاربابه فان باعه من المسلم فهو
وان باعه من الذمي ياخذ خمس المبيع وان باع هذا الخمس ايض ياخذ خمسه وهكذا وان اعطى الرقبة فرب الخمس يتخير بين البيع فان باعه من الذمي
يؤخذ الخمس ايض وبين التصرف فيه بالاجرة ونحوها فان اجره وكانت الارض مشغولة ببناء او شجر ياخذ اجرة الارض المشغولة ابدا بحيث لم يقدر
دفعها على الازالة ويحتمل اخذ اجرة الارض بياضا ان كانت مشغولة اما اخذ قيمة خمس الارض من غير نفع كما يدل اول في هذه الازمان فلم
يذكره احد من العلماء ولا دليل عليه كما لا دليل على ما ذكره جماعة من التخيير بين اخذ الارض وارتفاعها واجرتها في كل سنة ولو نقل الذمي
الارض الى غيره قبل اخذ الخمس لم يسقط الخمس بل لا يصح النقل في قدره ويكون للمشتري الخيار ان كان النقل بالبيع وكذا لا يسقط لو فسخ
الذمي البيع ولو كان ذلك بخيار لاحدهما يشكل الحكم ويحتمل انتقال الخمس ايض من الاول ولو اخذ المبيع من الذمي بشفعة فالظ تقسيط الثمن اخماسا
الثاني المال المختلط وهو اربعة اقسام لانه اما لا يعرف قدر الحرام بالنسبة الى الجميع لا تفصيلا ولا اجمالا ولا صاحبه او يعرفان معا او يعرف

في بيان ارباح التجارات والصنائع والزراعة

في بيان وجوب الخمس في الارض التي اشتراها الذمي من مسلم

في بيان المال المختلط بالحرام

الاول خاصة والثاني كذلك فان كان الاول فيجب اخراج خمسه ويطهر الباقي على الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر بل عن الغن الاجماع عليه للمستفيضة
منها صحيحة ابن ابي عمير المروية في الخصال المتقدمة في الغوص ورواية الحسن بن زياد اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من
ذلك المال فان الله عز وجل قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم ومرسلته به اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال
هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه ورواية السكوني اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه
والحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وساير المال لك وموثقة الساباطي عن عمل
السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء ولا ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى
اهل البيت قيل وقصور سند بعضها ان كان فهو منجبر وقال جمهور من اوجب ان مصرف هذا الخمس ايض مصرف ساير الاخماس المتقدمة وتنبه
في ذلك الى ظاهر الاصحاب لما مر من الاجماع المركب وللمرسلتين الاثنتين مضافا الى انضمام الصحيحة المروية في الخصال حيث ان خمس ساير ما ذكر فيها
مصرفه الى الذرية الطيبة قطعا والى التعليل بان الله تع رضي من الاموال الخ اذ الخمس رضي الله به الا ما يكون مصرفه الذرية والى الامر باتيان
الخمس اليه ع في المرسلة وبالبعث الى اهل البيت في الموثقة ولا ينافيه لفظ التصدق في الرواية لجواز استعماله في اخراج الخمس ايض بل قيل بشيوعه
مع ان منافاته انما هو لو قلنا بحرمة كل تصدق واجب على الذرية وهي ليس كذلك بل يختص بالزكوة خلافا في الاول للمحكي عن جماعة من القدماء
كالقديمين والمفيد والديلمي فلم يوجبوا ذلك الخمس وهو ظاهر ك وخيرة بعض الاجلة للاصل وضعف الروايات وفي الثاني لجمع من متاخري
المتاخرين فقالوا ان مصرف ذلك الخمس الفقراء **اقول** اما الخمس بالمعنى المعهود فالظ عدم ثبوته فيه لان الاصل ينفيه والروايات المذكورة انما
هو ما نقله عنه بعض المتاخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق في الخصال في باب ما يجب فيه الخمس رواية كالصحيحة الى ابن ابي
عمير عن غير واحد عن الص ع قال الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس وقال مصنف هذا الكتاب
الخامس الذي نسيه ما لا يرثه الرجل وهو يعلم فيه ان من الحلال والحرام ولا يعرف اصحاب الحرام فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام بعينه فيخرج منه
الخمس انتهى وانا تفحصت من الخصال فوجدت الرواية فيه في باب ما فيه الخمس من بعض نسخه هكذا الخمس في المعادن والبحر والكنوز ولم اجد الرواية
المذكورين فيه مع التفحص عن اكثر ابوابه وفي بعض اخر كما نقله عن بعض مشايخنا ولعل نسخ الكتاب مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضافا الى عدم
صراحتها في الوجوب واما الموثقة فلعدم دلالتها على ان الخمس للمال المختلط بالحرام فان الشيء فيه مطلق شامل للحلال محضا والحرام كذلك و
المشتبه والحرام والحلال المختلطين فالحمل على الاخير لا وجه له بل الظ انه من باب خمس المكاسب واما النهي عن عمل السلطان فهو لاجل عمله
لا لحرمة ما ياخذ فمراده ع انه لا تدخل في عمل السلطان وان اضطررت اليه ودخلت واكتسبت مالا فاد خمسها مع ان اكثر ما يستفاد من
عمالهم الغنائم التي يجب اداء خمسها الى الامام او من مكاسبهم التي لا يؤدون خمسها فيمكن ان يكون ذلك وجه الامر باداء الخمس ونحوها المرسلة
ايض اذ ليس فيها ما يشعر بالاختلاط الا الاغماض ويحتمل ان يكون المراد بالاغماض الاغماض عن اداء خمسه من باب المكاسب ولا اقل من الاحتمال
المخل بالاستدلال بل وكذا رواية السكوني حيث ان الموجود في النسخ المصححة التي رايت من بعض كتب الحديث في مطالبه حلال وحرام
وعلى هذا فيمكن ان يكون متعلق الاغماض محذوفا ويكون في مطالبه متعلقا بقوله حلال وحرام اي اكتسبت مالا واغمضت وفي مظان طلبه حلال
وحرام والمراد الحلال من الحرام في المطالب فاشتبه لاجله ما اكتسبه فامره ع باداء خمس المكتسب بل يجري هذا الاحتمال على ما في اكثر نسخ كتب الفقه وبعض
نسخ الحديث المصححة ايض من نصب الحلال والحرام فيمكن كونهما حالين من المطالب بل يمكن ارادة ذلك المعنى من رواية الحسن ايض بان يكون المراد من
قوله لا اعرف حلاله من حرامه اي حليته من حرمته ولكن الحق ان ذلك الاحتمال فيهما خلاف الظ الا انه يرد عليهما احتمال ان يكون المال الحرام المختلط
بالحلال الغير المتميز عينه ولا المعروف صاحبه حلالا كما نقل المحقق الاردبيلي في كتاب الصيد والذباحة من شرحه قولا به ويدل عليه المستفيضة من
الروايات كموثقة سماعة ان كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وصحيحة ابن سنان كل شيء فيه حلال و
حرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي صحيحة الحذاء لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة ابي بصير عن شري السرقة فقال لا الا ان
يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا ورواية جراح لا يصلح شراء السرقة والخيانة اذا عرفت وفي صحيحة الحلبي لو ان رجلا ورث من ابيه مالا
وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن اختلط في التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا معزولا انه ربا فليأخذ راس ماله
وليرد الربا وفي صحيحة اخرى له اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثت منه قد كان يربي وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس
يطيب لي حلاله لحال علمي فيه الى ان قال فقال ابو جعفر ع ان كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك و
ان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك ونحوها في رواية ابي الربيع الشامي الى غير ذلك وعلى هذا فيمكن ان يكون الخمس المامور به في الروايتين
خمس المكاسب ويكون المال حلالا وان كان قدره ايض معلوما تفصيلا او اجمالا ما لم يعرف عينه ولا استبعاد فيه فان من له تحليله للفقراء او بعد التخميس
تحليله لصاحب المال الحلال ايض الا ان بازاء تلك الروايات روايات اخر دالة على الاجتناب عن الجميع كصحيحة ضريس اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا
تاكل وخصوصية المورد بالسمن والجبن لا يخصص عموم الجواب ورواية اسحق بن عمار يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي رواية عبد الله بن سليمان

كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة ووجه دلالة الجميع واضح ومع التعارض يرجع الى استصحاب حرمة مال الغير المعلوم
وجوده في المختلط قطعا وعموما حرمة مال الغير نعم يرد عليهما ان الروايتين يعارضان مع ما مر من الاخبار الدالة على انه لا خمس الا في خمسة وانه ليس
الخمس الا في الغنائم خاصة ولو لا ترجيح الاخيرة بالاكثرية والاصحية ليتساويا فيرجع الى اصل البراءة ولكن هذا اذا كان الكلام في الخمس المعهود واما
مطلق الخمس فلا تعارض بين ما ذكر وبين الروايتين لان الخمس المنفي فيما ذكر هو الخمس المعهود كما لا يخفى اذ لا معنى لنفي مطلق الخمس ومدلول الروايتين
وجوب اخراج خمس المال المختلط ولا ينافي ذلك عدم وجوب الخمس المعهود ولا يتوهم ان الخمس في الجميع لا بد ان يكون بمعنى واحد اذ الخمس الذي ينصرف الى
المعهود هو الخمس المطلق كما في الروايات الحاصرة واما المنسوب الى المال كالخمس من ذلك المال او خمس مالك كما في الروايتين فلا ينصرف اليه مضافا الى ان
الخمس في الروايات الحاصرة من كلام الصادق او الكاظم ع وحصول الحقيقة الشرعية للخمس في زمانهما هو الاظهر وفي الروايتين من كلام الامير ع
ولم يعلم فيه الحقيقة الشرعية له فيجب حمله على المعنى اللغوي فالحق وجوب اخراج الخمس من ذلك المال ولعدم تعين المخرج اليه يخرج الى الفقراء من
الشيعة والاحوط صرفه الى الفقراء من السادة هذا ثم ان المعينين للخمس في ذلك المال باحد المعنيين قسموا المال الى اربعة اقسام مجهول القدر و
المالك ومعلومهما ومجهول القدر معلوم المالك وبالعكس وقالوا باختصاص وجوب الخمس وكفايته بالقسم الاول **اقول** وهو كذلك
وبيانه انه لا شك ان مورد ذلك الخمس في المال المختلط يجب ان يكون مورد الروايتين وهو ما لا يعرف الحلال منه والحرام وهو المراد بمجهول
القدر وذلك المعنى عرفا في المثليات بالجهل بالمقدار المعتبر فيه من الوزن او الكيل او العدد وفي القيميات بالجهل بالنسبة الى المجموع ان كان
الاختلاط بالاشاعة كالمال المشترك بين شخص وبين من غصب منه اذا لم يعلم قدر حصة الشريك وبالجهل بالعين ان لم تكن بالاشاعة ومع
عدم معرفة الحلال من الحرام عرفا به والظ انه لا يعد المعرفة الاجمالية كما لو علم انه لا يزيد عن المقدار الفلاني مع احتمال النقص او لا ينقص مع
عدم العلم بالقدر الزايد او الناقص الا اذا كان القدر المجهول زيادته او نقصه قدرا لا يعبا به بالنسبة الى المال لصدق عدم معرفة الحلال
من الحرام عرفا وعدم كفاية المعرفة الاجمالية في صدق المعرفة المطلقة مع انه لو اعتبر عدم معرفة الاجمالية ايض لم يتحقق مورد لذلك الخمس اصلا
اذ يعلم في كل مورد اجتمع فيه الحلال والحرام القدر الذي لا اقل من كل منهما وكذا القدر الذي لا يزيد عنه فان قيل فيلزم وجوب الخمس في صورة
العلم بانه لا ينقص عن الربع مع احتمال الزيادة فيلزم ايجاب الزايد عن الحرام في الاول وابقاء الحرام في الثاني قلنا لا ضير في اللازم لجواز ان يكون
ايجاب الزايد في الاول لتحليل العين المخلوط فان باخراج العشر المعلوم لا يحصل العلم الا باخراج قدر الحرام دون اعيانه الداخلة في المال مع انه
ايض يعطي لغير مالكه فيمكن ان يكون الزايد لجبر هذين الامرين وكذا يمكن ان يكون اخراج الخمس موجبا لتطهير المال وحليته وان كان فيه شيء حرام
مجهول العين والمالك فلا يضر بقاء الزايد فان قيل صرحوا باشتراط عدم المعرفة الاجمالية ايض في وجوب الخمس قلنا لم يصرح به بعض نادر من
المتاخرين ولا حجية في مثل ذلك التصريح ومن ذلك ثبت صحة تخصيصهم الخمس بالقسم الاول واما غيره فان كان من القسم الثاني فحكمه واضح و
ان كان من الثالث يجب رد ما علم منه الحرمة اي القدر المتيقن انتفاؤه عنه الى مالكه لرواية علي بن ابي حمزة وفيها اني كنت في ديوان هؤلاء القوم
يعني بني امية فاصبت من دنياهم مالا كثيرا واغمضت في مطالبه الى ان قال ع فاخرج من جميع ما اكتسبت من دواوينهم فمن عرفت منهم رددت
عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت له الحديث ولا يضر عدم صراحة قوله رددت وتصدقت في الوجوب بعد صراحة الامر بالخروج عما اكتسبت
من دواوينهم فان وجوبه يستلزم وجوب الرد والتصدق ايض ولا وجه لحمل الخروج على الاستحباب بعد جواز حرمة كل ما اكتسب من الديوان فان الظ
ان المكتسب من الديوان اموال الناس ولاطلاق رددت عليه ماله للمختلط بما الحلال وللمجهول قدره يدل على حكم المط والاحوط رد القدر الذي
يحصل به البراءة واما القول بوجوب الصلح هنا او اعطاء الخمس للمالك لا دليل عليه الا استدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية في الاول واخبار
اخراج الخمس في الثاني ويضعف الاول بمنع تيقن الشغل الا بالاقل والثاني بان المامور به هو التصدق بالخمس ومورد الاخبار عدم ظهور المالك
فان قيل بعد اختلاط القدر المتيقن بغيره فلا يفيد اعطاء هذا القدر في رفع الاشتغال اذ ليس له تقسيم المال المشترك فلا مفر الا رضا
المالك بالصلح **قلنا** اللازم ان يقول له هذا القدر مخلوط بمالي فان رضي باخذ المثل والا يرجع الى الحاكم في التقسيم نعم لا يتم هذا القول
في القيميات الغير المشاعة اذ لا بد ميقنا فيه والظ فيها الرجوع الى القرعة لانها لكل امر مشتبه ولو علم الصاحب اجمالا الا في جملة قوم فان تمكن
الاحاطة بهم عادة فهو مجهول المالك وان كانوا محصورين ففي وجوب تحصيل البراءة اليقينية بصلح او غيره ولو بدفع امثال المال الى الجميع او
كونه مجهول المالك او الرجوع الى القرعة اقوال اجودها الاوسط سيما مع تكثر الاشخاص والاحتياط لا ينبغي ان يترك وان كان من الرابع
تصدق به لا لبعض الاخبار الدالة على التصدق بالمال المتميز المجهول مالكه كصحيحة يونس كنا مرافقين لقوم بمكة وارتحلنا عنهم وحملنا بعض
متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم وقد بقي المتاع عندنا فما نصنع به قال فقال تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة قال
يونس فقلت له لست اعرفهم ولا ندري كيف يسئل عنهم قال فقال بعه واعط ثمنه اصحابك قال فقلت جعلت فداك اهل الولاية قال نعم
لاختصاصها بالمال المتميز ولا لرواية نصر بن حبيب قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف
له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج لانها واردة في

حكم من لا يعرف له ورثة وما له مال الامام لانه وارث من لا وارث له ومن لا يعرف وارثه فالاصل عدم وارث له مع انه مصرح به في رواية محمد بن القسم في رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه ولا ينافيه رواية النصر لان للامام الامر بتصدق ماله ولذا لا ينافيه الاخبار الواردة بان من لم يكن له وارث يعطى ماله همشهريجه بل لرواية علي بن حمزة المتقدمة الشاملة باطلاقها للمال المختلط فيه ومنه يظهر ضعف ما في يق بعد نقل القول بتصدق ذلك القسم ان الظاهر ان مستنده الاخبار الدالة على الامر بالتصدق بالمال المجهول المالك **ولقايل** ان يقول ان موردها انما هو المال المتميز في حد ذاته للمالك المفقود الخبر والحاق المال المشترك به مع كونه مما لا دليل عليه قياس مع الفارق لان الاشتراك في هذا المال سار في كل درهم درهم وجزء جزء منه فعزل هذا القدر المعلوم مع كون الشركة شايعة لا يوجب استحقاق المالك المجهول له حتى يتصدق به فهذا العزل لا ثمرة له بل الاشتراك باق الى ان قال وبما ذكرنا يظهر ان الاظهر دخول هذه الصورة تحت الاخبار المتقدمة اي اخراج الخمس انتهى فان رواية ابي حمزة شاملة بل ظاهرة في المال المختلط مع ان بعد العلم بالقدر يخرج من تحت اخبار الخمس فلا وجه لادخاله فيها وهل التصدق به وبالمال المتميز المجهول مالكه كما هو مورد صحيحة يونس والداخل في عموم رواية ابن ابي حمزة لانه مال الفقراء او لكونه مال الامام وهو امر بالتصدق الظاهر الثاني لرواية داود بن ابي يزيد اني قد اصبت مالا واني قد خفت فيه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه قال فقال ابو عبد الله ع لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال ع والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من نامره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت فيه قال فقسمته بين اخواني واطلاق المال وعدم الاستفصال ينفي اختصاصه بكونه من الاموال المختصة للامام المفقودة ولا ينافي الاخبار المتضمنة للتصدق مطلقا لذلك ايض لان له صرف ماله في اي مصرف اراد ويدل عليه ايض الاخبار الاتية في بحث الانفال من ذلك البحث المصرحة بان الاراضي التي جلى اهلها او بادوا من الانفال **فان قيل** فعلى هذا فلا يثبت من الاخبار المتقدمة وجوب التصدق به لان امر الامام احدا بالتصدق بما عنده من مال الامام لا يدل على ثبوته في حق الغير ايض بل ولولا في رواية داود ايض لا يثبت لان الامر بالتصدق يحتمل ان يكون اذنا منه فلا يفيد جواز التصدق لغير المامور **قلنا** نعم ولكن امره ع بالتصدق به حال الظهور ووجود مصارف كثيرة له للمال يثبته في حال الغيبة وعدم احتياجه وفاقته ع اليه بالطريق الاولى بل لنا اثبات جواز التصدق بل وجوبه بالاذن الحاصل من شاهد الحال ايض سيما مع تاييده بتلك الاخبار وكون حفظه وابقائه للامام كما جعله احد الوجهين في نهاية الاحكام وحكي عن الحلي معرضا لفساد المال وعدم وصوله الى اهله وهل يتوقف التصدق على اذن النايب العام او مباشرته في زمن الغيبة ام لا الظ نعم اذ الاصل عدم جواز تصرف كل احد ولا يثبت من فحوى اخبار التصدق وشاهد الحال ازيد من ذلك ولا يحصل العلم بالبراءة وجواز التصرف بدونه وسيجيء زيادة بيان لذلك في مسئلة تقسيم حصة الامام من الخمس **فرع** ان احيث ما خمس او تصدق به ثم ظهر المالك فان رضي بما فعل والا ففي الضمان وعدمه وجهان بل قولان احوطهما الاول واوفقهما بالاصل الثاني للاذن من الشارع فلا يستعقب الضمان ب لو كان الحلال الخليط مما يجب فيه الخمس خمسه بعد اخراج الخمس بحسبه **المسئلة الرابعة** لا يجب الخمس في الميراث والصداق والصدقة والهبة ونحوها على الحق المشهور بل في السرائر انه شيء لم يذكره احد من اصحابنا غير ابي الصلاح لما عرفت من اختصاص ثبوت الخمس في الفوايد المكتسبة وصدقها على هذه الامور غير معلوم ويدل عليه ايض في الجملة رواية ابن مهزيار رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس واثبات الخمس في بعض الروايات في الجايزة او الموات غير مفيد لضعف البعض سندا والكل بمخالفة الشهرة القديمة والجديدة والشذوذ خلافا للمحكي عن الحلبي واستحسنه في اللمعة ويميل اليه كلام بعض متاخري المتاخرين لعموم الفوايد وجوابه قد ظهر وكذا يجب في الهبة الغير المعوضة او المعوضة بشيء يسير بالنسبة الى الموهوب او بالمصالحة كذلك لعدم صدق الاكتساب عرفا وان عده الفقهاء من المكاسب بخلاف لو طلب الهبة او المصالحة وكان العوض ومال المصالحة ما يعتني بشانه **المقصد الثاني** في شرائط وجوب الخمس فيما يجب فيه وهي امور نذكر في مسائل **المسئلة الاولى** لا يشترط بلوغ وجوبه في غير الغنايم والكنز والغوص والمعادن اجماعا للاصل السالم عن المعارض بالمرة والعمومات والاطلاقات وكذا في غنايم دار الحرب فلا فرق في وجوب الخمس فيها بين قليلها وكثيرها على الحق المشهور بل المعلوم وعن المفيد اعتبار بلوغ قيمتها عشرين دينارا والعمومات يدفعه ويشترط في الكنز والغوص بلا خلاف فيهما يعرف بل في الاول عنده لما ثنا كما عن كره والمن وبالاجماع كما عن ف والغن وفي الثاني بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وفي المعادن على الاقوى وفاقا للمبسوط والنهاية والوسيلة والمع ولف والتحرير وعد وشا والبصرة ون وضه ومال اليه في المن والتلخيص ودفع وس وهو مختار عامة المتاخرين لظاهر الاجماع في الاولين مضافا في الاول الى صحيحة البزنطي عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس وفي الثاني الى رواية محمد بن علي عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ولهذه الرواية في الثالث مضافة الى صحيحة البزنطي عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا في الثالث للخلاف والاقتصاد والجمل والسر وظاهر الاسكافي والعماني والمفيد والسيد بن زهرة والقاضي والديلمي فلم يعتبروا فيه نصابا ونسبه في ضه الى ظاهر الاكثر وفي ف والسر الاجماع عليه استنادا الى ذلك الاجماع والعمومات و

جوازه

في بيان عدم وجوب الخمس في الميراث والصدقة والصداق والهبة

نصاب في

في بيان عدم اشتراط بلوغ النصاب في وجوب الخمس في غير الغنايم والكنز والغوص والمعادن

الاول ثم والثاني بوجود المخصص مدفوع ثم النصاب في الاول عشرون دينارا عند علمائنا كما عن كره والمن بل بالاجماع كما عن ف والغن لصحيحة البزنطي المذكورة اولا ويكفي مائتا درهم على الاصح اذ فيها يجب الزكوة ايض وكذا في الثالث وفاقا لغير الحلبي من المعتبرين للنصاب لصحيحة البزنطي الثانية ولا ينافيها رواية محمد بن علي لعدم صراحتها في الوجوب والصحيحة وان كانت كذلك ايض الا ان نفيها للوجوب قطعي مع انه على فرض التنافي يكون العمل على الصحيحة لضعف الرواية بالشذوذ ومخالفة الشهرتين العظيمتين خلافا للحلبي فجعله دينارا للرواية وجوابها قد ظهر وفي الثاني دينار على الاشهر الاقوى بل عليه الاجماع في السر والتنقيح والمن ولرواية محمد بن علي المنجبر هنا ضعفها مضافا الى نفي الاقل بالاجماع والاكثر بالعمومات خلافا للرسالة الغرية فجعله عشرين دينارا وهو مع عدم وضوح مستنده شاذ مخالف لما دل على وجوب الخمس فيه مط **فرع** لا يعتبر في نصاب المعدن والغوص الاخراج دفعة بل لو اخرج في دفعات متعددة ضم بعضه الى بعض واعتبر النصاب من المجموع وان تخلل طول الزمان والاعراض وفاقا لصريح جماعة كالروضة ولك وذخيره وظاهر الاكثر لاطلاق النص وخلافا للمن والتحرير في صورة الاعراض ولعله لعدم انفهام ما يتخلل من دفعاته الاعراض من النص وتبادر ما يخرج دفعة واحدة عرفية وهي ما لا يتخلل بينها الاعراض وفيه نظر وفي اعتبار اتحاد النوع وجهان احتملهما في تذ ون واستجود في ضه الاعتبار وكانه للاصل والشك في دخول الانواع المختلفة في الافراد المتبادرة من الاطلاق واختار في المن وكره والتحرير ولك العدم لما مر من اطلاق النص وهو الاظهر لذلك وعدم اعتبار الشك في التبادر بل المعتبر العلم بعدم التبادر وهو تم ولو اشترك جماعة في الاستخراج فالو يعتبر بلوغ نصيب كل واحد النصاب ويظهر من بعض الاجلة وصاحب يق الميل الى العدم بل يكفي بلوغ نصيب المجموع وهو قوي للاطلاق خرج منه غير صورة الاشتراك بالاجماع والضرورة فيبقى الباقي **المسئلة الثانية** يشترط في وجوب الخمس في الفوايد المكتسبة باقسامها الخمسة وضع مؤنة التحصيل التي يحتاج اليها في التوصل الى هذه الامور من حفظ الغنيمة ونقلها واجرة حفر المعدن واخراجه وكذا اصلاحه والالة والات الغوص او ارشها واجرة الغواص وغير ذلك ومؤنة التجارة من الكراية واجرة الدلال والمنزل ومؤنة السفر والعشور ونحوها وكذا مؤنة الزراعة والصناعة مما يحتاج اليها حتى الات الصناعة لعدم صدق الفايدة على ما يقابلها وللاخبار المستفيضة كصحيحة البزنطي الخمس اخرجه قبل المؤنة او بعد المؤنة فكتب بعد المؤنة وتوقيع الهمداني الخمس بعد المؤنة ورواية الاشعري عن الخمس اما على جميع ما يستفيد الرجل من قليل او كثير من جميع الضروب وعلى الصنايع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة الى غير ذلك مما ياتي والمؤنة وان كانت مجملة محتملة لمؤنة المعاش الا ان عدم حجية العام المخصص بالمجمل المنفصل في موضع الاجمال يثبت وضع مؤنة التحصيل والتوصل ولا يوجب التصريح بمؤنة الرجل في بعض الاخبار ابتداء او بعد السؤال عما اختلف فيه كما ياتي تقييد تلك الاخبار ايض لانه لا يدل على انها المراد خاصة بالمؤنة في مطلقاتها ولا على انه ليس بعد مؤنة العمل بل يدل على كونه بعد هذه المؤنة واما مؤنة المعاش فهي غير موضوعة عن غير القسم الخامس اجماعا ولا يحتسب راس مال التجارة ولا ثمن الضيعة من تلك المؤنة لصدق الفايدة على النماء من دون وضعها ولعدم صدق المؤنة عليها بل الظ ان المؤنة في ذلك المقام ما يحتاج اليه العمل مما لا يبقى عينه او عوضه فالمؤنة في الات الحفر والغوص والحرث والنور والات الصناعة مما يبقى اعيانها ما طرء عليها لاجل العمل من نقص القيمة لا من الجميع الا ان يكون شيء منها داخلا في مؤنة الرجل ايض كما هو المحتمل في الات الصناعة فيوضع عن القسم الخامس ثم الحق ان اعتبار النصاب فيما يعتبر فيه قبل هذه المؤنة وفاقا للمدارك فيجب فيه الخمس اذا بلغ النصاب غاية وضع المؤنة لاطلاق قوله ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس وقوله حتى يبلغ عشرين دينارا او اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس وتخصيص ما يقابل المؤنة بمخصص لا ينافيه خلافا لصريح ون وس والمحكي عن ظ الاكثر فبعدها يعتبر وما ذكرناه يرده **المسئلة الثالثة** يشترط في وجوب الخمس في القسم الخامس وبعبارة اخرى في غير الغنايم والمعادن والكنز والغوص من الفوايد المكتسبة من حيث هي كونه فاضلا عن مؤنة السنة اجماعا محققا ومحكيا عن صريح السراير والمع وظ المن وكره وذخيره ولك وفي يق نفي الخلاف عنه وظاهر المدارك للاصل والمستفيضة كصحيحة البزنطي وتوقيع الهمداني المتقدمتين في الغنايم وروايات النيشابوري والاشعري وابن مهزيار السابقة ورواية الهمداني وفيها واختلفوا من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب ع بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان والمروي في تفسير العياشي كتبنا الى ابي الحسن الثالث ع اساله عما يجب في الضياع فكتب الخمس بعد المؤنة قال فناظرت اصحابنا فقالوا المؤنة بعد ما ياخذ السلطان وبعد مؤنة الرجل فكتبت اليه انك كتبت الي ان الخمس بعد المؤنة وان اصحابنا اختلفوا في المؤنة فكتب الخمس بعد ما ياخذ السلطان وبعد مؤنة الرجل وعياله والمؤنة في بعض تلك الاخبار وان لم يكن معينة الا ان في بعض اخر صرح بمؤنة الرجل وعياله او مؤنته او مؤنتهم وضعفه ان كان بالعمل مجبر مضافا الى ما مر من ان اجمال المؤنة كاف في اخراج جميع المؤن مما ليس على عدم اخراجه دليل لعدم بقاء عمومات الخمس واطلاقاتها على الحجية ح **لا يقال** التخصيص في رواية النيشابوري بالمنفصل حيث يدل مرجع الضمير المجرور في قوله منه بما يفضل عن مؤنته والمخصص بالمنفصل المجمل عندك حجة في غير ما علم خروجه وان خصص بمثله من المنفصل **لانا نقول** هذا انما يصح لو كان مما يفضل بدلا عن الضمير ولكنه يمكن ان يكون متعلقا بالخمس اي لي خمس ما يفضل عن مؤنته من ستون كرا فلا يخصص في المرجع اصلا ومنه يظهر وجه تقييد المؤنة بمؤنة السنة كما صرح به كثير من الاصحاب وعن السر والمن وكره الاجماع عليه لعدم اخراج مؤنة الزايد عن السنة اجماعا فيبقى الباقي تحت الاجمال

في بيان عدم اشتراط النصاب في الخمس في الكنز والمعدن والغوص بعد الاخراج

في بيان انه يشترط في وجوب الخمس في الفوايد المكتسبة كونها زائدة عن مؤنة السنة

المذكور مع ان المؤنة مطلقة مضافة فبقيد العموم خرج منها الزايد عن السنة فبقى الباقى وايضا المتبادر من المؤنة كما صرح به جماعة مؤنة السنة سيما من مؤنة ارباب الصنايع والتجار لعدم انضباط نسبة ارباحهم الى مؤنة كل يوم **فروع ا** المؤنة التى اشترط الفضل منها هى مؤنة الرجل نفسه وعياله الواجبى النفقة اجماعا وغيرهم ممن ادخله فى عياله عرفا على ما تممه جماعة نحو العيال فى الاخبار و الاجمال المتقدم ذكره والضيف ايضا مطلقا كما عن الجامع و س و فى ضه وفى الجملة كما عن الشاميات لابن فهد والمقداد تبعا للفاضل والاولى درج مؤنة الضيف فى مؤنة الرجل **ب** المفهوم لغة من مؤنة الشخص ما دعت اليه من المخارج المالية ضرورة او حاجة بحسب اللايق بحاله عادة وبعبارة اخرى ما يلزمه صرفه لزوما عقليا او عاديا او شرعيا من انواع المضارب بحسب الاقتضاء اللايق بحاله من كيفياتها و بناء ما يضطر اليه عقلا او يلزمه شرعا او لا يليق له تركه عادة وعرفا من الانواع وبحسب اللايق بحاله عادة فى الكيفيات و برادفه المال المحتاج اليه فى دفع الحوائج والضرورات هذا معناه الاسمى واما المصداقى فهو صرف المال المذكور وانما قلنا ان المؤنة ذلك للتبادر وعدم صحة السلب فيما ذكر وعدم التبادر وصحة السلب فى غيره كما يظهر لك فيما نذكره ومن هذا يظهر وجه ما صرح جماعة بل الاكثر على ما صرح به بعض الاجلة من تقييد المؤنة بكونها على وجه الاقتصاد بحسب اللايق بحاله عادة دون الاسراف فانه ليس من المؤنة لصحة السلب ويؤيده ما فى موثقة سماعة الواردة فيمن يحل له اخذ الزكوة فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه ولعياله فى طعامهم وكسوتهم وحاجتهم فى غير اسراف فقد حلت له الزكوة يمكن الاستدلال بها بضميمة ما صرح به بعض الاصحاب بل انعقد عليه الاجماع من ان المعتبر فى حل الزكوة قصر المؤنة بل يظهر منها ايضا صدق المؤنة على ما ذكرنا مع الحاجة فى كل ما ذكر و يظهر منه ايضا ان ما كان لغوا كسفر لا حاجة اليه او دار زايدة او تزويج الزايدة على امرأة مع عدم الحاجة وما كان معصية كمؤنة الملاهى وتصوير البيت بذات روح وسفر المعصية ومعونة الظالم ونحوها ليس منها لما ذكر من صحة السلب وكذا يظهر صحة استشكال بعض الاجلة فى احتساب الصلة والهدية اللايقتان بحاله وقال انه لا دليل على احتسابه وكذا ترديده فى مؤنة الحج المندوب وساير سفر الطاعة المندوبة وهما فى موقعهما بل الظ عدم كونها من المؤنة وهو كذلك فلا يحتسب الا مع دعاء الضرورة اليهما وصحة تقييد ابن فهد فى الشاميات الضيافة بالاعتياد او الضرورة بل فى كفاية الاعتياد ايض نظر الا ان يكون بحيث يذم بتركها عادة فلا يحسب مطلق الضيافة ولا الصدقة ولا الصلة ولا الهدية ولا الاشعار المندوبة ولا ساير الامور المندوبة من غير ضرورة او حاجة ولو بقدر اقتصادها وطرف الافراط فى ذلك ما ذكره المحقق الخوانسارى فى رسالته من احتسابه مؤنة المستحبات من غير اعتبار الاقتصاد فيها ويظهر ايض احتساب مؤنة الامور الواجبة شرعا كالحج الواجب والنذور والكفارة وما يضطر اليه من ماخوذ الظالم قهرا او مصانعة لصدق المؤنة على الكل وصرح بالاخير فى رواية العياشى المتقدمة ثم المراد باللايق بحاله عادة انه لم يعد زايدا له عرفا ولا يلام به ولا يعد خلافه ناقصا ويلام بتركه لوضوح صدق المؤنة وعدم صحة السلب مع عده زايدا وهذا هو سر تقييدنا نوع المؤنة بالاضطرار او اللزوم وكيفيتها باللياقة فان من انواع المخارج ما لا يعد زايدا ولكن يصح سلب المؤنة عنها كبناء المسجد وسفر الطاعة وضيافة الاخوان والهدية والبذل ولكن ما يلزم نوعه لا يشترط فى كيفية اللزوم ايض بل يكفى عدم عدها زايدة فانه لا يشترط فى صدق المؤنة على الكسوة مثلا الاقتصار على كيفية يذم مادونها بل يصدق مع كونها بحيث لا يعد زايدة عرفا وقد يختلف حال الكيفية فى صورة الانضمام مع النوع والتجدد بعده كشراء الدار المجصصة اولا والتجصيص بعد الشراء واللازم متابعة العرف **ج** واعلم انه يشترط فى الحاجة او اللزوم لزومه فى ذلك العام فلا يكفى تحقق الحاجة او اللزوم فى عام اخر فمن كانت له دار يحتاج اليها فى عام ربح واشترى دار الاعوام اخر لا يحتسب له قيمة الدارين من ربح ذلك العام كما لا يحتسب له ثمن طعام العام الاتى لان المعتبر مؤنة هذه السنة ولا يحتاج الى دار فيها نعم لو احتاج الى شئ مرة وكانت نسبته الى جميع الاحوال متساوية يحسب له كل عام صرفه كمؤنة التزويج له ولولده **د** من مؤنة الرجل ما يصرف فى الاكل والشرب والكسوة وما به تجمله اللازم له عرفا وما يحتاج اليه من اثاث البيت وقيمة المسكن او اجرته وكذا الخادم ومؤنة عمارة الدار وثمن الدابة او اجرته والحقوق اللازمة عليه من النذور والكفارات والدين والصداق ومؤنة الحج الواجب والتزويج لنفسه او ولده ونحو ذلك ومنهم من قيد الدين بصورة الحاجة اليه ومنهم من قيد المتاخر عن الاكتساب الواقع فى عامه بالحاجة دون المتقدم فاطلقه ولو كان لا لغرض صحيح والكل لاجل اختلاف الفهم فى الصدق فى مصداق المؤنة والعرف يعاضد الاخير جدا ومثله المنذور وايضا **هـ** هل يعتبر فى صدق المؤنة على ما ذكرنا تحقق الانفاق والصرف ايضا حتى انه لو قتر على نفسه مع الحاجة لم يحسب له او لا يعتبر فيحسب صرح فى س و ك و ضه وك بالثانى بل الظ انه مذهب الاكثر وهو الاظهر اذ لو وضع القدر المتعارف ولا بقصد الانفاق لم يكن فيه خمس فتعلقه به بعد ترك الانفاق يحتاج الى دليل وايضا الظ صدق المؤنة على ما ذكرنا بدون قيد الانفاق ولا اقل من احتماله الموجب للاجمال الموجب لعدم وجوب الخمس فيه كما مر ولذا يحل للفقير اخذ قدر الاقتصاد ولو كان من تصدقه التقتير ويجوز اعطائه هذا القدر ولو علم تقتيره واما عدم جواز اعطاء ما قتر بعد تقتيره فلاجل انتفاء حاجته ح و توقف حلية الزكوة على الحاجة فى الحال والمستقبل بخلاف وضع الخمس فانه لم يتوقف الا على صدق المؤنة المتوقف على الحاجة فى الجملة ومنه يظهر وجه ما ذكره بعضهم منهم المحقق الخوانسارى من وضع مؤنة الحج اذا وجب فى عام و قصر فيه وكذا ان وجب قبله و قصر وتلف ماله السابق على ذلك العام ولم يكن ما يحج به غير ربح العام ولو كان له ربح سابق يحسب منه لا من ربح ذلك العام وكذا الدين اللازم

ادائه بل وكذا كل مؤنة واجبة قصر فيها كاداء المنذور والكفارات ونحوها **و** لو قلت المؤنة فى اثناء حول لذهاب بعض عياله او ضيافته فى مدة او نحوها لم يحسب له لظهور الكاشف فى ان مؤنة هذه السنة ما صرفه خاصة **ز** لو بقيت عين من اعيان مؤنته حتى تم الحول كان يشترى دابة او عبدا او دارا او اثاث الدار او لباسا او نحوها فهل يجب الخمس فيها بعد تمام الحول او لا الظ لا كما صرح به بعض فضلاء معاصرينا ابنم اذ لم يكن الخمس فيها واجبا فيستصحب **فان قيل** صدق الفايدة المكتسبة عليها ووجوب الخمس فيما زاد عن مؤنة السنة منها بل الاستصحاب **قلنا** اولا انا لا نسلم عدم كونها عن مؤنة السنة فانها مؤنة السنة عرفا ولا يشترط فى صدق المؤنة تلف العين وثانيا ان المصرح به فى الاخبار وضع المؤنة والتقييد بالسنة الواحدة انما كانت للاجماع او التبادر وكلاهما فى المقام غير معلوم نعم لو زالت الحاجة عن هذه الاعيان فى سنة يمكن القول بوجوب فيها فتم هذا فيما لا يكون التمون به بتلف عينه بل بمنفعته واما ما كان عينه تالفا بالتمون كالحنطة والشعير والشحم ونحوها فلو زاد عن السنة من غير تقتير يجب خمسه لظهور ان المؤنة كانت اقل مما وضعه اولا **ح** ليس من المؤنة ثمن الضياع والعقار والمواشى للانتفاع بمنافعها ولو لمؤنة السنة ولا راس مال تجارته لعدم التبادر وصحة السلب ولعدم الاضطرار ولا اللزوم والحاجة الى رقباتها فى ذلك العام للمؤنة فيه اذ الظاهر ان ثمنها يكون فاضلا عن مؤنة ذلك العام فالاحتياط اليها لو كان لكان لاعوام اخر نعم لو فرض شراؤها من مؤنة ذلك العام بان يضيق على نفسه فيه او انفق من مال لا خمس فيه يحسب له على الاول ويبنى على ما ياتى فى مسئلة اجتماع مالين له يجب فى احدهما الخمس دون الاخر **ط** لو كان له مال اخر لا يجب فيه خمس فان كان مما يتجر به من الاموال او يشتغل منه من الصناع او نحو ذلك مما يحتاج اليه فى الاستفادة او الصنائع وبالجملة ما ليس من شانه ان يصرف فى المؤن عادة فلا يوضع منه المؤنة ويوضع من الربح اجماعا لانه المتبادر الظ من الاخبار وان كان من غير ذلك مما من شانه المؤنة منه عادة ففى اخذ المؤنة منه خاصة او من الكسب كذلك او منهما بالنسبة اوجه صرح جماعة من المتاخرين بان الاحوط الاول والاعدل الثالث والاظهر الثانى بل فى كلام المحقق الشيخ على والشهيد الثانى فى ح شا انه الظ من الاخبار وعن بعضهم التفرقة بالقصد واعتباره فان قصد اخراج المؤنة من الربح اخذت وان قصد من الاخر فكذلك وان لم يقصد ثم نسى فمنهما بالنسبة وذكر بعضهم تفصيلا اخر والظ كما ذكروه هو الثانى اما الظهور ذلك من الاخبار او لاجمالها حيث ان قولهم بعد المؤنة او ما يفضل عن المؤنة يحتمل معنيين احدهما بعد قدر المؤنة من ذلك المال والفاضل منها منه او مط فيحصل الاجمال فى عمومات الخمس فلا خمس فى قدر المؤنة من ذلك المال وام الاحتياط كما ذكروه **ى** لو حصل ربح وخسران معا او تلف بعض ماله ايض فان كانا فى عامين لا يجبر الخسران او التلف بالربح لعدم دخوله فى المؤنة وانتفاء دليل اخر عليه وان كانا فى عام فاما يكونان فى تجارة واحدة او فى تجارتين فى مال واحد او فى مالين فان كان الاول كان يشترى امتعة بمائة ثم باع نصفها بستين ونصفها باربعين يجبر الخسران بالربح سواء كان بيع الجميع دفعة واحدة وهذا يكون اذا اختلف جنس الامتعة او دفعات لعدم صدق حصول الفائدة والربح عرفا وان كان الثانى كان يشترى امتعة بمائة فالظ توزيع الخسران على الربح وراس المال ان تقدم الربح على الخسران اذ لم يمكن دفع الخمس عليه واجبا وكان له انحاء التصرفات فى الربح فتلف بعضه ولعدم تعين ما وقع عليه الخسران يوزع على الجميع ولو اتجر ثانيا ببعض ذلك المال دون جميعه كان يشترى بمائة منه متاعا ووقع الخسران فان عين الباقى بالقصد انه من الربح او راس المال فله حكمه وان لم يعينه او قصد الاشاعة فيوزع الخسران ايض بما يقتضيه العمل وان تقدم الخسران يجبر بالربح المتاخر وان كان الثالث كان يشترى امتعة بمائة واخرى بمائة ايض وباع الاولى بمائة وخمسين والثانية بخمسين فلا يجبر الخسران اصلا ولعل ان وحدة التجارة انما يتحقق باشتراء الجميع دفعة ولو تعدد البيع او البيع دفعة ولو تعدد الشراء **المسئلة الرابعة** هل يشترط وجوب الخمس فى الاموال البلوغ والعقل والحرية ام لا الاصح فى يع و شا و عد بعدم اشتراطها فى خمس المعادن والكنز والغوص وفى التحرير بعدمه فى الاول وفى س بعدمه فى الاولين وفى المن وكره فى الثانى مدعيا فى المن انه قول اهل العلم كافة وفى الاول بعد اشتراط الحرية على القول بملك العبد وفى ن و لك بعدمه فى الثانى وقال بعض المعاصرين ويظهر منهم ان تعلق الخمس بما اخرجه الصبى اجماعى **قيل** يلوح من ذلك عدم اشتراطها فى غير الثلثة **اقول** يمكن ان يكون التصريح فى الثلثة لاجل بيان عدم اشتراط تملك المعدن والخارج من الغوص والكنز بالحرية والبلوغ حيث انه محل الخفاء بل بعض هؤلاء عنون التملك وعلى هذا كاد ان يكون الامر بالعكس فلاح منه عدم الاشتراط فى غير الثلثة مما يملك قطعا بل ظاهر بعض الجميع باشتراط الكمال بالحرية والبلوغ والعقل فى الزكوة واطلاقهم جميعا ثبوت الخمس من غير ذكر الشرط عدم الاشتراط وعلى هذا فربما كان ذلك اجماعا وفى ك عدم اشتراط الحرية فى تعلق الخمس فى تعلق الخمس بغير الثلثة وكون اشتراط التكليف متجها واستدل فى ك لعدم الاشتراط فى الثلثة بعموم الاخبار المتضمنة لوجوب الخمس فى هذه الانواع ونحو صحيحة الحلبى عن المعادن كم فيها قال الخمس ولا يخفى انه لو تم ذلك لجرى بعينه فى المكاسب ايض لعموم موثقة سماعة المتقدمة عن الخمس فقال فى كل ما افاد الناس من قليل او كثير والصحيح ليس الخمس الا فى الغنائم خاصة وقوله الخمس من خمسة واما احاديث رفع القلم عن الصبى فان اوجب نفى الخمس لاوجبه فى الجميع ولكن لا ينافيه اذ المامور بالاخراج الولى نعم فى صحيحة زرارة ومحمد ليس على مال اليتيم فى العين والمال الصامت شئ فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة وفى صحيحة ابن سنان ليس فى مال المملوك شئ ولو كان الف الف ولو انه احتاج لم تعط من الزكوة شئ وذكر الاصحاب الصحيحين فى باب الزكوة لا يوجب تخصيص الشئ بها ولعل الجزئية الاخيرين و

اختصاص الاولى ببعض الاول لا ينضر للاجماع المركب وتعارضهما مع العمومات المذكورة بالعموم من وجه واذ لا مرجح فيرجع الى الاصل ولا يرجح الكتاب
الثبوت لكونه خطاب المشافهة فلعل المشافهين كانوا مكلفين احرارا بل هو كذلك لقوله عز شانه واعلموا فالظ عدم ثبوت الخمس في مال اليتيم
والصبي مط الا ان يثبت الاجماع كليا او في بعض الانواع وهو كما هو المظنون سيما في الثلثة عدم الثبوت في المال المختلط اظهر لثبوته بالخطاب
التكليفي المختص بالكمل وكذلك الارض التي اشتراها الذمي على عدم الثبوت فهل يثبت في مواله الحاصلة حال الصغر الباقية الى حال البلوغ
الظ لا الا للاستصحاب والاحوط انه يخمس امواله الباقية **المسئلة الخامسة** لا يعتبر الحول في وجوب الخمس في غير الارباح اجماعا محققا و
محكيا بل عن المنتهى قول اهل العلم كافة للعمومات كتابا وسنة واصالة عدم تقييدها بما بعد السنة وهل وجوبه فيه بعد حصوله فوري مضيق ام لا
صريح السرائر الاول بل في الاول انعقاد الاجماع عليه وظاهر بعض الاجلة العدم للاصل وعدم الدليل ويمكن الاستدلال للتضييق بان الخمس للعلقة
بالعين يكون مال الذرية ولا يجوز التصرف في مال الغير ولا حبسه ولا تأخير ايصاله اليهم الا بعد العلم برضاهم ولا سبيل الى العلم بذلك اصلا بل الغالب
العلم بعدم الرضا وفي عبارة في الارباح وعدم قولان فظ كلام الحلي الاول بل ادعى الاجماع عليه واولها ظاهر وغيره من العبارات والتامل في
دلالة عبارته عليه ليس في موقعه كما لا يخفى على الناظر فيه والمشهور بين الاصحاب الثاني لان الوجوب موسع عندهم الى طول السنة دليل الاول
الاجماع وان وجوب الخمس بعد مؤنة السنة وهي غير معلومة بل ولا مظنونة لان حدوث الحوادث المحتاجة الى المؤنة كخراب عمارة وحصول
امراض او غرامة او ورود اضياف وموت او نحوها ممكن والاصل براءة الذمة وعدم الوجوب ودليل الثاني على الوجوب العمومات والاطلاقات وعلى
التوسعة الاجماع واحتياط المؤنة **اقول** التحقيق ان ثبوت حق ارباب الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة امر واقعي غير محتاج الى علم رب المال به
ح ولا دليل على تقييد العمومات به بل يكفي معلوميته عند الله سبحانه لان تعلق حقهم به امر وضعي غير محتاج الى علم المكلف نعم وجوب اخراجه عليه
يتوقف على علمه بالقدر الفاضل وهو امر لا سبيل اليه الا بعد مضي السنة وعلى هذا فلو اخرجه قبل الحول وظهر بعده انه كان مطابقا للواقع يكون
مشروعا ومجزيا عنه ولو اخره الى الحول كان جايزا له ولم يكن عاصيا فان اراد الاول بعدم الوجوب قبل الحول عدم مشروعيته واجزائه ولو
اخرجه قبله وظهر كونه فاضلا كما صرح به بعضهم فهو غير صحيح لحصول الكشف بتعلق حق الغير به ووصوله الى اهله وقصد القربة فلا وجه لعدم
الاجزاء اللازمة بعد تجويز تعلق الحق ممكن سيما مع ظن الفضلة وان اراد عدم تعلق وجوب الاخراج على المكلف فهو كذلك وان اراد الثاني
بالوجوب الموسع انه تعلق به التكليف وان جاز له التاخير كصلوة الظهر في اول الوقت فهو باطل قطعا لان شرط وجوب الخمس العلم بالزيادة عن المؤنة
وهي غير معلومة وانتفاء العلم بالشرط يوجب العلم بانتفاء المشروط والمفروض ان الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة وهو لا يعلمها فكيف يحكم بوجوب
اخراجه وان ارادوا انه وان لم يجب عليه الاخراج ح ولكن لو اخرجه وانكشف بعده تعلق الخمس به كان مجزيا فهو صحيح ومما ذكرنا يظهر انه ضعف
ما استند اليه بعضهم في نفي تعلق الوجوب وكذا انه لولاه لجاز للمكتسب اتلافه قبل الحول ولا يجب عليه شيء وليس كك قطعا ووجه الضعف ان بعد
تمام الحول وظهور الحال يعلم ان ما اتلفه كان مال ارباب الخمس وان لم يجب عليه اخراجه ح فيجب عليه الغرامة كمن اتلف مال غيره باعتقاد انه ماله
ثم ظهر حاله **فروع ا** في ابتداء الحول من الشروع في التكسب او ظهور الربح او حصوله وجوه بل اقوال اظهرها الاخير لاطلاقات وضع المؤنة ولم
يعلم خروج الاكثر من السنة التي مبدأها حصول الربح منه ويظهر الفائدة في مؤنة الزمان المتخلل بين النهايات دون المبادي اذ مؤنة ما تخلل
بين المبادي ان كان من مال اخر فلا يوضع من الربح قطعا وان كان من الدين فيوضع كذلك **ب** لو حصل ارباح متعددة في اثناء الحول تدريجا
فقيل يعتبر لكل خارج حول بانفراده ويوزع المؤنة في المدة المشتركة بين الربحين عليهما ويختص الثاني بمؤنة بقية حوله وهكذا وقال بعض الاصحاب
ان الربح المتجدد في اثناء الحول المبتدء من حصول الربح الاول يضم بعضه الى بعض ويستثنى المؤنة من المجموع ويخمس الباقي بعد تمام الحول الاول
فيكون الجميع واحدا واليه ذهب في س والمحقق الشيخ علي في حواشي يع واستحسنه في ك وغيره وجعله بعض الاجلة اولى وهو كذلك بل هو الاقوى
لايجاب الاول العسر والحرج المنفيين بل هو خلاف سيرة الناس واجماع العلماء طرا لايجابه ضبط حول كل ربح وعدم خلطه مع غيره وهو مما
لم يفعله احد سيما ارباب الصناعات وكثير من التجار مع ان المتبادر المتعارف الشايع من وضع المؤنة هو المعنى الاول هذا مع انه الموافق للاحتياط
ج لو مات المكتسب في اثناء الحول بعد ظهور الربح وقبل التمون به كلا او بعضا يخمس ما بقي منه لظهور انه لا مؤنة له غير ما تمون **المقصد**
الثالث في قسمة الخمس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الخمس يقسم اسداسا لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابناء
السبيل على الحق المعروف بين اصحابنا بل عليه الاجماع عن صريح السيد بن وف وظاهر التبيان ومجمع البيان وفقه القران للراوندي بل
هو اجماع حقيقة لعدم ظهور قائل منا بخلافه سوى شاذ غير معروف لا يقدح مخالفته في الاجماع فهو الدليل عليه مضافا الى ظاهر الاية
الكريمة وصريح الاخبار المستفيضة كمرفوعة احمد وفيها فاما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم
لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله فرسول الله احق به فهو له والذي للرسول هو لذوي القربى والحجة في
زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك
الخمس ومرسلة حماد يقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء

في ان الحول لا يعتبر في وجوب الخمس في غير الارباح

حول

في بيان قسمة الخمس ومصرف ... الانفال

السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لاولي الامر من بعد رسول الله وراثة فله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا
ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم الى ان قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون
مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم لقرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث ومرسلة ابن بكير في قوله
تع واعلموا الخ قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول الامام واليتامى يتامى ال الرسول والمساكين منهم و
ابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم والمروي في رسالة المحكم والمتشابه للسيد عن تفسير النعماني ويجري هذا الخمس على ستة اجزاء فياخذ
الامام منها سهم الله وسهم الرسول وسهم ذوي القربى ثم يقسم الثلثة الباقية بين يتامى ال محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم وغير ذلك خلافا
للمحكي في المع ويع وكره والمن والجامع عن بعض اصحابنا فيقسم خمسة اقسام باسقاط سهم الله فواحد للرسول والاربعة للاربعة وفي شرح يع لابن فهد
انه لا يعرف به قائلا وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة واستدل له بالاية بتاويلها بما لا يرتضيه وبصحيحة ربعي والاول مدفوع بتقديم الظ على التاويل
سيما مع تفسيرها بالظاهر في الاخبار والثاني بانه حكاية فعله ص فلعله اقتصر من سهمه على سهم وجزء من سهم تفضلا منه على اقربائه ولا يناف فيه
قوله فيها وكذلك الامام ياخذ كما اخذ الرسول ص لجواز ان يكونوا متأسين به فانه ابن خبر ولا دليل على تاويله بالانشاء مع انه على التاويل ايض لا
يفيد التعين فلعله لرجحانه ولو للتاسي ومع المعارضة فالترجيح لما مر بالاكثرية والاشهرية وموافقة الكتاب ومخالفة العامة **المسئلة**
الثانية سهم الله لرسوله وسهما الرسول للامام من بعده اجماعا ويدل عليه المراسيل الثلث ورواية رسالة المحكم والمتشابه وصحيحة
البزنطي وفيها فما كان لله فلمن هو فقال للرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام ولا يعارضه قوله في رواية الجعفي فاما خمس الرسول فلاقاربه
لانه يجب ارادة اشرف الاقارب تجوزا بالقرينة المذكورة وسهم ذوي القربى ايضا له على الحق المشهور بل المجمع عليه كما عن السرائر وظاهر ف وفي
يو انه اتفقت عليه كلمة اصحابنا ويدل عليه بعد الاجماع المحقق ظاهر الاية حيث ان الظ مغايرة المعطوف للمعطوف عليه ولو كان المراد مطلق
القرابة لا يبقى التغاير الكلي ولانه لو كان المراد المطلق لكان الظ ولذوي القربى مع انه لا دليل على ان المراد بالقربى القرب في النسب خاصة بل فيمكن
ان يكون القرب فيه وفي الرتبة معا فيجب الاخذ بالمتيقن وللاخبار المتقدمة الاربعة وضعفها سندا لو قلنا به لانجبر بما ذكر خلافا للمحكي عن الاسكافي
ويميل اليه كلام ك فقال هو لجميع قرابة الرسول واستشكل في المسئلة بعض الاجلة لظاهر الاية ولقوله في صحيحة ربعي ثم يقسم الاربعة الاخماس
بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل وفي رواية الجعفي واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه ويضعف
الاول بما مر من عدم الظهور لو لا ظهور خلافه مع انه مع الظهور يجب التصرف عنه بالاخبار المتقدمة المعتضدة بما ذكر لمخالفته للعامة و
الثاني بان فعله يمكن ان يكون برضاء الامام او يكون المراد بذوي القربى الامير والحسنين والثالث بانه لا يخالف ما ذكرنا لاحتمال ان يكون
المراد بالاقرباء الائمة وجمعه باعتبار التعدد ولو في الازمان وهو وان كان مجازا الا انه **المسئلة الثالثة** لا فرق فيما ذكر من قسمة
الخمس اسداسا بين الاقسام فيقسم خمس الارباح المكاسب ايضا ستة اقسام فيصرف مصرف ساير الاخماس وفاقا للظاهر جمهور القدماء ومعظم
المتاخرين لظاهر الاية وقوله في مرسلة حماد الطويلة وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي الذين ذكرهم الله تع فقال وانذر عشيرتك
الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى وفي مرسلة احمد واما الخمس فيقسم على ستة اسهم الى ان قال فالنصف له خاصة و
لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس واحتمل جملة منهم اختصاصه
بالامام لدعوى دلالة جملة من الروايات عليه لدلالة بعضها على تحليلهم هذا النوع للشيعة ولولا اختصاصهم به لما شاع لهم ذلك لعدم جواز
التصرف في مال الغير ولاضافته في بعض اخبار الامام بمثل قول الامام لي الخمس او لنا خمسه او حقنا وقول الراوي حقك او لك وامثال ذلك و
لتصريح جملة من الاخبار بانه لهم خاصة كرواية ابن سنان المتقدمة ويرد على الاول بعد المعارضة والنقض بجملة من الاخبار المحللة للخمس بقول مطلق
بحيث يشمل هذا النوع وغيره بل غير الخمس من اموال الفقراء بل كثير منها صريح في غيره كرواية عبد العزيز بن مهتدي المصرحة بتحليله باسنا بني امية من رجل
استاذنه ورواية ابراهيم بن هاشم كنت عند ابي جعفر الثاني ع اذ دخل صالح بن محمد ابن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة
الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح فقال ابو جعفر ع احدهم يثب على اموال ال محمد وايتامهم ومساكينهم و
ابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسألنهم يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا وصحيحة عمر بن يزيد
رايت مسمعا بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع تلك السنة مالا فرده ابو عبد الله ع عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله المال الذي
حملته اليه قال فقال قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف
درهم وكرهت ان احبسها عنك او اعرض لها وهي حقك الذي جعل الله لك في اموالنا الى ان قال فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه
الحديث مع انهم لا يقولون بالاختصاص بالامام في غير هذا النوع فما هو جوابهم عن ذلك فهو جوابنا فيما نحن فيه منع عدم جواز تصرفهم في مال الغير
مط كيف لا وهم اولى بالمؤمنين من انفسهم فما ظنك باموالهم وفي رواية الكابلي ان رايت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا
فلا يدخلن في قلبك شيء وانما يعمل بامر الله وفي صحيحة زرارة الامام يجري وينفل ويعطي ما شاء قبل ان يقع السهام وقد قاتل رسول الله ص بقوم

في بيان ان سهم الله ورسوله للامام ع

في بيان عدم الفرق في قسمة الخمس بين ارباح المكاسب وغيرها

عنده

يحل لهم في الفئ نصيبا وان شاء قسم ذلك بينهم وفي رواية ابي بصير اما علمت ان الدنيا والاخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من
يشاء جائز له ولك من الله وعلى الثاني عدم الدلالة لان ما كان منها بلفظ الجمع كخمسنا وحقنا ولنا وامثال ذلك فللاجمال ما به الاجماع يحتمل ارادة
ذرية الرسول والمحمد الازدي الى صحيحة محمد في قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية قال هم قرابة رسول الله ص فالخمس لله وللرسول ولنا وفي رواية
الحلبي الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسنا ويطيب له وفي رواية ابي بصير كل شئ قوتل عليه على شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما كان بالاضافة فللاجمال ما لا مدخلية للاضافة
حيث انه يكفي فيها ادنى ملابسة يحتمل ارادة ما يجب ان يصل اليهم حيث ان لهم التصرف فيه ولانه كما في صحيحة عمر بن يزيد اطلاق حقك على خمس الغوص
والحكم بالملكية في بعض الاضافات عرفا انما هو بواسطة اصل عدم اختصاص لغيره فلا يفيد في موضع كان دليل على شركة الغير ولا يعارض ومنه
يظهر الايراد على ما يتضمن لفظة اللام مثل قوله لي وللامام فان ظهور مثل ذلك في التمليك دون نوع من الاختصاص مع انه لا يثبت من اللام سوى
الاختصاص باعتبار الاصل ولذا لا يعارض قول القائل اوصى بذلك لزيد مع قوله اوصى ان يعطى زيد ذلك عمرا او نحو ذلك ولذا ورد في مرسلة الوراق
وان غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس هذا مع ان لفظ جعل في رواية علي بن مهزيار ورد في كلام السائل ولا حجية في التقرير على الاعتقاد لنا
عدل الامام الى قوله يجب عليهم الخمس واما في رواية النيسابوري فيمكن كون اللام صلة لقوله يجب لك لا للاختصاص والتمليك ومما ذكر يظهر ما يرد
على الثالث ايضا مع ان رواية ابن سنان لاشتمالها على قوله غنم يخالف الاية الكريمة وسائر ما دل على الحمل على المعنى الخاص يكون مخالفا لمختارهم ايضا واما
حمل الغنيمة في الرواية على المعنى العام دون الاية فلا وجه له مضافا الى عدم امكان ابقائها على ظاهرها الدالة على الاختصاص بسيدة النساء والجمع
من ذريتها وهو مما لا يقول به احد لاشتراك الرسول والامام اجماعا مع ان مفادها ليس الاختصاص بالجميع بل بفاطمة ومن يلي امرها من ذريتها
فلا يثبت منها حكم بعد وفات فاطمة ومن يلي امرها فتدبر وايضا لا بد اما من التخصيص او التجوز في لفظ غنم او التجوز في لفظ اللام او تجوز اخر ولا ترجيح **المسئلة
الرابعة** يعتبر في الطوائف الثلث الاخر ان يكونوا من السادات على الحق المشهور بل عن الانتصار الاجماع عليه للروايات الاربع ورواية ابن سنان
المتقدمة في الارباح وروايتي الجعفري وسليم بن قيس وحسنة ابراهيم بن هاشم المتضمنة لقضية صالح بن محمد بن سهل وتؤيده الاخبار المتضمنة لمثل قوله
خمسنا وحقنا ولي منه الخمس وخمسنا اهل البيت ولنا الخمس خلافا للمحكي عن الاسكافي فلم يعتبره بل جوز صرفه الى غيرهم من المسلمين مع استغناء القرابة
عنه وهو مع شذوذه غير واضح المستند عدا اطلاق بعض الظواهر اللازم تقييده بالنصوص المستفيضة المنجبرة بالشهرة العظيمة بل الاجماع في الحقيقة
واما الاستدلال باطلاق صحيحة ربعي ففعله واخبار الفعل لا عموم له **المسئلة الخامسة** السادة هم الهاشميون المنسوبون الى هاشم جد النبي
اي اولاد عبد المطلب من بني عبد الله وابي طالب والعباس والحرث وابي لهب واستحقاقهم الخمس اجماعي ويدل عليه قوله في مرسلة حماد المتقدمة
وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم
والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس من مواليهم وقد يحل صدقات الناس لمواليهم وهم والناس
سواء ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شئ لان الله يقول ادعوهم لابائهم الحديث وتؤيده ايضا
تصريح الاخبار بان الخمس عوض الزكوة واستفاضتها في حرمتها على بني هاشم وهذه الادلة قرائن على ارادة بني هاشم من آل محمد واهل بيته الذين
وقع في بعض الاخبار التصريح بان هذه الخمس لهم ولا يستحق غيرهم على الحق المشهور لمرسلة حماد وعدم صدق آل محمد واهل بيته على غيرهم خلافا
للمحكي عن المفيد والاسكافي فجوزاه للمطلبي اولاد المطلب عم عبد المطلب لموثقة زرارة لو كان العدل لما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله
جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم وهو لمخالفته الشهرة العظيمة الموجبة لشذوذها مردودة مع ان بمعارضتها مع ما ذكر يخرج عن الحجية فيجب الاقتصار
على ما ثبت الاجماع في التعلق اليه من اهل بيت النبي ص وآله مع ان ارادة المنسوب الى عبد المطلب ممكن فان المركب منسوب الى جزئه الاخير **المسئلة
السادسة** المعتبر في الانتساب الى هاشم ان يكون بالاب فلا يعطى الخمس من انتسب اليه بالام خاصة على الاظهر الاشهر بل عليه عامة اصحابنا
عدا نادر بل ذكره لمرسلة حماد المتقدمة المعمول عليها عند الاصحاب المنجبر ضعفها لو كان به خلافا للسيد فيكفي الانتساب بالام ايضا ونسب الى ابن
حمزة وكلامه في الوسيلة كما حكي صريح في الاول وما اليه بعض الاجلة واختاره صاحب الحدائق وبالغ فيه احتج السيد بصدق الولد على المنتسب بالبنت
والابن على الجد منها حقيقة وقد بالغ صاحب الحدائق في اثبات ذلك بالايات والاخبار والاعتبارات وزيد في الدليل ايضا بان جملة من الاخبار الواردة
في الخمس انما تضمنت التعبير بآل محمد واهل بيته او آل الرسول او ذريته وعترته وقرابته او نحو ذلك من الالفاظ ولا يمكن النزاع في شمولها لاولاد
البنات ورد الاول بعدم انفتاح صدق الولد على ولد البنت لاستحقاق المنتسبين بالام للخمس مط اذ ليس في باب المستحقين للخمس انهم اولاد هاشم او
اولاد رسول الله سوى المرسلة المتضمنة للفظ بنو عبد المطلب المصرحة بارادة المنتسبين بالاب خاصة قال بعض الاجلة بعد بيان النزاع في
الاطلاق الحقيقي للفظ الولد والابن والنسبة والحق انه لا طائل تحت هذا النزاع هنا فانا لم نظفر من اخبار الخمس بخبر فيه لفظ بني هاشم او
الهاشمي انتهى اقول استدلال السيد ومن يحذو حذوه ليس منحصرا بالاطلاق لفظ الولد بل محط استدلاله على لفظ الولد والابن كما ينادي
استدلالهم للاطلاق الحقيقي بمثل قوله سبحانه وحلائل ابنائكم وقوله او ابنائهن او ابناء بعولتهن وبقوله ص ابناي هذان امامان ونحوها

في بيان انه يعتبر في الطوائف الثلث الاخر ان يكونوا من السادة

في بيان انه يعتبر في الانتساب الى هاشم ان يكون بالاب خاصة

ولفظ

ولفظ الابن وان قل وروده في باب المستحقين للخمس ولكنه ورد في باب من يحرم عليه الصدقة في الاخبار المستفيضة جدا من حرمتها على بني هاشم وآل
وبني عبد المطلب واستفاضت بذلك الروايات بل ورد في بعض الروايات الصحيحة تعليق الحرمة على الولد ايضا كما في صحيحة ابن سنان لا تحل الصدقة لولد
العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم وفي رواية المعلى لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد علي ولا لنظرائهم من ولد عبد المطلب ولا
شك ان حرمة الصدقة يستلزم حلية الخمس اما ثابتا بالاجماع المركب وبتتبع الاخبار وقد يرد ذلك الدليل ايضا بان مع تسليم الصدق الحقيقي
على ولد البنت يتعارض بمثله من الاندراج تحت اطلاق مثل القرشي الذي يحرم عليه الخمس اجماعا وترجيح الاطلاق الاول على هذا ليس باولى من
عكسه وفيه ان هذا يصح لو كان هناك اطلاق لفظي في حرمة الخمس على ولد فلان ولم نظفر بمثله الى الان واما الاجماع فلا يفيد لوجوب الاقتصار
فيه على المجمع عليه فالصواب ان يرد الدليل الاول بعد تسليم الصدق الحقيقي بان المطلق بالدليل يقيد والعام يخصص والمرسلة المذكورة المعتضدة
بالشهرة العظيمة المنجبرة بها مقيد ومخصص فلا بد من التقييد والتخصيص وبذلك يجاب عن الثاني ايضا والقدح فيه بان المرسلة مخالفة للكتاب و
موافق للعامة من حيث ان الكتاب العزيز مصرح بصدق الابن على اولاد البنت والعامة متفقون على خلافه فيجب طرحها مردود بان ذلك
انما هو في صورة وجود المعارض المساوي وهو هنا منتف لتواتر الاخبار على صدق الولد والابن على اولاد البنت ودلالة الكتاب عليه غفلة
اذ لا كلام لنا هنا في الصدق المذكور وانما الكلام في استحقاق الخمس ومطلقاته ليست باقوى من هذه المرسلة المعاضدة بالشهرتين بحيث لا يصلح
لتخصيصها ومن هذا يظهر عدم مخالفة المرسلة للكتاب ولا موافقتها للعامة ايضا فان قيل التعليل بقوله لان الله تعالى يقول ادعوهم لابائهم
ينافي الصدق الابن الحقيقي وهو مخالف الكتاب وموافق للعامة قلنا ان اريد ان العلة مخالفة وموافقة فهي كلام الله سبحانه وان اريد التعليل
بها كذلك فهو انما يتم لو كان التعليل لعدم صدق الولد والابن ولكنه لعدم استحقاق الخمس غاية الامر ان جهة التعليل يكون لنا مخفية سلمنا ولكن طرح
جزء من الخبر لا يوجب طرح باقيه ولو كان الاول علة للثاني لو لم يحتج في اثبات الاول الى علة فان اللازم ح التقية في التعليل وهو لا يثبت منها التقية
في المعلول ايض فانه لو قال الشارع الخمر يحل لانه كالبول في النجاسة وطرحنا العلة لكونها قياسا باطلا لا يطرح اصل الحكم بل نقول ان في التعليل تقية
او تقريبا الى الاذهان العامة او احتجاجا عليهم بطريقهم نعم لو ثبت الملازمة بين عدم استحقاق الخمس وعدم صدق الولد والابن لكان لبعض هذه الوجوه
وجه ولكنه غير ثابتة الا ترى ان الشيخين العالمين الشيخ سليمان بن عبد الله والشيخ عبد الله بن صالح البحرانيين مع ذهابهما مذهب السيد في مسئلة صدق
الولد والابن ومنع الاول المنتسب بالام من الخمس وتوقف الثاني فيه ومنه يظهر ما في كلام شيخنا صاحب الحدائق حيث نسب موافقة السيد في مسئلة
الخمس الى جماعة من المتأخرين والقدماء بمحض موافقتهم له في مسئلة صدق الولد والابن **المسئلة السابعة** هل يجوز ان يخص نصف الخمس
للطوائف الثلث طائفة او طائفتان منها ام يجب البسط على الاصناف المحكي عن الفاضلين ومن تأخر عنهما الاول بل هو المشهور بين المتأخرين كما
صرح به جماعة لصحيحة البزنطي الواردة في الخمس افرأيت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف اقل من صنف كيف يصنع به فقال ذلك الى الامام ارأيت
رسول الله ص كيف صنع انما كان يعطي على ما يرى هو كذلك الامام ويضعف بعدم صراحتها في جواز التخصيص بطائفة بل ولا ظهورها نعم يدل على
عدم وجوب استيعاب اشخاص كل صنف وعن ط والحلبي والتنقيح الثاني ومال اليه جمع من متأخري المتأخرين منهم خيره وبق وبعض شراح المفاتيح وهو
الاقوى لظاهر الاية الشريفة فان اللازم للملك او الاختصاص والعطف يقتضي التشريك في الحكم وحملها على بيان المصرف خلاف الظ وان تحقق به في
الزكوة لوجود الصارف وهو هنا مفقود وظاهر المرسلتين المتقدمتين ورواية رسالة المحكم والمتشابه ويدل عليه ايضا استصحاب شغل الذمة
وتردد في فع ويع في المسئلة وجعل الاحوط الاول ولا يجب بسط حصة كل صنف على جميع افراده مطلقا بلا خلاف ولا على الحاضر منهم على الاشهر
الاظهر خلافا فيه للمحكي عن الحلي وس لاستلزام الاول العسر والحرج المنفيين سيما في هذه الازمنة مع كونه مخالفا لعمل الطائفة بل الاجماع بالضرورة
فيحمل الاجلة اللام في الاية على الجنس ومفيضا كفلية واحد من كل طائفة وعدم دليل على الثاني لا يقال الاية عامة والتخصيص يرتكب بقدر المخصص
علم خروج غير الحاضرين بما مر فيبقى الباقي قلنا جعله من باب التخصيص يوجب خروج الاكثر اذ ليس في كل بلد من الهاشميين الا اقل قليل فلا بد من حمل
اللام على الجنس على ان حمل الاية على الاستغراق غير ممكن لان استغراق اليتامى مثلا يتامى آل محمد الى يوم القيمة وارادتهم غير ممكنة وارادة يتامى
كل عصر تجوز ويتامى عصر الخطاب غير مفيد فتأمل **فروع** أ هل يجب التسوية في قسمة الاصناف فيعطى كل صنف قسما مساويا للاخر ام لا مقتضى
استصحاب الشغل وجعل السهام الثلثة الاولى في الاية نصفا الاول ومقتضى اصل اطلاق الاية وظاهر الصحيحة الثاني وهو الاظهر لذلك كما
صرح به جماعة منهم الشهيد في ن وان كان الاول احوط ب على ما اخترناه من وجوب التقسيط على الاصناف فهل يجب التقسيط في كل فائدة
بخصوصها من معدن وغوص وربح ومن الارباح في كل ربح ربح من كل شخص او الواجب تقسيط خمس كل شخص مطلقا او خمسه من كل سنة احتمالات
الاوجه وجوب التقسيط في خمس كل معدن وغوص وكنز وغنيمة بخصوصه وفي كل ربح اذا اعطى خمسه قبل الحول ولو خمسه بعد المؤنة فتقسيط
خمس ارباح جميع الحول بعد المؤنة **المسئلة الثامنة** الحق اعتبار الفقر في مستحق الخمس من يتامى السادات وفاقا للانتصار و فع و
شائع بل المش على ما صرح به جماعة لتصريح الاخبار بان الله سبحانه عوضهم الخمس من الزكوة والمفهوم من هذا الكلام ان اتحاد اهل الخمس والزكوة في
جميع الاوصاف سوى ما كان سببا للتعويض وهو السيادة ولقوله ع وتبادر منه كون اهل الخمس بحيث لولا المنع من الزكوة لاجل السيادة و

التعويض لجاز لهم اخذ المعوض في اخر مرسلة حماد وجعل للفقراء قرابة الرسول نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس الحديث صرحت بان النصف
مقرر للفقراء فيعتبر الفقر فيه وقد يستدل بوجوه اخر لا اعتناء للفقيه بامثالها خلافا للشيخ والحلي والجامع فلم يعتبروا الفقر فيهم لعموم الاية ويجاب بوجوب
تخصيصه بما مر ولانه لو اعتبر الفقر فيهم لم يكن لليتامى قسيما براسه ويضعف باحتمال ان يكون ذلك لمزيد التاكيد كما في اية الزكوة وظاهر الحكي عن
المنتهى والتلخيص وكره والتحرير ولف والمع ويع وس التوقف واما ابن السبيل فلا يعتبر فقره في بلده اجماعا والحق المشهور اعتباره في بلد التسليم
وبها تقيد اطلاق الاية من جميع ذلك يظهر اختصاص ذلك النصف بالفقراء من السادة وعدم استحقاق غيرهم بالمرة **المسئلة التاسعة**
الحق اشتراط الايمان فيه وفاقا للاكثر كما صرح به بعض من تاخر وعن الغنية الاجماع عليه للتعويض المذكور ولما في مرسلة حماد وغيرها من ان
اختصاص الخمس بقرابة الرسول لكرامتهم وتنزيههم ورفعهم عن موضع الذل والمخالف ليس اهلا لذلك الا ان يقال بجواز اجتماع جهتي استحقاق الاذلة
والكرامة كما روي من الترغيب الى اكرام شريف كل قوم ولقوله ع في رواية يعقوب بن شعيب بعد السؤال عمن لم يتمكن من رفع الزكوة الى اهل الولاية
يدفعها الى من لا ينصب قلت فغيرهم قال ما لغيرهم الا الحجر وفي رواية الاوسي بعد الامر بطرح الصدقة التي لا يجد لها محلا من اهل الولاية في البحر فان
الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي رواية عمر بن يزيد عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا يصدق عليهم بشيء ولا
تسقهم من الماء ان استطعت وفي رواية ابن ابي يعفور ما تقول في الزكوة لمن هي قال فقال هي لاصحابك قال قلت فان فضل منهم قال فاعد عليهم
قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فيعطي السؤال منها شيئا قال فقال لا والله الا التراب
الا ان ترحمه فان رحمته فاعطه كسرة ثم اومى بيده فوضع ابهامه على اصابعه وظاهر ان المراد السؤال من المخالفين بقرينة المقام وكراهة رد غيرهم
من السؤال كما قال ﷺ واما السائل فلا تنهر واما قوله ع في رواية ابي بصير بعد سؤال رجل اعطى قرابته من زكوة ماله وهم لا يعرفون لا تعط الزكوة
الا مسلما واعطهم من غير ذلك وموثقة عن الرجل يكون له قرابة محتاجون غير عارفين ايعطيهم من الزكوة قال لا ولا كرامة لا يجعل من الزكوة وقاية
لماله يعطيهم من الزكوة ان اراد فلا ينافي ما ذكرنا لان المسئول عنه لم يكن من السادة والالم يسئلوا من اعطاء الزكوة فلا يشمل غير الزكوة المجوز
اعطائه لهم الخمس مع ان الخمس في زمانه كان يحمل الى الامام ع ولا يعطيه رب المال وان قرابة السائل في الاول كانوا معينين ولا يعلم انهم من السادة
او الرعية فلا يعلم شمول ما لا يحل الخمس **المسئلة العاشرة** لا يعتبر العدالة فيه بلا خلاف يوجد كما قيل وقيل هو مما لا يعرف فيه مخالفا
بعينه لاطلاق الادلة السليمة عما يصلح للمعارضة وربما يظهر من يع وجود مخالف وفي ـ انه مجهول وقيل لعله السيد فانه وان لم يصرح باعتبارها
ههنا وهو الظاهر الناهية عن معونة الفساق والعصاة وقال بعض الاجلة بعض العبارات يشعر بالخلاف وكلام ابن فهد في المهذب يصرح به انتهى
المسئلة الحادية عشر يحل نقل الخمس من بلده مع عدم وجود المستحق فيه بلا ريب فيه كما في ك وقولا واحدا كما في غيره للاصل ولانه توصل
الى ايصال الحق الى مستحقه فيكون جائزا بل قد يكون واجبا واما مع وجوده فيه فذهب جماعة منهم فع ويع وشا والمنتهى والتحرير وس الى عدم جواز
النقل لان المستحق مطالبته من حيث الحاجة فنقله عن البلد تاخير لصاحب الحق عن حقه مع المطالبة وفيه منع كونه حقا لهؤلاء المخصوصين نعم لهم
نوع استحقاق ادنى من الاستحقاق بخصوصه وايجاب مثله لحرمة النقل مع مطالبته تم ولذا ذهب الحلي والشهيد الثاني الى جواز النقل واختار
ذلك وهو الاقوى **المسئلة الثانية عشر** قد ذكر اكثر الاصحاب ان مع وجود الامام يحمل الخمس اليه جميعا وهو تقسيم سهام الطوايف
الثلث بينهم فيعطيهم على قدر كفايتهم مقتصدا فان فضل عن كفايتهم شيء عن نصيبهم كان له ولو اعوز كان عليه الاتمام من نصيبه وخالف في
ذلك الحلي ومنع الحكمين اي كون الزايد له والناقص عليه اشد منع واطال الفريقان في النقض والابرام والجدال والبسط من الكلام والقيل
والقال وانا لا ارى في التعرض للمسئلة جدوى وفايدة وذلك لان مقصودهم ان كان بيان حكم الامام وما له وعليه حال وجوده فهو تعرض
بارد وتجارة كاسدة لانه المرجع في الاحكام والعالم بالحلال والحرام وان كان غرضهم معرفة ما كان عليه حتى يبنى تقسيم الخمس في زمان الغيبة عليه كما
ذكره المحقق الثاني ح عد حيث قال بعد اختيار المش ويتفرع عليه جواز صرف حصته في حال الغيبة اليهم وعدم اعطاء الزايد على مؤنة السنة انتهى
فيستخرج منه احكام ثلثة كون الفاضل مال الامام الغايب واتمام الناقص من حصته والاكتفاء في اعطاء بقدر مؤنة السنة مقتصدة ففيه انه لا يمكن
وجود الفاضل والعلم به في هذه الازمان لعدم محصورية فقراء السادة مع انهم لو عرفوا لما يفضل عنهم شيء فلا يتفرع الحكم الاول فرعا مفيدا
لنا واما الثاني فانما كان يفيد لو علمنا انه ع كان يتم الناقص من نصيبه من الخمس وليس دليل على ذلك اصلا اذ ليس في المرسلتين اللتين هما
الاكثر الا انه كان على الوالي اتمامه من عنده ولم يكن ما عنده منحصرا بالخمس والزكوة بل كان له اموال اخر وعنده ما يصرف في مصالح العباد و
مخارج الناس ومنافع موقوفات المحتاج والنذور وغير ذلك مع انه قد صرح بمثل ذلك في مرسلة حماد في تقسيم الزكوة ايضا قال بدء فاخرج منه
العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي الى ان قال ثمانية اسهم يقسم بينهم في
مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير فان فضل من ذلك شيء رد الى الوالي وان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على
الوالي ان يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا هذا مضافا الى ان جمعا من الاصحاب لم يبنوا الحكم على ذلك حيث توقفوا في هذه المسئلة ومع
ذلك ذهبوا الى جواز تصرف حصته في زمان الغيبة اليهم على وجه التتمة واما الثالث فلانه لا يدل المرسلتان اللتان هما الاصل في المسئلة

على لزوم

كتاب الخمس

على لزوم الاكتفاء بمؤنة السنة بل يصرح بانه كان ع يعطي هذا القدر ولا دلالة في ذلك على التعيين اصلا كما اذا ورد انه اعطى فقيرا من الزكوة
كذا وكذا وقد نص في المرسلة ايضا على انه كان يفعل في الزكوة كذلك مع انه لا يتعين فيه ذلك وبالجملة لا فائدة لنا في التعرض لهذه المسئلة اصلا
فصرف الوقت فيما يهم لنا اولى واحرى **المسئلة الثالثة عشر** اختلفوا في حكم الخمس في زمن الغيبة والكلام فيه اما في نصف الاصناف الثلثة
او في نصف الامام فههنا مقامان **المقام الاول** في نصف الاصناف وفيه خمسة اقوال الاول وجوب صرفه فيهم وقسمته عليهم وهو الحق المشهور
بين المتقدمين والمتاخرين وصرح السيد في المسائل الحايرية ونسب الى جمهور اصحابنا بل قيل لا خلاف فيه اجده الا من نادر من القدماء الثاني سقوطه
وكونه مباحا للشيعة حكي عن الديلمي وصاحب خيره ونقل في ح عن شيخه الشيخ عبد الله بن صالح البحراني وجملة من معاصريه ويظهر من الشيخ في يه
تجويزه مرجوحية الا ان ظاهر بعضهم نفي القول باباحة هذا النصف ونسب ابن فهد في ح ان مذهب الديلمي اباحة نصف الامام خاصة والذي
نقل من كلامه البناغر صريح في ذلك ايضا بل يحتمل ارادته نصيبه من الانفال ولذا قال في كشف الرموز انه لا يعرف القايل بهذا القول الا من حكاه
المصنفين وعلى هذا فيكون عدم اباحته محل الوفاق الثالث وجوب دفنه الى وقت ظهور الامام ع نقله في يه وعن بعضهم الرابع وجوب حفظه
والوصية به وهو مختار الشيخ في بيان الخامس التخيير بين قسمته بينهم وعزله والوصية به الى ثقة الى وقت ظهور الامام ع وهو مختار المفيد في عة حيث
اختار او لا عزل جميع السهام وحفظه ثم قال ولو قسم شطر الاصناف بينهم كان صوابا وكذا الشيخ في ط الا انه زاد الدفن ايضا لنا اطلاق الاية
الكريمة والاخبار الكثيرة المتقدمة بعضها بل اكثر الموجبة للخمس بقول مطلق او المثبتة نصفه للاصناف من غير تقييد بوقت وحال والدالة على
وجوبه على وجوبه على كل احد من غير تخصيص وعلى وجوبه في كل عام وفي كل ما افاده الناس المعتضدة بالمستفيضة المصرحة بتعويض الذرية الخمس
عن الزكوة تنزيها وصيانة لهم عن اوساخ ايدي الناس المؤيدة بالشهرة العظيمة التي كادت ان يكون اجماعا الخالية عن المعارض جدا اذ ليس الا
بعض ادلة المخالفين في المسئلة وهي للمعارضة غير صالحة دليل المسقطين له المبيحين اياه للشيعة امور ثلثة الاول ما اشار اليه المفيد من ان تقسيم
الخمس بين اربابه منصب للامام وهو الذي كان يقسمه وهو غايب ولا دليل على جواز نيابة المالك او غيره عنه في ذلك وفيه ان ادلة استحقاق هؤلاء
لنصف الخمس مطلقة غير تعيين لمن يصرفه اليهم وامر الامام احدا باخذه او اتيانه اليه لا يدل على انه يجب اتيانه اليه سلمنا وجوب دفعه اليه ليصرفه
فيهم ولكن لا يلزم من سقوط ذلك لتعذر الوصول الى من له حق الصرف سقوط اصل الحق الثابت بالكتاب والسنة المقتضيين لاستمراره الى الابد
فان مقتضى ادلة وجوب الايصال الى الامام لو تمت وجوبه مع الامكان ويخرج عن اصل عدم وجوبه المقتضي لجواز صرف كل احد في الاصناف في حال
الامكان واما مع عدمه فيبقى الاصل بلا معارض الثاني الاخبار الكثيرة المتضمنة لتحليل الخمس واباحته مطلقا للشيعة وهي كثيرة جدا كصحيحة النضر
ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهو في
حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب ورواية وفيها ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال الى ان قال ان الناس ليتقلبون
في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت الى ان قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ورواية يونس بن يعقوب يقع في ايدينا الارباح والاموال و
التجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال انصفنا كم ان كلفنا كم ذلك اليوم وصحيحة الفضلاء قال امير المؤمنين ع هلك
الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك واباؤهم في حل وصحيحة ابن مهزيار وفيها من اعوزه شيء من حقي
فهو في حل وصحيحة الكناسي اتدري من اين دخل الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل
لهم لميلادهم وحسنة الفضيل وفيها قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلي نصيبك من الفيء لاباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا
امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا ورواية الرقي الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك والمروي في تفسير الامام
ان امير المؤمنين ع قال لرسول الله ص انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنايم ويبيعونه ولا يحل لمشتريه
لان نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكل من طلب شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من ماكل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون اولادهم
اولاد حرام فقال رسول الله ص ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله ص في فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة او بيع من
نصيبه على واحد من شيعتي ولا احلها انا وانت لغيرهم ورواية معاذ موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف ورواية ابي حمزة نحن اصحاب
الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا ورواية ابن سنان وفيها بعد ذكر ان علي من اكتب الخمس لفاطمة ولي الا من احللناه من شيعتنا
لتطيب لهم الولادة ورواية سالم قال رجل حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسالك خادما يشتريها
او امراة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغايب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى
يوم القيمة فهو لهم حلال وصحيحة محمد ان اشد ما فيه يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا
اولادهم وصحيحة زرارة المروية في العلل ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة لتطيب مولدهم ورواية حكيم وفيها بعد ذكر اية الخمس الا ان ابي جعل
شيعتنا من حل في ذلك ليزكوا والتوقيع المروي في اكمال الدين والاحتجاج وفيه واما المتلبسون باموالنا استحل منها شيئا فاكله فانما ياكل النار
واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى وقت ظهور امرنا لتطيب ولادتهم الى غير ذلك من الاخبار التي بعضها مخصوص بجملة الفيء وبعضها

في اشتراط الايمان في المستحق

في عدم اعتبار العدالة في المستحق

في جواز نقل الخمس من بلده مع وجود المستحق فيه

في ... مع وجود الامام يحمل الخمس اليه

في حكم الخمس في زمن الغيبة

في بيان ادلة القائلين بسقوط الخمس في زمن الغيبة

يدل على تحليل خمس بعض اشخاص معينين وبعضها على تحليل شئ معين وجوابه اولا بالمعارضة بالاخبار المتكثرة كالروايات الثلث المتقدمة
فى اوايل خمس الارباح لابن مهزيار وابن الصلت والنيشابورى عن ابى محمد وابى الحسن الثالث وكرواية محمد بن يزيد الطبرى قال كتب رجل من تجار فارس
عن بعض موالى ابى الحسن الرضاء يسأله الاذن فى الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم الى ان قال لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا
وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذل وما نشترى من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا الى ان قال وليس
المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب وفى الاخرى قال قدم قوم من خراسان على ابى الحسن الرضاء فسالوه ان يجعلهم فى حل من الخمس فقال
ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل احدا منكم فى حل ورواية ابى بصير عن ابى جعفر ع
وفيها ولا يحل لاحد ان يشترى من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا واخرى من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له وصحيحة ابن
مهزيار الطويلة عن ابى جعفر الثانى ع وفيها واما الغنايم والفوايد فهى واجبة عليهم فى كل عام قال الله تع واعلموا انما غنمتم الاية الى ان قال فمن كان
عنده شئ من ذلك فليوصل الى وكيلى ومن كان نائيا بعيد الشقة فليعمد لايصاله ولو بعد حين والتوقيع وفيه فضل كل غنم من هذه الوجوه ما الا علية

من ع

الخمس وان اخرجه فقد ادى حق الله عليه الى ان قال فاتقوا الله واخرجوا حق الله مما فى ايديكم يبارك لكم فى باقيه والمروى فى كتاب الخرايج والجرايح با
حسين لم يزره على الناحية ولم تمنع اصحابى من خمس ما لك ثم قال اذا امضيت الى الموضع الذى تريده تدخله عفوا او كسبت ما كسبت تحمل خمسه الى مستحقه
فقلت السمع والطاعة ثم ذكر فى اخره انه القرى اتاه واخذ خمس ماله بعد ما اخبره بما كان الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لما فيه الخمس وانه يجب بعد المؤنة
وكيفية تقسيم الامام له وقد يذكر فى المعاوضة توقيعا اخر ان لا دلالة لهما على المطلوب اصلا كما لا يخفى على المتامل فان مدلولهما قريب من مدلول التوقيع
المذكور وجه التعارض ان المعلوم ان اسند لالهم بروايات التحليل باعتبار حملهم اياها على التحليل الاستمرارى والا فتحليل ايام حقه فى زمان لا يفيد
لزمان الغيبة ولا شك ان الاستمرارى ينافى الامر بالاخذ والمطالبة والمنع من ترك دفعه والتصريح بعدم جعله حلالا على احد والنهى عن اشترائه وه
التصريح بالوجوب فى كل عام والامر بالايصال الى الوكيل وبالاخراج وغير نادر من اخبار التحليل مروى عن الامير والصادقين وغير نادر من اخبار الوجوب
مروى عن مولانا الرضا وابى جعفر الثانى وابى الحسن الثالث ع وابى محمد العسكرى والتوقيع المحلل يعارض رواية الجرايح وحمل التوقيع المحلل على زمان
الغيبة الكبرى تاويل بلا شاهد حمل بلا حامل وليس المطالبة فى التوقيع الاخر من باب التخصيص اللفظى حتى يقال خرج ما خرج فبقى الباقى وانما نعل ذ
وجوه ولا شك ان الايجاب الدائم مناف للتحليل المتقدم فيحصل التعارض ويترجح اخبار الوجوب معاضدة للشهرة القديمة والجديدة وموافقة الاية الكريمة
ومخالفة الطائفة العامة وبالاحدثية التى هى ايضا من المرجحات المنصوصة مع انه مع التكافؤ ايضا يجب الرجوع الى الكتاب فى مطلقات الخمس واستصحاب وجوبه و
اصالة عدم التحليل هذا مع مطابقة اخبار الوجوب للاعتبار فان المصرح به فى الاخبار ان الله سبحانه حرم الزكوة على فقراء الذرية الطاهرة تعظيما واكراما لهم
وعوضهم عن ذلك بالخمس ولو ابيح مطلق الخمس وسقط عن مطلق الشيعة والمخالف لا يقول بخمس الارباح الذى هو معظمه ولا بخمس المال المختلط بل العوض
عند اكثرهم ومع ذلك لا يعطونه سادات الشيعة ولو اعطوا لا يعطونه الشيعة الساكنين بلاد التشيع فاى عوض حصل للذرية مع كثرتهم وبما ذا وقع
التلافى لهم وباى شئ يدفع احتياج فقرائهم ومساكينهم وثانيا بان اكثر اخبار التحليل غير شامل لحق الاصناف بل صريح او ظاهر فى حقهم خاصة لتضمنها
لفظ حقنا او ظلمنا او خمسنا اهل البيت ونحو ذلك كالروايات التسع الاولى بل بعضها يختص بحق بعض الائمة وهو ما تضمن لفظ حقى وحقك
وضيعتى ونصيبك كالروايات الاربع الثالثة والخامسة والسابعة والثامنة فلا يدل على سقوط حق جميع الائمة واما الثمان البواقى فالاربعة الاولى
منها لا دلالة لها على مطلوبهم اما الاربع اوليها وهى رواية معاذ فلعدم دلالتها على امر الخمس ولو سلم فانما يكون بالعموم المطلق بالنسبة الى اخبار وجوب
الخمس فيجب التخصيص مضافا الى احتمال شمول الانفاق لاخراج الخمس ايضا مع انها مقيدة بالمعروف فلعله بعد اخراج الخمس بل هو كذلك عند من توقف
اخراجه واما ما بعدها فلاحتمال ارجاع الضمير الى الفئ بل هو الراجح لاقربيته وافراد الضمير مضافا الى ان مفهوم الاستثناء فيه عدم تحريم الخمس والفئ
للشيعة وهو يصدق بحلية بعض ذلك ولو لبعض الشيعة فتد واما ما بعدها فلجواز كون لفظة من فى قوله من شيعتنا تبعيضية بل هو الاظهر فلا
يعلم انه من هو فيمكن ان يكون بعض اصحاب بعض الائمة واما ما بعدها فلعدم دلالتها على تحليل الخمس اصلا اذ يمكن ان يكون المسئول عن اباحتها اما
يحتمل ان يكون فيه خمسهم او ان يكون فيه الفئ وغنايم دار الحرب فلم يبق الا الاربع الاخيرة والثلثة الاولى منها ايضا لا يدل على ازيد من تحليل الخمس
كلا او بعضا للشيعة الموجودين فى زمان التحليل او مع ما سبقه لان احللنا وطيبنا وحللهم وجعلهم فى حل بالاضافة الى من ياتى مجاز قطعا فلا
يرتكب الا بدليل ومنه يظهر جواب اخر لاكثر السبق الاربعة من اخبار التحليل بل لجميعها فلم يبق الا التوقيع وظاهر انه بانفراده سيما مع ما مر من وجوه
المرجوحية لا يقاوم اخبار الوجوب البتة مضافا الى انه لو اريد منه العموم بالنسبة الى جميع سهام الخمس يخرج جدا عن الحجية بالمخالفة للشهرتين و
الدخول فى حيز الشذوذ ومنه يظهر جواب اخر لجميع اخبار الاباحة هذا كله مع انه علل فيه التحليل بطيب الولادة وهو فى غير المناكح التى جمهور الائمة
فيها على الحلية لا يصلح للعلية فيصلح العلة قرينة لارادة هذا النوع خاصة ومنه يظهر جواب اخر لجميع ما يتضمن تلك العلية وهو اكثر اخبار الحلية
هذا كله مضافا الى قصور دلالة كل واحد واحد من الروايات التسع الاولى بخصوصها على اباحة مطلق الخمس او نصف الامام فى هذه الازمان من
وجوه اخر ايضا اما الاولى وهو صحيحة النضرى فلظهور قوله مما فى ايديهم فى الفعلية بل حقيقة منحصرة فيها وكذا اجمله فهو فى حل مما فى ايديهم

وكذا كل من والا ابائى فلا يشمل من سيأتى بل الشاهد والغايب حقيقتان فى الموجود ولا يطلق الغايب على المعدوم واما الثانى فلان ثبا
اليه فى قوله ذلك هو الحرام الذى ظلم فيه اهل البيت ومدلوله ان ما ظلموا فيه من الخمس وصفو المال والانفال التى بيد المخالفين اذا اخذه
الشيعة بشراء او عطية فهو لهم حلال لان الخمس الذى بيد الشيعة ولم يظلموا فيه بعد فهو ايضا لهم حلال وجعل الاشارة للخمس مطلقا لا دليل عليه
بل لا وجه واما الثالث فلان السؤال وقع فيه عما فى ايدى السايل والجواب مقصور فى عدم التكليف فى ذلك اليوم بخصوصه فلا دلالة له لغيره
اصلا ولا عموم فيه ولا اطلاق ابدا واما الرابع ففيه اولا انه لا يشمل الحق للخمس الا بالعموم واخبار وجوب الخمس خاص مطلق بالنسبة اليه فيجب التخصيص
وذلك يجرى فى الثلثة الاولى ايضا وثانيا ان عدم اداء الحق يتحقق مع حبس بعض منه ايضا واذا لم يؤد جميع الحقوق يصدق عدم اداء الحق ولا
يعلم الحق المحبوس المحلل المشار اليه بقوله من ذلك فلا يفيد وثالثا ان اباءهم مطلق شامل للمخالف وغيره وظاهر ان المحلل لاباءهم المخالفين ليس
الا المناكح حتى تطيب ولادة الشيعة مطلقا وليس تخصيص الاباء بالشيعة منهم اولى من تخصيص الحق لو كان عاما فالمناكح واما الخامس فلما ذكر
اولا فى الرابع مضافا الى اختصاصه بالاعواز وهو غير محل النزاع وبحق الصادق ع خاصة واما السادس فلان مرجع الضمير فى قوله فانه محلل
كما يمكن ان يكون خمسا يمكن ان يكون الموضع الذى دخل منه الزنا اى المناكح كما يعاضده قوله لميلادهم مع ان فيمن جعل فى حل اجمالا التقييد بالشيعة
بالاطيبين فلا يعلم الحلية لغيرهم وجعل الوصف توضيحيا مستلزما لخلاف الظ واما السابع فلاختصاصه بالفئ وهو غير الخمس واما الثامن فلعموم فصل المظلمة بالنسبة الى الخمس اولا واختصاص قوله يعيشون بالفعلية وعدم صدقه على من ياتى فيختص الاشارة
هو من المناكح واما الثامن فلعموم فصل المظلمة بالنسبة الى الخمس اولا واختصاص قوله يعيشون بالفعلية وعدم صدقه على من ياتى فيختص الاشارة
بما تحقق ثانيا وكون الاشارة لفضل المظلمة فيختص بالماخوذ عن المخالف كما مر فى الثانى ثالثا واما التاسع فلصراحته فى ان المحلل هو ما يشترى من
المخالف الجاير وهو غير محل النزاع ومن جميع ذلك ظهر عدم انتهاض تلك الاخبار لاثبات حلية نصف الامام فى زمان الغيبة ايضا بل ولا دلالة
بالنسبة الى جميع النصف ومن جميع الائمة فى زمن الحضور ايضا **الثالث** من ادلة القول بالسقوط فى زمن الغيبة ما يستفاد من خبره وهو
الاصل فان الاصل عدم وجوب شئ على احد حتى يدل عليه دليل ولا دليل على ثبوت الخمس فى زمن الغيبة لانه منحصر بالاية والاخبار ولا دلالة
لشئ منها اما الاية فلاختصاصها بغنايم دار الحرب المختصة بحال الحضور دون الغيبة مع انها خطاب شفاهى متوجه الى الحاضرين خاصة و
التعدية الى غيرهم بالاجماع انما يتم مع التوافق فى الشرايط جميعا وهو ثم فى محل البحث فلا ينهض حجة فى زمان الغيبة ولو سلم فلا بد من صرفها
الى خلاف ظاهرها اما بالحمل على بيان المصرف او بالتخصيص جمعا بينها وبين الاخبار الدالة على الاباحة واما الاخبار فلانها مع ضعف
اسانيدها غير دالة على تعلق النصف بالاصناف على وجه الملكية او الاختصاص مط بل دلت على ان الامام يقسمه كذلك فيجوز ان
يكون هذا واجبا عليه من غير ان يكون شئ من الخمس ملكا لهم او مختصا بهم سلمنا لكنها يدل على ثبوت الحكم فى زمان الحضور لا مطلقا فيجوز اختلاف الحكم
باختلاف الازمنة سلمنا لكن لا بد من التخصيص فيها وصرفها عن ظاهرها جمعا بين الادلة **والجواب** ان تخصيص الاية بغنايم دار الحرب مخالف للعرف
واللغة والاخبار المستفيضة بل كما قيل الاجماع الامامية وبالشافهين حقيقة غير ضاير لما اثبتنا فى الاصول من شمول الخطابات للمعدومين ايضا و
لو مجازا بالاخبار من غير افتقار الى الاجماع حتى يناقش فيه بانتفائه فى محل النزاع مع ان الاجماع ثابت على المشتركة فى جميع الاحكام الا ما ثبت اشتراطه
بشرط او تقييده بقيد غير متحقق للغايب وما نحن فيه كذلك لعدم دليل على اشتراط الحضور ولا حاجة لنا الى تحقق الاجماع فى كل مسئلة مضافا الى
ان دعوى اشتراط الحضور فاسدة وللاجماع بل الضرورة مخالفة لان المبيح فى زمن الغيبة مع ندرته يقول به من جهة التحليل لا من عدم عموم الدليل
وايضا استشهاد الائمة واستدلالهم بالاية فى كثير من الاخبار كاشف عن شمولها لزمانهم المتاخر عن زمان نزولها ايضا بل اخبار التحليل والاباحة
كاشف عن الشمول والا فلا معنى للتحليل واما صرف الاية عن ظاهرها جمعا فهو موقوف على وجود المعارض الاقوى وهو منتف لما عرفت من عدم
وضوح دلالة اخبار التحليل على ما يوجب صرفها عن ظاهرها مع ان القاعدة الشرعية الثابتة بالاحاديث الكثيرة عرض الاخبار على القران ورد ما
يخالفه لا صرف الاية عن ظاهرها مع اختلاف روايات الواقعة سيما ان الاية ارجح بوجوه عديدة مر ذكرها هذا كله مع ان الجميع غير منحصر فى ذلك
لامكانه بوجوه منها ما عليه جمهور اصحابنا من تخصيص التحليل بالمناكح والمساكن كما ياتى ذكره ومنها تخصيص بحقوقهم لبعض شيعتهم او جميعهم فى زمانهم
اى فى زمان المحلل خاصة ومنها تخصيصه بما فضل اليهم من ظالمى حقوق اهل البيت من الغنايم والاخماس ومنها تخصيصه بما يختلط مع الاخماس
او لتبعية وجودها فيه الى غير ذلك ولا وجه لترجيح الاول لو لم نقل بكون هذه الوجوه كلا او بعضا ارجح مضافا الى ان حمل الاية على بيان المصرف
خلاف الظ هذا كما صرح هو به حيث قال بعد نقل حملها عليه من المحقق وفيه نظر لان حمل الاية على ان المراد بيان مصارف الاستحقاق عدول عن
الظ بل الظ من الاية الملك او الاختصاص والعدول عنه يحتاج الى دليل ولو كان كذلك لاقتضى جواز صرف الخمس كله فى احد الاصناف الستة
واما ما ذكره فى الاخبار من ضعف الاسناد فهو غير صالح للاستناد لوجودها فى كتب عليها المدار والاعتماد ومع ذلك ففيها الصحيح والموثق و
موافق للشهرة العظيمة وهى لضعف الاخبار عند الاصحاب جابرة مضافا الى استناده الى تلك الاخبار فى كثير من احكام الخمس واما انكار دلالتها
على تعلق النصف بالاصناف على وجه الملكية والاختصاص فهو مكابرة محضة كيف وفى بعضها والنصف له والنصف لليتامى والمساكين و
ابناء السبيل من ال محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تع مكان ذلك الخمس ولا ريب ان اللام هنا بمعنى واحد كما انها فى

لامام للتملك او الاختصاص فكذا في نصف الاصناف سيما مع ذكر التعويض لهم عن الصدقة وفي اخبار شاهد لهم على اموال الخمس وبتمامه وسائر كتبهم
وابناء سبيلهم فياخذه الحديث وفي ثالث وانما جعل الله الخمس لهم خاصة دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس واما ...
الحكم بزمان الحضور ففساده اوضح من ان يذكر فانه لا جهة لهذا التوهم ولا منشأ له الا الاجمال في الاخبار واما تخصيصها وصرفها عن ظاهرها جمعا ففيه
ما مر من تخصيص الاية ودليل الموجبين للدفن دليل وجوب دفن حصة الامام كما ياتي مع رده بضميمة ما مر من ان صرف هذه النصف نصيب الامام وهو كونه
اليه وقد عرفت ضعفه وكذا حجة الموجبين للوصية وحجة القول الاخير الجمع بين ادلة ملكية النصف للاصناف ودليل وجوب الدفع الى الامام ليصرفه
فيهم ويرد باختصاص وجوب الدفع لو سلم بحال الحضور ومما ذكر ظهر ان وجوب قسمة نصف الاصناف بينهم كما اختاره من اصحابنا الجمهور في غاية الظهور
المقام الثاني في نصف الامام وفيه تسعة اقوال الاول سقوطه وتحليله ذهب اليه من ذهب اليه في نصف الاصناف واختاره ايضا صاحب ك وه
المحدث الكاشاني في المفاتيح والوافي وصاحب ق ونسبه في كشف الرموز الى قوم من المتقدمين وقال انه متروك ولا فتوى عليه الثاني عزله وايداعه و
الوصية به من ثقة الى وقت ظهوره اختاره المفيد في عه والقاضي والحلبي والحلي واستحسنه في المن وهو مذهب السيد في المسائل الحائرية الثالث دفنه عن
نقل عنه الدفن في النصف الاول الرابع قسمته بين المحاويج من الذرية حكاه في لف عن جماعة من علمائنا وهو اختيار المفيد في الرسالة الغرية والمحقق
في يع والشيخ علي في حاشيته وابن فهد في المهذب ونسبه في ضه الى المشهور بين المتاخرين وذهب اليه الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني والشيخ الحر
في الوسائل الا انه قال مع عدم حاجة الاصناف مباح للشيعة الخامس التخيير بين التحليل والدفن والايداع يظهر من الشيخ في يه السادس بين الاخيرين
اختاره في ط السابع التخيير بين الاخيرين والقسمة اختاره في لف وهو الظاهر من فع ونسبه الى تن واليه ذهب المحقق الخوانساري في رسالته بزيادة رجحان
القسمة الثامن قسمته بين موالي الامام وشيعته من اهل الفقر والصلاح من غير تخصيص بالذرية نقله في عه عن بعضهم وجعله قريبا من الصواب واليه ذهب
ابن حمزة في الوسيلة دليل الاول ما مر من اخبار التحليل بحملها على حصته وجوابه قد ظهر ودليل الثاني انه مال الامام لاخبار وجوبه مطلقا او مستمرا
واستصحاب بقائه فلا يجوز التصرف فيه ولا يمكن ايصاله الى ذي الحق فيجب حفظه الى زمان امكان الايصال وفيه انه انما يتم لو لم يعلم عدم رضائه بذلك ورضا
بغيره وقد يدعى العلم بذلك كما ياتي ودليل الثالث دليل الثاني بضميمة ان الدفن احفظ الوجوه مع ما روي من ان الارض تخرج كنوزها للقائم وفيه
مع ما مر منع كون الدفن احفظ بل هو ايضا في معرض الظهور والتلف والرواية لا دلالة لها على المورد اصلا وحجة الرابع ان الامام كان يفعل ذلك اي
يتم للسادات ما يحتاجون اليه من نصيبه وجوبا لا تفضلا فهو حق لهم اذا لم يف انصباؤهم بمؤنتهم فثبت ذلك لهم في الغيبة لان الحق الواجب لا يسقط
من شخص حقه وزاد في المهذب كونه احوط لاشتماله على اخراج الواجب وتفريغ الذمة واشتماله على نفع المحاويج من الذرية وكونه صلة لهم وكونه
اسلم عاقبة من الوصية والدفن وضعف الجميع ظ اما الاول فلمنع وجوب الاتمام عليه من حصته كما مر وغاية ما ثبت انه كان يتم من عنده كما في تقسيم الزكوة
فيمكن ان يكون من الاوقاف والنذور او غيرها سلمنا انه كان عليه الاتمام من حصته ولكن لا نعلم ان هذا الوجوب من باب حق للذرية فلعله
كان امرا واجبا عليه نفسه ومثل هذا ليس مما يجب الاتيان به من غيره ايض واما البواقي فظ لعدم وجوب الاحتياط مع ان الاحتياط اخراج الواجب من الحق
الى ذي الحق واما الى غيره فلا احتياط فيه اصلا بل خلاف الاحتياط ولعدم استلزام رجحان نفع المحاويج وصلة الذرية رجحانه بالتصرف في مال الغير
واسلمية عاقبته من الدفن والوصية بعيد لو ثبت الاذن فيه والا فذلك اتلاف معلوم معجل نعم يمكن ان يستدل لذلك بان الاذن في ذلك التصرف
معلوم بشاهد الحال فانه لا حاجة للمالك اليه ولا ضرر فيه بوجه واهل الاضطرار من اهل التقوى من الذرية في غاية الكثرة والدفن والوصية حبس
بلا منفعة ومعرض للتلف والهلكة بل يعلم التلف بالوصية غالبا في مثل ذلك الزمان فيعلم رضاء المالك بصلة الذرية ودفع حاجتهم ومسكنتهم
بذلك قطعا وليس القطع به ادون من الظن الحاصل من الالفاظ الدالة على الاذن الواجب اتباعه البتة وهذا دليل تام حسن الا انه لكونه تابعا للعلم
الحاصل بشاهد الحال لا يكون مخصوصا بصلة الذرية فانه قد يكون هنا محتاج معيل من خيار الشيعة من غير السادة سيما اذا كان ممن كان لوجوده
مصلحة عامة وكان عياله في غاية الضيق والشدة ولم يكن فقير الذرية بهذه المثابة بل كان من رعاع الناس وله قوت نصف السنة مثلا فالحكم
برضاء الامام دفع حصته الى الاول مكابرة صرفة وكذا اذا كان في اعطاء صاحب المال الخمس عليه حيف وشدة فهذا الدليل يصلح للمط في الجملة بل التحقيق
انه لا مدخلية فيه للسيادة من حيث هي حجة الخامس الجمع بين ادلة التحليل والحفظ وتحقق الحفظ بكل من الدفن والوصية وبعد ضعف الدليلين يظهر
ضعف الجمع ايض ودليل السادس وجوب الحفظ وتحققه بكل منهما وهو حسن لو قلنا بوجوبه وحجة السابع والثامن وجوب حفظ مال الغير ودلالة شاهد
الحال على جواز التقسيم ايض وهو كان حسنا لو لم يعلم بشاهد الحال عدم رضاه بالحفظ حيث انه في معرض التلف واقرباؤه ومواليه محتاجون ودليل التاسع
اخبار التحليل للشيعة مط والاخبار الواردة في حصول تركهم حقهم من الخمس لبعض مواليهم ومرسلة حماد الناطقة بانه اذا قسم الزكوة فيهم كان على الامام
لهم اذا اعوزت ورواية محمد بن يزيد من لم يستطع ان يصلنا فليصل فقراء شيعتنا ومرسلة من لم يقدر على صلتنا فليصل صالحي شيعتنا ومرسلة ...
وفيها انا احب ان اتصدق باحب الاشياء الي واذا كان فيجب البتة بتصدق حقه **اقول** اكثر هذه الوجوه وان كانت مدخولة الا انه يدل على الحكم ما مر
من الاذن المعلوم بشاهد الحال فانا نعلم قطعا بحيث لا يداخله شوب شك ان الامام الغائب الذي هو صاحب الحق في حال غيبته عدم احتياجه وعدم
تمكن ذي الخمس من ايصال حقه اليه وكونه في معرض الضياع والتلف بل كان هو المظنون وكان مواليه واوليائه المتقون في غاية المسكنة والشدة و

الاحتياج والفاقة راض بسد خلتهم ورفع حاجتهم من ماله وحقه كيف وهم الذين يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فما الحال اذا لم يكن فيهم
حاجة وخصاصة وكيف لا يرضى وهو خليفة الله في ارضه والمؤمنون عيال له كما صرح به في مرسلة حماد وفيها وهو وارث من لا وارث له يعول من
لا حيلة له وهو منبع الجود والكرم سيما مع ما ورد منهم وتواتر من الترغيب الى التصدق واطعام المؤمن وكسوته والسعي في حاجته وتفريج كربته والامر
بالاهتمام بامور المسلمين حتى قالوا من لم يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم وقالوا في حق المسلم على المسلم ان له سبع حقوق واجبات ان ضيع منها شيئا
خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب الى ان قال ايسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسك الى ان قال والحق الخامس ان لا تشبع ويجوع
الحديث وجعلوا من حقوق المسلم مواساته بالمال ومع ذلك يدل عليه اطلاق رواية محمد بن يزيد ومرسلة الفقيه المتقدمتين فان اعطاء الخمس لابنهم
ان بمثل ذلك يمكن اثبات التحليل لذي الخمس ايض وان لم يكن فقيرا لان اداء الخمس فريضة من فرائض الله وواجب من جانب الله واطاعة امتثال الامر به و
فيه اظهار لولايتهم وتعظيم لشانهم وسد لحاجة مواليهم وسبب تطهيرهم وتمحيص ذنوبهم ومع ذلك ترى ما وصل الينا من الاخبار المؤكدة في ادائه والتشديد عليه و
ان الله يسئل عنه يوم القيمة سؤال احتياط ... قد يتولون في الخمس لا نجعل لاحد منهم في حل وامثال ذلك ومع هذا لا يشهد الحال برضاء صاحب المال
ان لا يؤدي خمسه فيجب عليه ادائه لاوامر الخمس واطلاقاته واستصحاب وجوبه ومعه لم يبق الا الحفظ بالدفن او الوصية او القسمة بين الفقراء والاولان مما لا دليل
عليهما فان الدفن والايداع نوع تصرف في مال الغير لا يجوز الا مع اذنه ولا اذن هناك بل يمكن استنباط عدم رضائه بهما من كونهما معرضين للتلف ومن
حاجة مواليه ورعيته فلم يبق الا الثالث الذي علمنا رضاه به فيتعين ويكون هو الواجب في نصفه ولما كان المناط الاذن المعلوم بشاهد الحال والقرائن
ونسبتها الى السادات وغيرهم من فقراء الشيعة على السواء فيكون الحق هو المذهب الاخير والاحوط اختيار السادة من بين الفقراء ولكن قد يعكس الاحتياط
كما اذا كان هناك شيعة ولي ورع معيل في ضيق وشدة ولم يكن السادة بهذه المثابة وعلى المعطي ملاحظة الاحوال **فرع** لا يشترط مباشرة النائب العام
وهو الفقيه العدل ولا اذنه في تقسيم نصف الاصناف على الحق للاصل خلافا لبعضهم فاشترطه ونسبه بعض الاجلة الى المش ولعل وجهه انه مع حضور
الامام يجب دفع تمام الخمس اليه وكان التقسيم منصبه فيجب الدفع الى نائبه في زمن الغيبة بحكم النيابة وفيه منع ثبوت وجوب الدفع اليه مع الحضور ولو سلم
فلا نسلم ثبوته بالنسبة الى النائب وهل يشترط مباشرته في تقسيم نصف الامام كما هو صريح جماعة منهم الفاضلان والشهيدان بل اكثر المتاخرين وصرح
جماعة بضمان غيره من المباشرين وعن الشهيد الثاني اتفاق القائلين بوجوب التقسيم على ذلك والظ انه كذلك فلا يجوز تولي غيره كما عن ظاهر
اطلاق الغرية والحق هو الاول اذ عرفت ان المناط في الحكم بالتقسيم هو الاذن المعلوم بشاهد الحال وثبوته عند من يجوز التقسيم اجماعي ولغيره غير
معلوم سيما مع اشتهار عدم جواز تولي الغير بل الاجماع على عدم جواز تولية التصرف في المال الغايب الذي هذا ايض منه خصوصا مع وجود النائب
العام الذي هو اعرف باحكام التقسيم وابصر بمواقعه ووقع التصريح في رواية اسمعيل بن جابر ان العلماء امناء وفي مرسلة الفقيه انه قال رسول
الله صلى الله عليه اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين ياتون بعدي ويروون حديثي وسنتي وفي روايات كثيرة ان العلماء ورثة
الانبياء وفي مقبولة ابن حنظلة انه الحاكم من جانبهم وفي التوقيع الرفيع انه حجة من جانبهم ولا شك ان مع وجود امين الشخص وخليفته وحجته والحاكم
من جانبه ووارثه الاعلم بمصالح امواله والابصر بمواقع صرفه الابعد عن الاغراض الاعدل في التقسيم ولو ظنا لا يعلم الاذن في تصرف الغير ومباشرته
فلا يكون جائزا نعم لو تعذر الوصول اليه جاز تولي المالك كما استظهره بعض المتاخرين وزاد او تعسر ولا باس به اذا تعسر الاستيذان منه ايض
ولو بالكتابة والرسالة وكان هناك ارباب فقر وحاجة والاحوط مباشرة المالك باطلاع عدول المؤمنين وهل يجب مباشرة الفقيه
بنفسه للتقسيم كما هو ظاهر الاكثر او يجوز له الاذن لغيره وتولي الغير باذنه كما صرح به بعض مشايخ والدي قدس سره والاول احوط والثاني
اظهر اذا كان الغير امينا عدلا عارفا بمواقع التقسيم واحكامه سيما اذا كان محبوسا بنظر النائب نفسه واطلاعه **المسئلة الخامسة عشر**
ظاهر الاكثر انه لا يعطى فقير من الخمس ازيد من كفاية السنة على وجه الاقتصاد ولو دفعة واحدة ونظرهم الى ما روي في المرسلة ان الامام
كان يفعل كذلك وجوبا فكذا غيره سيما في نصف الامام اذا صرف على وجه التتمة اذ لم يثبت فيه الا جواز اتمام المؤنة والحق ان حكم نصف
الاصناف حكم الزكوة ويجوز اعطاء الزائد عن المؤنة دفعة واحدة اي قبل خروجه عن الفقر لاطلاق الادلة واما نصف الامام فلا يجوز اعطاء
الزائد من مؤنة السنة على وجه الاقتصاد قطعا لان القدر المعلوم اذنه فيه بل يعلم عدم رضاه بغير ذلك مع وجود المحتاج غيره بل يشكل اعطاء
قدر مؤنة السنة كاملة لواحد مع وجود محتاج بالفعل واللازم فيه مراعاة المواساة في الجملة وملاحظة الحاجة **المسئلة السادسة**
عشر مقتضى الاية والاخبار تعلق الخمس بالعين فيجب ادائه منها ولا يجوز العدول الى القيمة الا اذا اعطى العين الى اهلها ثم اشتراها منه نعم الظ
جواز تولي النائب العام للمبادلة سيما في نصف الامام فانه يجوز له قطعا ولرب المال القسمة بالاجماع وظواهر الاخبار المتضمنة لافراد رب المال
خمسه ودفعه على الامام وتقريره عليه **تتميم** في الانفال جمع نفل بسكون الفاء وفتحها وهو الغنيمة او العطية او الزيادة ومنه سميت النافلة لزيادتها
على الفريضة والمراد هنا المال الزائد للنبي والامام بعده على قبيلهما من بني هاشم فالمطلوب ما يختص بالنبي والامام وههنا مسئلتان **المسئلة**
الاولى الانفال اي الاموال المختصة بالنبي ثم بعده بالامام اشياء **الاول** كل ارض اخذت من الكفار من غير قتال سواء جلي اهلها او
تركوها للمسلمين او سلموها طوعا وبقوا فيها ومكنوا منها بلا خلاف فيها يوجد للاجماع والمستفيضة من الاخبار كحسنة البختري الانفال

مالم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صولحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله وللامام من بعده و
قريبة منها حسنة محمد وموثقة ومرسلة حماد وفيها وله بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليه بخيل
ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا اعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك
ماكان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الحديث وموثقة زرارة وفيها بعد
السؤال عن الانفال وهي كل ارض جلا اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجل ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول ورواية الحلبي عن الانفال فقال ما
كان من الارضين باد اهلها وموثقة سماعة عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان يكون للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها
البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وموثقة اسحق بن عمار المروية في تفسير القمي عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول
وما كان للملوك فهو للامام وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله
من الانفال والمروي في تفسير العياشي عن داود بن فرقد وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف
عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها وقطايع الملوك وفيه ايضا عن ابي بصير وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض ميتة لا رب
لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **الثاني** ما يختص به ملوك اهل الحرب من القطايع والصوافي الغير المعلوم كونها مغصوبة
من مسلم او مسالم غير منفرض وضابطه كلما اصطفاه تلك الكفار لنفسه واختص به من الاراضي الغير المعبر عنها بالقطاع او من الاموال المنقولة المعبر
عنها بالصوافي للاخبار المستفيضة المتقدمة كثير منها والمذكور في الاخبار الملوك فلا يشمل الحكام والولاة والامراء **الثالث** رؤس الجبال و
ازيالها وبطون الاودية السايلة والاجام وهي الاراضي المملوة من القصب وساير الاشجار الملتفة المجتمعة والمراد منها ما يقال بالفارسية بيشه فان
كل ذلك من الانفال مع ما فيها من الاشجار والاحجار والنبات والسمك والكنز والماء ونحوها والمرجع في معرفة هذه الامور العرف فما يقال له في
العرف جبلا او واديا واجمة ويدل على الثلثة مرسلة حماد ورواية داود المتقدمتين وعلى الثاني خاصة الحسنتان والموثقة الاولى وعلى الثالث تامة
ابي بصير السابقة الاولين مرفوعة احمد وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها هي له الى ان قال وما كان في القرى من ميراث من لا وارث له
فهو له خاصة وضعف بعض تلك الاخبار مرتفع للشهرة بالانجبار ومقتضى اطلاقاتها اختصاص كل هذه الامور بالامام مطلقا كما صرح به الشيخان
وهو ظاهر الاكثر لما ذكر من الاطلاقات وقيدها الحلي بما لم يكن في ارض مسلم اي كان في اراضي المختصة بالامام من الموات والمحياة المملوكة ومال الى ذلك
بعض من تاخر عنه لضعف تلك المطلقات ورد بما مر من الانجبار مع ما يستلزم التقييد من التداخل **اقول** الظن ان المتنازعين في المقام غفلوا
عن حقيقة الحال وتحقيق المقال انه لم يثبت في الشريعة ان كل ما يتصرف فيه مسلم ويدعي ملكيته له به بل لا بد فيه من احتمال كون يده عليه باحد
الوجوه الموجبة للملكية شرعا فلو لم يحتمله عقلا او شرعا او عادة لا يحكم له بذلك اصلا الا ترى انه لو كان هناك جبال فيها وحوش وكان يتصيد فيه
احد من مدة طويلة لا يسمع دعواه لو منع غيره من الاصطياد مدعيا ان هذه الجبال مع ما فيها من الوحوش ملكي اتصيد فيه من القديم ولو كان بحر لاشخاص
فيها سفن يترددون فيه ويغوصون لا يسمع ادعائهم الملكية لعدم ثبوت اعتبار مثل ذلك اليد وعدم احتمال تحقق التصرف المملك اي الموجب للملكية
شرعا فيهما وعلى هذا فنقول انه ما يثبت ايجابه للتملك في الارضين ونحوها هو احياء ببناء او غرس او زرع او حفر او نحو ذلك ولا يحتمل هذه الوجوه
في رؤس الجبال من حيث هي نعم يمكن تصرف مسلم في موضع منها ببناء او غرس شجر او حفر وهو غير ما نحن فيه فالوجوه الثابت ايجابها للتملك
مما لا يمكن تحققها في الجبال ورؤسها من حيث هي فدعوى احد ان هذه الجبال برؤسها ملك لي ويدي عليها لاني انقل حجارها واحصد
نباتها ونحو ذلك مما لا يسمع اذ لا يمكن تحقق الاسباب الموجبة للتملك فيها نعم يمكن ذلك في بعض اجزائها وهو غير تملك رؤس الجبال
من حيث هي هي ولذا لو ادعى احد ملكية ارض ميتة لم يكن فيها بناء ولا قناة ولا زرع ابدا ويقر المدعي بذلك ولكن يقول انها في يدي لاني احتطب فيها و
احتشش وارعى فيها دوابي لا يسمع منه اذ محض هذه التصرفات لا يوجب التملك ولذا جعل من مطاعن الثاني ما فعل من حماية الحمى وكذا الوادي فان
اسباب تملك المياه السايلة انما يتحقق بحفر قنوات او حيازة عين او عيون ونحوها وما كان منتهيا الى مثل ذلك لا يطلق عليه الوادي عرفا بل حقيقة
المياه العظيمة التي لا ينتهي الى عين او عيون او قنوة او نهر يحتمل ان يكون مستحدثا من شخص او اشخاص بقصد التملك وما يحتمل فيه ذلك لا يسمى واديا
الا مجازا وكذا الاجام والمراد بها كما مر ما يقال بالفارسية بيشه والوجوه المملكة للاشجار من الغرس او الابتياع او النمو في الملك انما هو امر لا يتحقق
عرفا في الاجام فالوجوه الموجبة للملكية غير محتملة في هذه الثلثة ولو فرض وجود نادر كواد صغير منته الى عيون محصورة في موضع معين او اجمة
صغيرة محتملة لان يكون مغروسة او ملكها في الاصل لواحد معين فهو اما لا يطلق عليه الوادي والاجمة الا مجازا او فرد نادر جدا لا ينصرف
اليه الاطلاقات اذا عرفت ذلك نقول ان الكلام ليس في جزء من الجبال تصرف فيه احد بقصد التملك ببناء او حفر او غرس او غيرها من الوجوه التي
ملكها شرعا بل في الجبال من حيث هي هي ولا في نهر شق من واد او نهر عظيم متصرف فيه لاحد ينتهي الى مبادي كونها مستحدثة من شخص او اشخاص
بقصد التملك فانه ليس واديا عرفا وان اطلق عليه الوادي مجازا ولا في محل محصور فيه اشجار وقصبات ملتفة محتملة لكونها مغروسة او اصل نمائها
مملوكة لاشخاص فانه ليس اجمة عرفا وان اطلقت عليه مجازا لما عرفت من عدم كونها واديا او اجمة حقيقة ولو سلمناه فمثلها من الافراد الغير المتبادرة

من الوادي والاجمة واما ما عدا ذلك فلا يملكه احد اذ لم يثبت من الشريعة وجه مملك لجميعه فيكون ملكا للامام بمقتضى الاطلاقات ولا يعارضها
يد المسلم ولا دعواه لعدم احتمال تحقق وجه مملك فيه عرفا فافهم **الرابع** المال المجهول مالكه كما مر في مسئلة الحلال المختلط بالحرام **الخامس** الاراضي
الميتة سواء لم يعلم سبق احياء وملك عليها ككثير من المفاوز والبوادي او علم احياؤها في زمان وطريان الموتان عليها وكونها من الانفال مما لا خلاف
فيه في القسم الاول والثاني اذا لم يكن له مالك معروف بل في التنقيح ولك وتبع وشرحه وغيرها الاجماع عليه ويدل عليه مرسلتا حماد واحمد ورواية
داود وابي بصير المتقدمة المتضمنة للفظ الميتة والموات واستدل له ايضا بحسنتي البختري ومحمد وموثقات محمد وسماعة واسحق المتضمنة للفظ
الخربة ولا يخفى ان المتبادر منها هو القسم الاخير من الميتة وهو المسبوق بالاحياء والعمارة فهي تصلح ادلة لبعض افراد المطلوب ويحتمل شمولها لما لم يبلغ حد
الموات من هذا القسم ايضا كما هو الظ من جمعها مع الميتة في المرسلة ثم مقتضى اطلاق اكثر تلك الاخبار وان كان كون القسم الثاني من الاراضي الميتة
والخربة من الانفال مطلقا سواء لم يكن لها مالك معروف او كان وسواء ملكه المالك المعروف بالاحيا او بغيره من وجوه الانتقالات كما نقله في خيره عن بعض
الاصحاب ونسبه الى ظاهر الارشاد ايضا الا ان اكثر الاصحاب خصوه بالاولين وجعلوا الثالث ملكا لمالكه المعروف ومنهم من خصه بالاول خاصة و
جعل الاخيرين لمالكه ومنه يعلم ان كون ما لا مالك له معروفا من الاراضي الميتة والخربة من الانفال مما لا خلاف فيه واستفاضت عليه الروايات
ايضا واما ما له مالك معروف منها ففيه اقوال ثلثة **الاول** انها من الانفال مطلقا كما مر **والثاني** انها ليس منها كذلك اختاره الشيخ والمحقق و
الثالث التفصيل بين ما ملكه مالكه بالاحياء فمن الانفال وبغيره كالشراء والارث ونحوهما فلمالكه نقل عن الفاضل في بعض فتاويه وعن كره و
قواه في لك واستقر به في الكف وان استشكل اخيرا فيما ملكه المالك بالبيع والشراء ايضا دليل الاول وجوه الاول المطلقات المذكورة المصرحة بان
كل ارض ميتة او خربة باطلاقها للامام ولا يعارضها تقييد الميتة في بعضها بقوله لا رب لها او الخربة بقوله باد اهلها او جلى اذ لا منافاة بين المقيد
وبين الاطلاق واما مفهوم قيد نفهو وصف لا حجية له على ان القايلين بذلك القول يقولون اذا ماتت الارض لا يكون لها رب ايضا فالوصف توضيحي
والتوصيف بالجلاء اعم من المعروفية بعده ايضا ويمكن ارادة المربي والعام من الرب بل هو مقتضى المعنى اللغوي وعلى هذا فيرجع الى ما ياتي من كونها
غير مترو كذا الثاني الاخبار المصرحة بان الارض كلها للامام كصحيحة الكابلي وفيها والارض كلها لنا وصحيحة عمر بن يزيد وفيها يا ابا سيار ان الارض كلها لنا
لنا خرج ما منها ما ثبت خروجه فيبقى الباقي الثالث المستفيضة المصرحة بان من احيى ارضا ميتة فهي له ففي صحيحة محمد ايما قوم احيوا شيئا من الارض وعمروها
فهم احق بها وهي لهم وفي صحيحة زرارة او حسنته من احيى مواتا فهي له وفي صحيحة الفضلاء السبعة او حسنتهم من احيى ارضا مواتا فهي له الى غير ذلك كصحيحة
السراد ورواية السكوني وصحيحة عمر بن يزيد وخبر الاسنادي لا انها تدل على ان الاحياء يملك الموات وان كان لها مالك معروف ولا يكون ذلك الا
بكونها من الانفال للاجماع المركب والمعارضة بكون الاول ايضا مصداقا لذلك ياتي جوابه في الرابع خصوص صحيحة ابن وهب ايما رجل اتى خربة بايرة فاستخرجها
وكرى انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة فان كانت ارضا لرجل قبله فغاب عنها وتركها واخربها ثم جاء بعد يطلبها فان الارض لله عز وجل ولمن
عمرها ودلالتها بضميمة الاجماع المركب المشار اليها واضحة جدا وجعل اللام للاختصاص دون الملكية خلاف الظ واورد عليها بان دلالتها متشابهة
اذ لو جعلنا اول الرواية مبنيا على ان تلك الارض كانت معمورة قبل الاحيا كما هو ظاهر لفظ الخربة والبايرة واضافة الانهار الى الارض فلا بد من حمل
بقية الحديث على ان الارض كانت غير معروفة المالك وقت الاحيا الثاني ثم ظهر مالكه بعد الاحيا فالرواية خارجة عن محل النزاع وان جعلنا اولها
مبنيا على كونها مواتا غير مسبوقة باحيا فلا بد ان يحمل اخرها على بيان حكم ما سبق اليها احيا قبل ذلك فلا بد ان يكون المراد منها ان الارض لله عز
وجل ولمن عمرها اولا وان جعل الاول والاخر مبنيا على مسبوقية الاحيا الثاني باحيا اخر فيبقى العطف والتعقيب بلا فايدة ويصير الكلام في غاية
الحزازة بل المناسب ح ان يقال وان كان له صاحب قبله وجاء يطلبها بكلمة ان الوصلية انتهى ولا يخفى ما فيه من الركاكة والسخافة اما اولا فلان اولها
مبني على الاحيا المسبوق قوله فلا بد من حمل بقية الحديث الخ قلنا ممنوع ولم ذلك واي لا بدية فيه بل يبقى على ظاهره وتوهم كونه خلاف الاجماع ممنوع
لمجرد نقل الاجماع في كره لا يثبت الاجماع الموجب لتاويل الرواية ولذا قال صاحب الكف بعدم ثبوت الاجماع المذكور مع ان الاجماع المنقول ايضا
مخصوص بصورة التملك بغير الاحيا فيحمل اخر الرواية عليه ممكن وثانيا ان ما ذكره بقوله فيبقى العطف والتعقيب الخ فاسد جدا لان بالجزء الاول لم يثبت ان على المحيي
الثاني الصدقة ولا لزوم احقيته ولم يثبت حكمه اذا جاء طالب بدعيه وان احقيته هل هي بالملكية فعطف عليه قوله فان جاء لبيان هذه الفوايد وبالجملة دلالة
الصحيحة على المطلوب في غاية الوضوح واستدل ايضا بوجوه خطابية لا حجية فيها حجة الثاني ايضا بوجوه الاول استصحاب الملك الاول ولا مزيل له وفيه ان جميع ما
مر له مزيل الثاني عموما من احيى ارضا ميتة فهي له وورد بان الاحيا الثاني ايضا احيا بل هي ادل عليه لكونه عارضا وطاريا على الاحيا الاول والسبب المملك
الطاري اقوى واعترض عليه بان المتبادر من الروايات هو الاحيا الاولى وبين ذلك بما لا يرجع الى محصل عند المحقق ويرده منع المتبادر جدا بل المتبادر
انه له ما دام محييا ولو قطع النظر عنه فيكون نسبته الى الاحياءين على السواء الا ترى انه اذا ورد من اشترى شيئا فهو له لا يتبادر منه الشراء الاولى الغير
المسبوق بشراء اخرى من البايع ولا يتوهم انه يحصل التعارض ح بين الاحيائين لاجل تلك العمومات لان ذلك توهم فاسد جدا لان الثابت من قوله من
احيى ميتا فهي له ليس الا سببية الاحيا للتملك وحصول التملك بعده واما استمراره وبقاؤه حتى بعد الموتان ايضا فلا يثبت من الخبر اصلا بل هو امر ثابت
بالاستصحاب فقط وقد مر جوابه ولذا لا يحكم بكون ما اشتراه ملكا للمشتري الثاني ولو كان بايعه ملكه بالاشتراء ايضا ولذا لا يحكم بكون الموضع الملاقي للنجاسة

مثلا نجسا بعد غسله مرة بماء لعلى تنجسه بل بالاستصحاب وهذا ظاهر جدا الثالث قوله ص من احيى ارضا ميتة فهى له وليس لعرق ظالم حق وفسره بان
المراد ان ياتى الرجل الارض الميتة لغيره فيغرس فيها وفيه ان التعبير محكى عن هشام ابن عروة والسيد فى المجازات النبوية ومجرد قولهما ليس بحجة فى التفاسير مع ان
حمل الرواية غير ثابتة والجائز لها فى صورة تملك الاول بالاحياء مفقود الرابع صحيح سليمان بن خالد عن الرجل ياتى الارض الخربة فيستخرجها ويجرى انهارها
ويعمرها ويزرعها ماذا عليه قال عليه الصدقة قلت فان كان يعرف صاحبها قال فليرد عليه حقه وقريب منها مرويه عن الحلبى عنه ع فى البحار وفيه اولا ان
المامور برد الحق وفيه اجمال لاحتمال كونه الارض او الطسق والاعيان التى فيها وغير ذلك مما لم نعلمه وكيفية التفاوت بينها وبين الموات المطلق كما اذا كان
بعض انهارها او ابارها باقيا ولا يبعد ان يكون هذا هو الاظهر وغير ذلك ولا يلزم تخصيص بمجمل اذ لا يخصص ذلك العمومات الا بعد تيقن ان المراد منه نفس
الرقبة والقول بان اطلاق الاعم يقتضى جميع الافراد سخيف جدا لانه فرع ثبوت كون الارض ح ايضا حقا للاول مع ان اصل الاقتضاء ثم وتارة مقتضى
الصاحب انه مالك بالفعل لان المشتق حقيقة فى المتلبس بالمبدء سخيف لانه وقع فى كلام الراوى ولا حجية فيه وليس فيه تقرير حجة اذ غايته تجوز من الراوى و
بان ذلك يستلزم حمل الرواية على غير صورة انتقال الملك الى المالك الاول بالبيع ونحوه مع انه غالب افراد المحيا وحملها على المعنيين يوجب استعمال اللفظ
فى المعنيين المتباينين فى اطلاق واحد سخيف بكثير لمنع الاستلزام اولا بل يبقى على ظاهره من الاطلاق ومنع لزوم استعمال اللفظ فى المعنيين ثانيا وانما
هو استعمال للمشترك المعنوى فى القدر المشترك وفيه ثانيا انه لو سلم عدم الاجمال فهى اعم مطلقا من صحيح ابن وهب لاختصاصها بما تركها مالكها الاول
واخربها وهذه اعم منه وما اذا لم يتركها وكان فى صدد احيائها بل مشتغلا بتهيئة اسبابه سلمنا فيكون معارضة لهذه الصحيحة فيتساقطان ويرجع الى
المطلقات والعمومات المتقدمة الا انه يمكن ان يقال ان هذه الصحيحة ظاهرة فى ان المحيى الثانى كان يعرف صاحبها حال الاحياء والصحيحة الاولى وغيرها اعم
من ذلك فليخص بها وهو كان حسنا لولا الاجمال المذكور ودليل الثالث الاجماع المنقول لعله على عدم تملك الثانى اذا ملك الاول بغير الاحياء وصرح
بعدم الخلاف فيه بعض اخرايض الجمع بين الاخبار المتقدمة بحمل صحيحة سليمان على ما اذا ملكها الاول بغير الاحياء وما تقدم عليها على ما اذا ملكها بالاحياء
بشهادة صحيحة الكابلى وفيها ومن احيى من المسلمين ارضا فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتى وله ما اكل منها فان تركها او اخربها فاخذها
رجل من المسلمين من بعده فعمرها واحياها فهو احق بها من الذى تركها فليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتى وله ما اكل حتى يظهر القائم من
اهل بيتى ع بالسيف الحديث ورده بان الظ منها حكم زمان الحضور كما يدل عليه اعطاء الخراج وبانها لا يدل الا على الاحقية والاولوية وهى
اعم من الملكية مردود بان قوله حتى يظهر القائم صريح فى ارادة العموم لزمان الغيبة ايض ويخصص اداء الخراج بزمان الحضور بالدليل لا يستلزم ذلك
الباقى ايض والاحقية وان كان اعم من الملك لكن المطلق ثبت منه كما لا يخفى ولا يخفى ان تلك الصحيحة وان اختصت بما اذا كان المالك ملكها بالاحياء الا
انها لا تدل على نفى الحكم الثابت بادلة القول الاول فى غير موردها نعم لو كان دليل الثانى دالا على مطلوبه لصلحت هذه الصحيحة للجمع لكونها اخص
منها ولكن قد عرفت عدم تماميتها والاجماع المنقول ليس بحجة وقد صرح فى الكف بعدم ثبوته ايض الان معه مضافا الى عدم العثور على مصرح
بالملكية مع تملك المالك الاول بغير الاحياء الفتوى بها خلاف الاحتياط ومنه يظهر ان اقوى الاقوال بحسب الدليل هو الاول والاحتياط فى الثانى
الثالث فيما لم يعارضه احتياط اخر وكيف كان يجب تقييدهما بقيد اخر ايض وهو كون الملك مما تركها المالك الاول المعروف لمفهوم الشرط فى صحيحى ابن
وهب والكابلى المؤيدتين برواية يونس فى من عطل ارضا ثلث سنين متوالية لغير سبب وعلة اخرجت من يده وبتقييد الميتة والارض فى بعض ما تقدم
الاخبار بكونها لا رب لها اى كانت متروكة لا رب لها ولا عامر بل يدل على الترك والتعطيل الاجماع فان الظ عدم جواز التصرف فى ارض لها مالك معروف
لم يتركها ويريد احيائها وعمارتها محل اجماع العلماء بل الضرورة بل وكذلك لو لم يعلم انها تركها ام هو بصدد احيائها وعلى هذا فكل ارض ميتة لم يعلم
احياء عليها فهى ملك لمحييها مط وكذا اما علم ولم يعرف مالكها الاول او عرف وملكها بالاحياء خاصة على الاحوط ومطلقا على الاظهر بشرط ان تركها
الارض وعطلها فرع قالوا المرجع فى معرفة الموات الى العرف وعرفوها فيه بانه ما لا ينتفع منه لعطلته وحصول موانع الانتفاع منه بحيث يتعذر
الانتفاع منه بدون عمل فيه وقد يشكل فى بعض الاراضى فى صدق الموات عليه عرفا وعدمه الا انه لعدم انحصار العنوان فى الموات بل علق الحكم بعينه للارض
الخربة عرفا الظاهر والجلى وهى كل ارض معطلة غير ممكن الانتفاع منها بالفعل لخرابها وبوارها وتوقفه على عمارتها واصلاحها ب ليس المراد بترك
المالك للارض اعراضه عنها واخراجها عن ملكه لانه ليس معنى عرفيا للترك ولا لغويا بل المراد منه تعطيل اصلاحها وترك عمارتها وابقائها على خرابها
وعدم الاهتمام والالتفات الى مرمتها وعدم عزمه على احيائها سواء كان لعدم حاجته اليها او عدم تمكنه من احيائها واما لو كان مهتما باحيائها عازما
عليه مريدا له فلا يكون متروكة وان توقف الاشتغال به على جمع الات متوقعة الحصول او انتظار وقت صالح له او حصول مال متوقع له ولو كان
لاحد ارض خربة ولم يعلمها كان يكون موروثة وهو غير عالم بها فلا يصدق الترك بل اللازم اعلامه ثم اعتبار الترك وعلى الظ انه يشترط فى صدق
الترك عرفا امران احدهما ان لا يعزم على بيعها او صلحها او نقص قهرا الاحياء الجميع اما لعدم قصده بذلك او عدم توقع من يشتريها او يقبلها توقعا
مظنون الحصول وثانيهما ان يمضى على ذلك زمان يعتد به بحيث يصدق معه الترك عرفا من سنين متعددة ولا اقل من ثلث سنين ولا يبعد ان يكون
نظره الى ذلك فى رواية يونس المتقدمة ح القايلون ببقاء الملك على ملكية المالك الاول فى الاخيرين واحدهما بين قائل بجواز الاحياء واحقية
المحيى الثانى فى التصرف وعليه طسقها للاول وقائل بعدم الاحقية ايض فلا يجوز له الاحياء والظ عدم دليل يعتد به على الاول فان جاز للثانى الاحياء

وبن

وثبت احقيته فلا طسق عليه والا فلا يجوز اصل التصرف المناط فى التملك بالاحياء وغيره على الفرق بينهما تملك من وقع الموتان فى حال تملكه
فلو تملك احد ارضا بالاحياء ومات حال تملكه لا ينتقل الى ورثته اذ بالموتان خرجت من ملكه وصارت من الانفال فليس للورثة دعوى انها
منتقلة اليهم بالارث ح لو لم يعلم ان تملكه هل بالاحياء او بغيره ولم يمكن تحقق الحال فحكمه حكم التملك بالاحياء للعمومات والاطلاقات المتقدمة
خرج منها ما تحقق فيه الاجماع لو ثبت وهو ما علم تملكه بغير الاحياء فيبقى الباقى مضافا الى اصالة تاخر الحادث فى كثير من الصور و لو كانت
الارض موقوفة وطرئها الموتان او الخراب يصير به من الانفال مط اى من غير تفرقة بين الوقف العام او الخاص ولا بين معلوم الجهة ومجهولها
ولا بين تملكه الواقف بالاحياء او بغيره للعمومات والاطلاقات الخالية عن المعارض اذ ليس الا صحيحة سليمان المتضمنة للفظ صاحبها والمتبادر منها
الشخص المعين وجهة الملكية لا غير ذلك والاجماع وتحققه فى المقام غير معلوم بل مفقود واستصحاب الوقفية وهو بما مر زال وعمومات الوقف
وشمولها فرع تسليم الوقفية وهى عين النزاع نعم يشترط فى دخولها فى الانفال وعدمه اعتبار الترك وعدمه للاجماع فان الظ عدم التفرقة جدا
بين الموقوف والمملوك فيما يدخل به فى الانفال بل يمكن الاستدلال عليه بمفهوم صحيح ابن وهب ايض فان اللام فى قوله لرجل يمكن ان يكون
الثابت للموقوف عليه الخاص او المتولى العام الا ان مجرد احتمال ذلك مع احتمال الملكية غير كاف فى الاستدلال نعم يمكن الاستدلال باطلاق
قوله فمن احيى فى صحيحة الكابلى فانه شامل لمن احياها ووقفها ايض فهو دليل على اعتبار الترك وعلى هذا مع الاجماعين القطعيين والمناط اذ لا
فى الوقف الخاص متولية الخاص ان كان والا فالحاكم مع وجوده فى تلك النواحى او عدول المسلمين مع عدمه ولا يكفى مشاهدة كون الارض بايرة
لا عامل لها وعدم اهتمام المتولى الخاص او العام فى احيائها لجواز عدم علم المتولى بالكيفية وكذا الموقوف عليه بل اللازم الفحص واعلام المتولى
العام او الخاص والموقوف عليه فان تصدوا للاحياء ونهضوا له ولو بعد حين متوقع فيه تهيأ فهو والا فيحييها من اراده ويصير هو احق بها
وملكا له ح لو ترك المالك بالاحياء او بغيره ايض على الاظهر ارضا ميتة وعطلها ولم يهتم باحيائها او لم يكن فى فطرة ثم اراد الاحياء فهل يجوز لغيره
السبق عليه قبل شروعه فى العمل ولو سبق عليه فهل له ردعه ومنعه وكذا لو عطلها وتركها مالكها ومات المالك واراد الوارث احيائها و
سبق عليهم محيى اخر فهل لهم منعه واخذهم الارض منه ام لا الظ الثانى لدخولها بالترك فى الانفال فلا يعود الى الملكية بلا موجب ولا استصحاب
جواز احياء كل احد لها قبل ارادة الاحياء ح لو مات ارض الصغير او انقلبت اليه ملك خراب يريد مالكه عمارته فمات وانتقل الى صغيره فهل
يعتبر الترك والتعطيل وعدمه من وليه المعين او الحسبى او لا بل ينظر الى كبر الصغير واعتبارهما بالنسبة اليه والاحوط الثانى والله العالم ط
قد عرفت ان ناط الحكم فى بعض الاقسام على الاحتياط او الفتوى على عدم معروفية المالك والظاهر ان المراد منه ليس عدم معروفيته عند احد من
الناس اذ حصول العلم بمثل ذلك غير ممكن ولا عدم معروفيته عند المحيى او شخص معين مطلقا اذ ليست ارض الا ومالكها غير معروف عند بعض الناس
بل المراد ان كونه غير معروف عند المحيى ويكون بحيث لا يحصل معرفته بعد التفحص عنه وهى بلد الارض وحواليه فلا يدخل فى الانفال بدون
ذلك التفحص ومعه يكون من الانفال اذ لا يثبت من الاجماع ولا صحيحة سليمان الذين هما الباعث لمعروفية المالك ازيد من ذلك ى لو تفحص
احيى ثم بان له مالك اخر لم يكن له حق اذ لم يثبت من ادلة عدم اعتبار معروفية المالك وخروج معروف المالك عن العمومات ما يشمل ذلك ايض يا
قد تلخص مما ذكرنا ان الاراضى الخربة يملك بالاحياء ان لم يكن لها مالك معروف بعد الفحص المذكور مطلقا وان كان لها مالك معروف يملك ايض به
بعد تعطيل المالك اياها وتركها خربة كذلك وان كان الاحوط فى صورة العلم بتملكه بغير الاحياء تحصيل الاذن منه يب لو كانت هناك
ارض خربة لها مالك معروف ولم يعلم انه عطلها اولا واراد احد احيائها يستاذن المالك فان اذن فهو والا فيامره باحيائها فان احياها
او نهض بصدده فلا يجوز لغيره احيائها وان علقه على امر متوقع له منتظر ولم يعلم من الخارج ان غرضه التعطيل وان لم ينهض او علقه على امر غير متوقع
فى حقه او علم انه ليس بصدده وغرضه التعطيل يحييها من يريد والاولى ح قبل الاستيذان من الحاكم السادس من الانفال كل ارض باد اهلها او
لا رب لها من غير تقييد بالخربة او الميتة كما ورد فى بعض الروايات المتقدمة وانما لم يذكروها على حدة لان معمورها داخل فى مجهول المالك وه
خرابها فى الخربة السابع ما يصطفيه من غنيمة اهل الحرب بمعنى ان له ان يصطفى منها قبل القسمة ما يريد من فرس او ثوب او جارية او نحو
ذلك بالاجماع كما فى المن وغيره وعليه استفاضت الروايات الثامن الغنيمة المحوزة فى قتال بغير اذن الامام وكونها من الانفال على الحق الموافق
للشيخين والسيد والحلى والمحقق فى يع والفاضل فى جملة من كتبه والشهيدين بل للشهرة العظيمة المحققة والمحكية فى كتب الجماعة وفى ضه انه لا
قائل بخلافها وعن ف والسر دعوى الاجماع عليه صريحا وفى التنقيح ظاهر المرسلة الوراق اذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها
للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وضعفها لو كان منجبر بما ذكر واستدل له فى ى بحسنة ابن وهب السرية يبعثها الامام
فيصيبون غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله تع وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكن قاتلوا
عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعل حيث احب ولا يخفى انها يدل فيما اذا كانت الغنيمة بغير قتال وهى غير محل الكلام وباقى حكمه فى كتاب
الجهاد انشاء الله مع ما فى الرواية من الوهن من جهة قوله ثلثة اخماس واستجود فى كونها كالقسمة الماخوذة باذن الامام وقواه فى المن وتردد فى فع
لاطلاق الاية الكريمة وصحيحة الحلبى فى الرجل من اصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدى خمسها ويطيب له وقوله فى صحيحة

علی بن مهزیار الطویلة فی تعداد ما یجب فیه الخمس ومثل عد و یصطلم فیؤخذ ماله والایة لاطلاقها یقید المرسلة بما اذا کان الغزو باذن الامام کما
هو المتبادر من حال المخاطبین المشافهین بها ولاجل ذلک یحصل الضعف فی اطلاقها ایض وکذلک الصحیحان لاطلاقهما بالنسبة الی حصول الغنیمة
بالغزو وغیره مع ان الاولی محتملة لکونها من باب التحلیل حیث ان الرجل من الشیعة ثم انه لا فرق فی ذلک بین ما اذا کان الامام حاضرا او غائبا کما
صرح به فی صه لاطلاق المرسلة ولا فیما اذا کان الغزو للدعاء الی الاسلام او الملک والسلطنة فی دار الحرب ودار الاسلام لما ذکر نعم لو کان فیما اذا
کان یخاف من الکفار علی بیضة الاسلام یکون الغنیمة کما اذا کان الغزو باذنه للاذن العام ح وتمام الکلام فیه یاتی فی کتاب الجهاد **التاسع** میراث
من لا وارث له ویاتی تحقیقه فی بحث المیراث **العاشر المعادن** وهی من الانفال علی الاظهر وفاقا لجماعة من اعیان القدماء کالکلینی والقمی والشیخین و
القاضی والدیلمی والفاضل فی خمس التحریر واختاره صاحب یق وهو مذهب ابن ابی عمیر المرویین فی تفسیر القمی والعیاشی المتقدمین ورواية جابر المروية
فی خلق الله تعالی ادم واقطعه الدنیا قطیعة فما کان لادم فلرسول الله ص وما کان لرسول الله فهو للائمة من ال محمد ص ورواية محمد بن ریان ان الدنیا
وما علیها لرسول الله ص ومرسلة احمد بن محمد بن عبد الله الدنیا وما فیها لله ولرسوله ولنا الحدیث دلت علی ان الدنیا وما فیها ومنه المعادن للامام
خرج منها ما خرج فبقی الباقی وبعد دلالة تلک الاخبار الکثیرة التی اکثرها مذکورة فی الکافی وعمل قدماء الطائفة علیها لا یضر ضعف سندها
ولا ضعف دلالة الاولی من جهة لاختلاف النسخ بتبدیل لفظة منها فی بعضها بفیها فلا یدل الا علی المعادن التی فی ارضه کما هو مذهب جمهور المتاخرین
بل وکذلک علی نسخة منها لاحتمال رجوع الضمیر الی الارض لا الانفال سیما مع قرب المرجع وایجاب الرجوع الی الانفال استیناف الواو مع ان الاصل
فیها العطف سیما مع کونه مغنیا عن قوله منها ولا ینافی کون المعادن من الانفال ما دل علی وجوب الخمس فیها حیث انه لا معنی لوجوبه فی ماله علی الغیر
لجواز ان یکون الحکم فی المعادن ان من اخرجه باذنه یکون خمسه له والباقی کما صرح به الکلینی والدیلمی ومعنی کونه مالکا للجمیع ان له التصرف فی المجموع بالاذن
والمنع فمعنی اخبار وجوب الخمس ان من اخرجها علی الوجه الشرعی کان علیه الخمس وهو انما یکون مع اذنه **الحادی عشر البحار** وهی علی الاظهر
من الانفال وفاقا لصریح الکلینی وظاهر ابن ابی عمیر والمحکی عن المفید بل الدیلمی للعموم المتقدم وحسنة البختری ان جبرئیل کری برجله خمسة انهار
ولسان الماء یتبعه الفرات ودجلة ونیل مصر ومهران ونهر بلخ فما سقت او سقی منها فللامام والبحر المطیف بالدنیا ویؤیده بل یدل علیه ایض
عمر بن یزید وفیها انی کنت ولیت البحرین الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتک بخمسها ثمانین الف درهم الی ان قال فقال ع او ما لنا من
الارض وما اخرج الله منها الا الخمس یا باسیار ان الارض کلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا فقلت له وانا احمل الیک المال کله فقال یا ابا سیار
قد طیبناه لک واحللناک منه فضم الیک مالک وکل ما فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون یحل ذلک لهم حتی یقوم قائمنا الحدیث وجه
الدلالة ان المال الحاصل للسائل وسؤاله کان عن الغوص ومنه یفهم ان مراده ع من الارض وما اخرج منها ما یشمل ارض البحار ایض **المسئلة
الثانیة** لیس علینا بیان حکم الانفال فی حال حضور الامام فانه المرجع فی جمیع الاحکام واما فی زمان الغیبة فالمشهور بین اصحابنا کما فی صه اباحتها
للشیعة ومنهم من ذکر اباحة بعضها کالمناکح والمساکن والمتاجر وعن الحلبی والاسکافی عدم اباحة شیء منها **اقول** قد مر حکم الرابع منها و
هو المال المجهول مالکه واما الثالث والخامس فیاتی حکمهما مشروحا فی بحث احیاء الموات وقد ذکرنا ههنا بعض ما یتعلق بهما ایض واما السادس
فهو کما عرفت غیر خارج من الثلثة المذکورة ویاتی حکم التاسع ایض فی کتاب المواریث بقیت ستة اخری والاصل فیها اباحتها للشیعة وتحلیلها
بعد اداء ما فیه لقوله ع فی روایة یونس بن ظبیان او المعلی وما کان لنا فهو لشیعتنا وفی روایة البصری المتقدمة اللهم انا احللنا ذلک لشیعتنا
وفی صحیحة الفضلاء الاوان من شیعتنا واباؤهم فی ذلک من حل وفی روایة ابن حمزة ما خلا شیعتنا وروایة سالم الحالیة جمیعا عن معارضة
ما یعارض هذه الاخبار فی امر الخمس والله العالم بحقایق احکامه قد تم کتاب الخمس من مستند الشیعة فی احکام الشریعة فی یوم السبت ثامن

کتاب الصوم ویلحقه الاعتکاف وفیه اربعة مقاصد **المقصد الاول** فی بیان ماهیته وما یتحقق به وهو فی اللغة الامساک
بقول مطلق کما صرح به جماعة او امساک الانسان او کل حیوان عن الطعام کما قیل وشرعا الامساک بالنیة والقصد عن تناول اشیاء مخصوصة عمدا فی
وقت مخصوص من شخص خاص ای من یصح الصوم عنه فلا بد لنا من کشف ماهیته الشرعیة من شرح امور خمسة فی فصول خمسة **الفصل
الاول** فی النیة ولا خلاف فی اعتبارها ولا ریب فی وجوبها وبطلان الصوم بترکها عمدا او سهوا اذ لا عمل الا بنیة ولا فائدة بعد ذلک
فی الکلام فی کونها شرطا او شطرا ورکنا وههنا مسائل **المسئلة الاولی** یعتبر فی النیة القصد الی الفعل مع القربة واعتبارهما فیها
قطعی اجماعی کما مر فی بحث الوضوء ولا یعتبر غیرهما مما اعتبره بعضهم کنیة الوجه والاداء والقضاء وغیر ذلک نعم یعتبر قصد المعین و
الممیز حیث یمکن ایقاع الفعل علی وجوه متعددة شرعا ولم یتداخل الوجوه کالنذر المطلق والنافلة والاجارة والقضاء اذا اجتمعت کلا
او بعضا اجماعا محققا ومحکیا عن ظاهر المعتبر والمنتهی والتنقیح وصریح التحریر وقد مر وجهه مستوفی واما لو لم یمکن الایقاع کذلک شرعا او کان
ولکن امکن تداخل الوجوه لم یعتبر ذلک ایض وتفصیل الکلام فی ذلک المقام ان المکلف اما یکون بحیث یمکن له ایقاع الصوم علی وجوه عدیدة
شرعا بان یکون علیه صیام متعددة وجوبا او ندبا او وجوبا وندبا ویکون الوقت صالحا للجمیع او لا یتداخل تلک الوجوه ای لا یکفی الواحد
للجمیع او لیس کذلک والاول ما ذکرنا من اعتبار قصد المعین والممیز فیه ای فی نوعه لا فی اصنافه او افراده اذا لم یختلف اثارها فلو نذر صوم

في بيان ان الانفال في زمن الغيبة مباح للشيعة

الخمس

كتاب الصوم في بيان ماهيته واقسامه واحكامه

یوم ثم نذر ثم یوم اخر لا یلزم تعیین النذر الاول او الثانی اذا لم یختلف النذران من حیث الاثر وکذا قضاء الیوم الاول او الثانی او نحو ذلک
والثانی علی قسمین لانه اما یمکن له ایقاع الصوم علی وجوه متعددة او یمکن ولکن یمکن تداخل تلک الوجوه والقسم الاول علی نوعین لان عدم الامکان
اما لاجل عدم صلاحیة الوقت لغیر صوم واحد او لاجل عدم اشتغال الذمة وجوبا او ندبا بغیر واحد والنوع الاول علی ثلاثة اصناف صوم شهر
رمضان والنذر المعین وغیرهما کالاجارة المعینة والقضاء المضیق والجمیع خمسة مواضع لا بد من البحث عن کل منها علی حدة **فالموضع
الاول** صوم شهر رمضان المش عدم اشتراط تعیین السبب وهو کونه صوم رمضان وکفایة قصد الصوم مع القربة بل عن المعتبر والتنقیح وظاهر
لف وکره والمنتهی والاجماع علیه للاصل وعدم دلیل علی اشتراط التعیین فی مثل المقام فانه لم یثبت الا وجوب صوم هذا الشهر وقد یتحقق و
یلوح الی ذلک قوله ع فی روایة الزهری لان الفرض انما وقع علی الیوم بعینه وان زدنا علیه نقول بشرط ان لا یکون الصوم صوما اخر وهو ایض متحقق
لاستحالة وقوع صوم اخر فیه ولان اعتباره انما کان لدفع اشتراک الفعل حتی یطابق احد الامرین معینا ویتحقق الصحة ولا اشتراک هنا فیکون
الوقت کالممیز الخارجی الموجب لانطباق الفعل علی واحد معین وفی خیره حکایة الخلاف عن نادر فاعتبر تعیین السبب لتوقف الامتثال علی
الاتیان بالفعل المامور به من جهة انه مامور به للسبب الذی امر به وفیه منع التوقف علی الجزء الاخیر هذا والتحقیق ان یقال ان علی ما هو التحقیق فی
امر النیة من انها هی مجرد الداعی المخطور بالبال وکون شهر رمضان معروفا ووجوب صومه ضروریا لا یمکن فرض المسئلة الا بتعمد الخلاف علی
الله تع وعدم قصد صوم رمضان او بالذهول والغفلة عن الشهر او عن وجوب صومه والاول لا یمکن القول بصحته لانتفاء قصد التقرب معه
قطعا والثانی علی قسمین لانه اما یکون مع الالتفات والشعور الی صوم غیر رمضان وینوی ذلک الغیر او یکون مع الذهول عنه ایض والاول غیر
مفروض المسئلة الاتیة المتضمنة لحکم من نوی صوم رمضان فیه فبقی الثانی ولا شک انه فرض غیر محقق الوقوع او نادر جدا ومع ذلک فهو علی قسمین
لان الغفلة والذهول انما یکون من وجوب مطلق الصوم ایضا او یکون عن مجرد الشهر او وجوب صوم بخصوصه فعلی الاول ایض لا معنی لصحة الصوم لان
الصحة موافقة المامور به ولا امر بصوم رمضان لامتناع تکلیف الغافل ولا بصوم لذهوله عنه بل قصد التقرب ح ایض متصور غالبا ولکن لا یترتب
علیه فائدة بعد انتفاء التکلیف نعم یظهر الفائدة ح فی القضاء وتحقیقه ایض مشکل من حیث ان القضاء بامر جدید وشمول اوامر القضاء لمثل ذلک
الشخص الاتی بالصوم غیر معلوم ومن حیث ان صومه لعدم موافقته لامر لا یتصف بالصحة فیکون کغیر الصائم فیشمله ادلة القضاء وعلی الثانی یکون
صومه صحیحا ولا یضر قصد عدم التعیین لما ذکر اولا وشعوره لاصل وجوب الصوم یکفی للتکلیف فی الصحة ولو کان ذاهلا عن خصوصیة الشهر هذا
کله اذا لم یکن عدم تعیین السبب للجهل برؤیة الهلال واما معه فهو مسئلة اخری یاتی بیانها **والموضع الثانی** النذر المعین الاقوی فیه
ایض عدم اشتراط السبب وفاقا لجمل السید والحلی والمنتهی وعد وکره وشا والتبصرة وضه ولک لما مر بعینه من عدم الاشتراک والاصل فان بالنذر
فی یوم لم یثبت الا وجوب صوم هذا الیوم واما وجوب صوم بقصد انه منذور فلا وخلافا لجمل الشیخ وخلافه ومبسوطه ویح وفع ولف وس واللمعة
وروض لان الاصل وجوب تعیین المنوی وان لم یکن علی المکلف غیره اذا احتمل الزمان لغیره ولو بالنسبة الی غیره من المکلفین والانعال انما یقع علی الوجوه
المقصودة خولف فی شهر رمضان بالاجماع فیبقی الباقی ولصلاحیة الزمان بحسب الاصل له ولغیره فلا یجدی التعیین بالعرض ورد الاول بمنع الاصل
مع ان الوجه فی ترک العمل به فی شهر رمضان لیس الاجماع فقط بل عدم امکان وقوع غیره شرعا وحیث انه موجب لانطباق العقل علی الامر به وهو
ثابت فیما نحن فیه ایض فان قیل علی التحقیق فی امر النیة لا ینفک قصد السبب الا مع السهو والذهول عن النذر او الیوم ومع احدهما لا بد من قصد
سبب اخر لتحقق قصد القربة وح فیبطل الصوم لانه لا یمکن انطباقه علی المنذور لقصد غیره ولا علی الغیر لعدم صلاحیة الزمان قلنا مضافا الی ان
عدم صلاحیة الزمان لغیره مختص بما لا یتداخل معه ان الانطباق بالقصد انما هو اذا لم یکن مرجح اخر للانطباق بغیر المقصود والا فینطبق علیه بیان
ذلک انه اذا تعلق امران بصومین غیر متداخلین مثلا واتی المکلف بصوم من غیر تعیین بالقصد ولا ممیز خارجی نقول انه لا یوافق الامران
لعدم التداخل ولا واحدا غیر معین لعدم معقولیة البرائة عن واحد غیر معین من الامرین المختلفین اثارا وتوابع ولا واحدا معینا لبطلان
الترجیح بلا مرجح فیبطل العمل واما مع وجود مرجح کعدم صلاحیة الوقت الا لواحد فینطبق علیه قطعا فیکون صحیحا علی ان المامور به فی یوم النذر
وقد تحقق فیحصل الانطباق قطعا وقصد الزاید الغیر الممکن التحقق غیر مؤثر نعم لو کان المامور به الصوم المنذور بحیث یکون القید جزء له او
قید الجاء الاشکال وهو مم فان قیل الانطباق علیه انما یکون لو لم یعارضه قصد الاخر قلنا القصد انما یفید فی الانطباق مع الامکان واما
بدونه فلا یفید بل یتحقق قصد الزاید لغوا غیر مؤثر فی صحة ولا بطلان فان قیل لا شک ان الامتثال موقوف علی القصد فاذا لم یقصد
المکلف لطاعة ذلک الامر بل قصد اطاعة امر اخر غیر ممکن التحقق فی ذلک الیوم لم یتحقق امتثال اما الامر الاول فلعدم قصد امتثاله واما الثانی
فلاستحالة وقوعه اذا لم یتداخل مع الصوم المنذور قلنا الامتثال یتوقف علی قصد امتثال مطلق الامر الحاصل بقصد القربة ولا یتوقف علی
قصد امتثال کل امر بخصوصه فانه اذا امر المولی عبده باعطاء درهم لزید ودرهم لعمرو وهو اعطاء زید درهما بقصد اطاعة المولی ولکن یظن انه عمرو
یمتثل امر الاعطاء لزید قطعا ولا یکلف اعطاء الدرهم لزید ثانیا قطعا ثم التفصیل والتحقیق فی هذا الموضع ایض یعلم مما سبق فی الموضع الاول
الموضع الثالث غیر المذکورین مما یتعین وقته ولا یصلح الزمان لغیره کالاجارة المعینة والقضاء المضیق والحق فیه اشتراط تعیین السبب کما

في بيان كفاية قصد صوم شهر رمضان عن تعيين السبب

قصد

ليس الا الصوم الواقع

عن الشيخ وابن حمزه والفاضلين وفخر المحققين بل لم اجد فيه خلافا فيبطل الصوم لو لم يعين السبب فضلا لمن ذاهلا عن كونه بالنيابة او للقضا
مثلا او عن نية غير هذا الصوم ايضا واما معها فهو مسئلة اخرى ياتى وانما قلنا انه يبطل الصوم لعدم كون غير هذا الصوم المعين مقصودا فلا وجه لا يطاب
العقل بالامر بالغير واصالة عدم تحقق هذا المعين واستصحاب الاشتغال به والفرق بين ذلك وبين المذكورين ان الثابت شرعا فيهما ليس الا وجوب
الاتيان بالصوم وكونه فى اليوم المعين اى ظرفيته له وقد تحقق الامران والاصل عدم الاشتغال بغيره بخلاف ذلك فان المستاجر لم يرد من الاجير
صوم الايام المعينة مط ولم يستاجره للصوم مط ولو كان كذلك لقلنا بعدم اشتراط تعين السبب بل استاجره للصوم عن شخص معين فالثابت شرعا هو
ثلثة الصوم والنيابة عن الغير وكونه فى ايام معينة ولا يحصل الثانى الا بالقصد فيكون شرطا وكذا القضا المضيق فانه لا دليل شرعيا على وجوب القضاء
بالاطلاق فى ايام يضيق القضاء حتى يبرء الذمة بالاتيان به ويجرى الاصل فى الزايد بل الثابت شرعا هو وجوب الصوم قضاء فيها ووقع امر
الشارع بالقضاء بمثل قوله اقض او تقضى او صم قضاء ولا يعلم صيرورته قضاء الا بقصده فان قيل كما ان اليوم المعين فى شهر رمضان والنذر المعين
ظرف للصوم كذلك القضاء والنيابة وصف له فما الفرق فى لزوم تعيين ذلك فى النية دونه قلنا لان الفرق ان المط حصول ذلك الظرف والوصف
والاول حاصل فى الخارج من غير احتياج الى النية بخلاف الثانى فانه لا تحقق له الا بالقصد وعلى هذا فللف ان تجعل مناط ما يجب تعيينه بالقصد
ما لا يجب قيد المامور به الذى لا وجود له الا بالقصد وماله وجود فى نفسه فيما كان من الاول يجب قصده وما كان من الثانى لا يجب ومما ذكرنا
علم المناط والضابط فيما يعتبر فيه قصد التعيين وما لا يعتبر فيه **الموضع الرابع** ما تعلق بذمة المكلف غير صوم واحد واجبا او ندبا
لا يعتبر فيه ايض نية التعيين وقصد السبب الا اذا كان السبب قيد المامور به وجزء له ولم يتعين الا بالقصد كما مر فى الموضع السابق **الموضع
الخامس** ما تعدد وجوه الصوم ولكن امكن تداخلها ولا يعتبر فيه التعيين بل يكفى قصد الصوم مطلقا عن الجميع لما اثبتنا من اصالة تداخل الا[سباب]
بل يكفى قصد واحد معين عن الجميع ايض لما اثبتنا فى موضعه من التداخل القهرى فيما يمكن فيه التداخل واصالة عدم اشتراط التعيين الا اذا كان
احد المتداخلين او كلاهما مما كان قصد السبب جزء للمامور به فيه فيجب قصده وعلى هذا فلو نذر صوم ايام البيض من كل شهر وصوم يوم قدوم مسافره
واتفق قدومه فى احد ايام البيض يكفى صوم واحد للامرين لاصالة التداخل ولا يشترط قصد التعيين للاصل فان الثابت ليس الا وجوب الصوم
فى هذا اليوم وقد تحقق غاية الامر انه يكون لوجوبه سببان وذلك لا يقتضى التعدد ولا قصد السبب وكذا لو نذر صوم يوم قدوم مسافره وقدم احد
ايام البيض فيكفى صوم لواجبه ومستحبه وهكذا فى اجتماع المندوبين **فرعان ا** عن الشهيد فى الحاق الندب المعين كايام البيض بشهر رمضان
فى عدم افتقاره الى التعيين المتعين هناك باصل الشرع بل عنه فى بعض تحقيقاته الحاق مطلق المندوب به لتعينه شرعا فى جميع الايام الا ما
استثنى واستحسنه جماعة كما قيل وينظر فيه لاجل **اقول** التعيين باصل الشرع انما يفيد فى التعيين لو امتنع وقوع غيره فيه وذلك مختص بالواجب
واما المندوب فليس كذلك فان ايام البيض لم يتعين للصوم المندوب فيها وكذلك مطلق الايام لمطلق المندوب بجواز وقوع غيرها فيها بل وقع
كثيرا فالانصراف اليهما موقوف على صارف والتحقيق ان التعيين الندبى غير مفيد فى ذلك بل ليس تعينا ندبيا ايض لان التعيين الندبى ان يكون
غيره فيه مرجوحا وليس كذلك بل اللازم فيه ايض الاناطة بما مر من عدم الاشتراك والتداخل وجزئية السبب فان لم يكن على المكلف غير الصوم
المندوب فى كل يوم الا ما استثنى يكفى مطلق نية الصوم وكذا اذا اجتمع صياما متداخلة مندوبة او مندوبة وواجبة يكفى نية المطلق اذا لم
يكن تعيين السبب جزء المامور به ويجب التعيين فى ذلك فلو كان عليه قضاء وكفارة ونيابة ومستحب ونوى مطلق الصوم تردد ابن هذه الا[مور]
بطل نعم لو كان ذاهلا عن الامور المذكورة ونوى الصوم فالظ صحته للمستحب لان قصده القربة لا يكون الا مع الالتفات اليه ... فرض امكان
تحقق الذهول عن الجميع فى قصد القربة فيبطل ولكنه فرض غير متحقق وكذا لو كان على احد صوم عن غيره مندوبا وكان يطلب منه ادراك الصوم عن والده
مثلا وقبل ذلك رجحانا او القضا مطلوبا لاخيه المؤمن او ما زاد قضاه صيام محتمل الفور او ظنونه قلنا باستحبابه لا ينصرف الى احدهما الا بقصد السبب
ويكفى نية مطلق الصوم فى ايام البيض عن صومها ولو كان عليه الصوم المستحب فى كل يوم التداخل وهكذا ثم انه قد يحصل من جميع ما ذكرنا انه اذا كان
المامور به متعددا غير متداخلة ولا متميزة بمميز خارجى وكانت مختلفة الاثار او كان له قيد مطلوب لا يحصل الا بالقصد يعتبر التعيين بالقصد
وما كان غير ذلك لا يعتبر فيه ذلك سواء فى ذلك الصوم وغيره من العبادات من الطهارات والصلوات وغيرها **باب** لما كان الاصل على
الاقوى تداخل الاسباب فالاصل فى انواع الصيام التداخل الا ما ثبت فيه العدم ومما ثبت فيه عدم التداخل صوم شهر رمضان والنيابة عن
الغير والقضا والنذر معينا او مطلقا والكفارة فانها لا يتداخل بعضها مع البعض اجماعا ويتداخل النذر المطلق والمعين مع صوم ايام البيض
ونحوه صوم دعاء الاستفتاح وهو مع القضاء ونحو ذلك **المسئلة الثانية** لو نوى فى شهر رمضان صوما غيره مع وجوب الصوم عليه فان
كان مع الجهل بالشهر فالظ عدم الخلاف فى الصحة والاجزاء عن رمضان كما ياتى فى صوم يوم الشك وان كان مع العلم بالشهر فلا يقع الصوم عن
المنوى اجماعا لعدم وقوع صوم غيره فيه كما ياتى وهل يقع عن رمضان او يبطل فيه قولان الاول للخلاف وط وجمل السيد والغنية والوسيلة و
المع ويح والثانى للحلى والشهيد والمفاتيح واستجوده فى لف ولا وفى ك مطلقا ونسب الى ظاهر على بن بابويه وظاهر الفاضل فى جملة من كتبه
وصاحب الكفاية تردد حجة الاول ان النية المشروطة حاصلة وهى نية القربة اذ التعيين غير لازم وما زاد لغو لا عبرة به فكان الصوم حاصلا

فى بيان انه اذا امكن التداخل فالاصل التداخل

فى بيان انه اذا نوى صوما غير رمضان فى شهر رمضان هل يصح ام لا

كتاب الصوم

بشرط ويجزى عنه ورد بان نية القربة بلا تعيين انما يكفى لو لم ينو ما ينافى هذا الصوم وفيه منع تاثير نية المنافى مع عدم امكان وقوعه نعم يرد عليه
ان حصول القربة مط م لان نية الغير مع العلم بالشهر اما يكون مع السهو عن وجوب صوم الشهر او الجهل به كان يريد السفر بعد الزوال او دخل
الوطن قبله وظن عدم صحة صومه للشهر او مع العلم به وتعمد الخلاف مع الله سبحانه وظاهر ان قصد القربة غير متصور فى الاخير حجة الثانى التنافى
بين نية صوم رمضان ونية غيره وبانه منهى عن نية غيره والنهى مفسد وبوجوب مطابقة النية للمنوى وبان لكل امرء ما نوى والاعمال
بالنيات ولم ينو رمضان فليس له ويرد على الاول ان التنافى مسلم ولكن لم لا يجوز ان يكفى فى صحة صيام رمضان نية الامساك مع التقرب ولا
يعتبر فيها نية خصوصية كونه صوم رمضان بل الامر كذلك كما مر وعلى الثانى اولا بان النهى مخصوص بصورة تعمد الخلاف لا غيره وثانيا بان النهى
متعلق ببعض اجزاء النية الخارجة عن حقيقة العبادة ونية القربة معا فلا يفسد شئ منهما وعلى الثالث بمنع وجوب المطابقة الكلية
والجزئية حاصلة وعلى الرابع بان لازمه كون الصوم المتقرب به له ولو وقع فى شهر رمضان يكفى عنه واما الزايد فلعدم امكانه لا يكون له
ومما ذكرنا يظهر ان الحق فى المسئلة التفصيل بالبطلان مع تعمد الخلاف والصحة فى غيره اما الاول فلانتفاء القربة المعتبرة قطعا واما الثانى
فلوقوع الصوم فى شهر رمضان اما وقوع الصوم فلانه امساك مع نية التقرب وقد حصل واما كونه فى شهر رمضان فظاهر والاصل
عدم اشتراط غيره حتى انتفاء نية الغير ايض وايضا الزايد المنوى لا يتحقق لعدم صلاحية الوقت واما عدم وقوع الصوم المتقرب به فلا وجه له وبعد
وقوعه وكونه فى شهر رمضان يكون كافيا عنه والى هذا التفصيل يلوح كلام ابن شهرآشوب فى متشابه القران فان قيل على ما هو التحقيق فى باب النية
لا يتحقق فرض المسئلة الا مع الخلاف مع الله سبحانه او الغفلة عن الشهر او وجوب صومه بالمرة وعلى التقديرين لا يتصور الصحة اما على الاول فظ
واما على الثانى فلان الصحة ليست الا موافقة المامور به وهى هنا غير ممكنة لان صوم غير رمضان غير ممكن الوقوع حتى يوافقه الفعل واما رمضان
فغير مامور به لامتناع تكليف الغافل قلنا يمكن ان يدفع الاشكال بوجوه احدها ان ما لا يمكن وقوعه فى شهر رمضان الصوم المقيد بكونه غير صوم
رمضان لا الصوم المطلق والذى اوجب الذهول رفع التكليف عنه ايض هو الصوم المقيد بكونه صوم رمضان لا المطلق فيقع مطلقه الحاصل فى ضمن
نية الغير بعد عدم تحقق الغير صحيحا ولو وقع فى شهر رمضان يكون كافيا عنه فان قيل المطلق لا يتحقق الا فى ضمن احد المقيدين قلنا ليس كذلك لان
للصوم افراد المقيد بهذا القيد وبذاك والصوم المطلق الا ترى انه يمكن قصد الصوم قربة الى الله من غير التفات الى انه من رمضان او من غيره ويكون
صحيحا لموافقته لمطلقات الامر بالصوم نعم مطلق الصوم الذى هو الجنس لا يكون الا مع احد الثلثة فان قيل تحقق الصوم المطلق بحسب الوقوع الخارجى غير
ممكن لانه اما فى رمضان او فى غيره وبحسب القصد موقوف على قصد الاطلاق او عدم قصد الغير وهما منتفيان هنا قلنا نمنع التوقف بل يتحقق بالغاء
قصد الغير وعدم امكان تحققه ايض فيقع الصوم صحيحا وقيده ملغيا وثانيها ان يق ان المراد براءة ذمة المكلف وهى حاصلة اما عن صوم رمضان فلانتفاء
الموجب لانتفاء التكليف واما عن قضائه فلانه بامر جديد وشموله وامره لمثل ذلك الشخص غير معلوم وثالثها انا لا نسلم عدم وقوع صوم غير رمضان
فيه مطلقا انما هو مع العلم بالشهر وبوجوب صومه اما مع الغفلة عنهما فلا كما ياتى فيكون المنوى صحيحا وكافيا مجزيا عن صوم رمضان للعلة المذكورة فى
رواية الزهرى كان المط من الاجزاء عدم العصيان وسقوط القضاء وهما محققان اذ لا اثم مع الغفلة والقضاء بامر جديد **فرع** لو نوى غير المنذور
فى النذر المعين فان كان مع الشعور باليوم والنذر فيه وكان قصد الغير مخالفة لله او الجهل بالمسئلة غير موجب للعذر فيبطل صومه لانتفاء القربة
وان كان مع الذهول او الجهل المعذر فالحق صحة الصوم الذى قصده لعدم المانع اذ ليس الا النذر وهو مع الغفلة المذكورة المانع عن التكليف به لا
يصلح للمانعية اذ يكون كيوم لا نذر فيه ودعوى الاجماع فى س على عدم تادى المنوى غير مسموعة ولذا احتمل فى ك التادى بل احتمله فى رمضان ايض
وهل يجب قضاء المنذور الحق لا اما ان كان المنوى ما يتداخل مع المنذور كالصوم المطلق او الشكر او ايام البيض فظ واما ان كان غيره كالقضاء و
النيابة فلان القضا فرع امر جديد وثبوت امر بالقضا مع تحقق الصوم الصحيح فى هذا اليوم غير معلوم ويومى اليه خبر الزهرى المتقدم ولو نوى
غير الواجب فى الواجب المعين غير النذر كالاجارة المعينة والقضاء المضيق يبطل مع الالتفات والعصيان ويصح المنوى مع الغفلة عن الواجب
لما مر ولا يصح عن الواجب لاشتراط قصده المنفى هنا **المسئلة الثالثة** لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان اجزء عن رمضان اذا ظهر
انه منه بلا خلاف مطلقا كما فى الرياض بل عن المسلمين كما عن ظاهر المع ولف وبالاجماع كما فى لك وك وغيرهما بل هو اجماع محقق وهو
الدليل عليه مضافا مع ما مر الى النصوص المستفيضة الدالة بين ما يصرح بالاجزاء مع الصوم من شعبان كموثقة سماعة وفيها انما يصام
يوم الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الانسان بالصيام فى يوم الشك وانما ينوى من الليلة انه يصوم من شعبان
فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله تعالى وبما قد وسع على عباده ورواية الزهرى الطويلة الواردة فى وجوه الصيام وفيها وصوم يوم الشك
امرنا به ونهينا عنه امرنا به ان نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه فى اليوم الذى يشك فيه الناس فقلت له جعلت فداك
فان لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوى ليلة الشك انه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه وان كان من
شعبان لم يضره فقلت وكيف يجزى صوم تطوع عن فريضة فقال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يعلم انه من شهر رمضان
ثم علم بعد ذلك لاجزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه وبين ما هو مطلق يدل على المط بالاطلاق كصحيحة الاعرج وروايتى النبال ومحمد بن

فى بيان انه اذا صام يوم الشك بنية شعبان اجزء عن رمضان

حكم وحسنة ابن وهب الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وفق له وقريب منها موثقة اخرى لسماعة
على نسخة الكافي والاستدلال بالاخيرتين انما هو مبني على حمل قوله من شهر رمضان متعلقا بقوله يشك للاخبار الدالة على عدم جواز صوم من شهر
رمضان واما صحيحة محمد في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال ع عليه قضاؤه وان كان كذلك وصحيحة هشام بن سالم في يوم
الشك من صامه قضاه وان كان كذلك فلا ينافيان ما مر لان الاولى مخصوصة بالصوم بنية رمضان والثانية وان كانت مطلقة الا انه يجب
تخصيصها بذلك لخصوصيات الاجزاء مع انه من شعبان فان قيل اختصاص الاولى انما هو اذا كان قوله من رمضان متعلقا بيصوم وهو غير معلوم
لاحتمال التعلق بقوله يشك بل هو اولى لقربه قلنا مع انه مع الاجمال والاحتمال المذكور لا يعلم المنافاة انه على الثاني يصير كالرواية الثانية مطلقة
لازم التخصيص كما خصصها بعض الرواة حيث انه ذكر بعد الرواية المذكورة يعني من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه وان كان يوما من
شهر رمضان لان السنة جاءت في صيامه على انه من شعبان ومن خالفها فان عليه القضا فان قيل ما معنى الفرد الخفي هنا مع انه لو لم يكن من رمضان لا قضا
ابدا قلنا لا يلزم ان يكون الفرد الاخفى القضا لو لم يكن من رمضان بل المراد خفاء هذا الحكم لو كان من رمضان بالنسبة الى الحكم بعد القضاء حيث انه يوم
صوم وقع فيه الصوم بنية فكان الاظهر عدم القضاء فقال ع عليه قضاؤه وان كان يوم رمضان وكان الاظهر مع وقوع الصوم فيه بنية عدم
القضاء ومن هذا يظهر وجه الشرطية لو كان التشبيه للنية وكان معنى قوله وان كان كذلك وان كانت النية انه من رمضان وعلى الصوم بنية رمضان
يحمل الاخبار الناهية عن صوم يوم الشك بقول مطلق لما ذكر او على التقية حيث ان تحريمه مذهب العامة كما يأتي **فروع** الاول الحق الشهيد بشهر
رمضان كل واجب معين فعل بنية الندب مع عدم العلم ونفى عنه الباس جملة ممن تاخر عنهما كالمدارك والذخيرة وتوقف فيه صاحب الوافي استنادا
الى ان الحاقه بالمذكور نوع قياس وهو غير جيد اذ الالحاق ليس للقياس بل للعلة المنصوصة في رواية الزهري ولان مع الجهل لا تكليف بالمعين
والقضا بامر جديد غير معلوم في مثل المورد الذي وقع فيه الصوم الصحيح ولكن هذا الكلام انما يتم في النذر المعين اما مثل الاجارة المعينة والقضا
المضيق فلا اذ لا حاجة فيهما الى امر جديد بل الاصل بقاء الموجر له والقضا في الذمة نعم مقتضى التعليل المنصوص الكفاية فيهما ايض ولكن مع ذلك
الاحوط عدم الاكتفاء في الموجر له والقضاء بذلك بل هو الاظهر ايض لامكان الخدش في دلالة الرواية لان المراد منها ان الغرض الذي هو الصوم
قد وقع على اليوم ولا واجب غيره والغرض فيهما ليس هو الصوم بغير قيد بل الصوم عن المنوب عنه وللقضاء ولم يقع ذلك في اليوم بعينه ومثل الصوم
بنية شعبان الصوم بنية ندب اخر او الندب مطلقا كما صرح به في س وضه وغيرهما لعدم القول بالفصل ولصحة صومه وعدم تكليفه بصوم رمضان
وعدم وجوب القضاء لما ذكر **الثاني** لو صام يوم الشك بنية رمضان لم يجزه عنه ولا عن شعبان على الاقوى وفاقا للصدوقين والسيد و
الشيخ في غير ف والحلبي والديلمي والقاضي والحلي وابن حمزة بل للاشهر كما صرح به جماعة وعزاه في ط الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع عليه للنهي المفسد
للعبادة ولو من جهة شرطها في المستفيضة المتقدمة بعضها ومنها رواية اخرى للزهري يوم الشك امرنا بصيامه ونهينا عنه امرنا ان يصومه الانسان على انه من
شعبان ونهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال ورواية سهل بن سعد وفيها وليس منا من افطر قبل الرؤية للرؤية ورواية الاعشى
نهى رسول الله ص عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق ويوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ورواية عبد الكريم لا تصم في السفر ولا العيدين
ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه وهو وان كان في اكثرها مطلقا الا انه يجب تقييده بما اذا كان بنية رمضان او لم يكن بنية شعبان لشهادة
موثقة سماعة وروايتي الزهري المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل الاجماع على جواز ما لم يكن بنية رمضان والتعبير في الموثقة وان كان بالجملة
الخبرية الا ان ما بعد الجملة صريح في انها للنهي وبما ذكر يجمع بين مطلقات النهي ومطلقات الجواز بحمل الاولى على ما كان بنية رمضان والثانية
على غيره ولا يرد ان النهي المطلق مذهب العامة فمع التعارض مع اخبار الجواز المطلق يجب حمل اخباره على التقية لانه انما هو اذا لم يكن شاهد من كلام
اهل العصمة وفتاوى عظماء الفرقة على جمع اخر مع ان الموثقة ورواية الزهري اخصان مطلقا من كل من المطلقين فيجب تقييدهما بهما كما هو القاعدة
الجمع عليها وهي على الحمل على التقية مقدمة ولا ان الروايتين ضعيفتان لان ضعف السند بعد اعتبار اصل الرواية غير مضر مع ان احديهما
موثقة وهي في نفسها كالصحيح حجة وكلتاهما معتضدتان مجبورتان بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية ويدل على المطلب ايض صحيحتا محمد وهشام المتقدمتين
الدالتين على وجوب القضاء مطلقا الواجب تخصيصهما بما اذا كان بنية رمضان او لم يكن بنية شعبان لا لاجل رجوع الجار في اوليهما الى قوله
يصوم ولا لتصريح ذيل الثانية بذلك ولا لانهما ان بقيتا على اطلاقهما يشمل ما وقع بنية شعبان ايض لكانتا متروكتا العمل بهما اجماعا وحمل الحديث
على ما يصح الاعتماد عليه اولى من ابطاله بالكلية حتى يرد الاول باحتمال رجوعه الى قوله يشك والثاني باحتمال كون تفسير الذيل لبعض الرواة
دون الامام ع ولا حجية فيه والثالث بعدم دليل على ان اولوية حمل الحديث على معنى يصح الاعتماد عليه من ابطاله تصلح لجعل ذلك المعنى
حجة في المسئلة مع ان الحمل على التقية ايض معنى يصلح للاعتماد بل لما ذكرناه غير مرة من تعارضهما مع الموثقة والروايتين وكون الثانية اخصين
مطلقا منهما فيجب تخصيصهما بهما كما انه بهما يجمع ايض بين الصحيحين وبين ما ظاهره نفي القضاء بقول مطلق كصحيحة الاعرج وما تعقبها من الاخبار
المتقدمة الاشارة اليها وقد حكى الخلاف في المسئلة عن القديمين فحكما بالاجزاء هنا ايض وهو ظ الشيخ في ف للمطلقات المذكورة بل خصوص حسنة
ابن وهب حيث ان فيها الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وفق له وموثقة سماعة الاخيرة حيث ان فيها

كتاب الصوم

قضاء من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه وللاجماع المحكي في ف ولانه في نفس الامر من رمضان وعدم معرفته لا يخرجه عن حقيقته
فيكون قد نوى الواقع فوجب ان يجزيه ويرد المطلقات بوجوب التخصيص بما ذكر والحسنة باحتمال تعلق قوله من رمضان بالفعل الثاني بل في
النسخ الصحيحة هكذا يشك فيه امن شهر رمضان فيكون صريحا في ذلك فيكون كالمطلقات والموثقة مع معارضتها بمثلها المتقدم وغيره ومرجوحيتها
بالاضمار وباختلاف نسخ يب وان كانت كما ذكر ولكن الشيخ رواها عن الكليني وعلى هذا فلا يبقى اعتماد عليها مع انه على نسخ يب ايض ليس نصا على انه صامه
بنية رمضان لاحتمال كون الغرض ح الامر المفعول اي صامه حال كونه من رمضان ودعوى الاجماع بعدم حجيتها سيما مع ظهور مخالفة الاكثر و
اختلاف نسخ ف حيث ان بعضها على ما حكي غير مشتمل لتلك الدعوى وان كان ما عندنا مشتملا عليها الا ان الظاهر منه اختصاص دعواه بصورة
حصول الظن كما نسبه اليه في التحرير صريحا وفي لف احتمالا والاخير باناطة التكاليف بالعلم دون نفس الامر مع انه اجتهاد في مقابلة النص ثم انه لا فرق في عدم
الاجزاء بين ما اذا لم يكن هناك امارة موجبة للظن بالهلال او كانت امارة غير ثابتة الحجية كعدل واحد او حساب النجوم ونحوهما للاطلاقات وعدم حجية
الظن ج لو نوى يوم الشك واجبا اخر غير رمضان كالقضاء او النذر او الكفارة او الاجارة فهو جائز كما صرح به جماعة منهم الفاضل والشهيدان
في س وضه للاصل وكونه زمانا ليس من رمضان شرعا فيصلح لايقاع صيام غيره فيه والاخبار الناهية عن صوم يوم الشك غير باقية على ظاهرها كما
مر نعم في رواية عبد الكريم اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه و
مقتضاها حرمة صوم النذر ولا وجه لردها فعليه الفتوى والى غيره من الواجبات يحتاج الى ثبوت الاجماع المركب وهو غير معلوم ثم لو ظهر انه من رمضان
اجزء عنه لما ذكره في س من كونه اولى بالاجزاء من نية الندب لمنع الاولوية بل للعلة المذكورة في رواية الزهري ولما مر من عدم التكليف بصوم رمضان شرعا
وعدم ثبوت القضاء في مثل المورد وهل يجزي عما نواه مقتضى القاعدة نعم وقيل لا لان في شهر رمضان لا يقع غير صومه وهو حسن ان ثبت الكلية حتى
في مقام لم يثبت الشهر حين الصوم والاحتياط في الاتيان بالمنوي ثانيا د لو تردد في نية يوم الشك بان نوى انه ان كان من شهر رمضان كان صائما
منه واجبا وان كان من شعبان كان صائما منه ندبا وهو انما يتصور من الجاهل بالحكم او الذاهل واما العالم الشاعر فلا محالة ينوي كونه من شعبان واعلم
انه لو كان من رمضان يجزيه عنه فالحق صحته واجزاؤه عن رمضان وفاقا للخلاف و ط وابن حمزة والعماني و لف و ضه وحكي عن ظ س و ن واليه ذهب المحقق
الاردبيلي والمحدث الكاشاني في الوافي وان كان تردد في مفاتيح اما الصحة فلوقوع الامساك المخصوص مع نية القربة لعدم منافاة الترديد لها وعدم اشتراط
نية الوجه واصالة عدم تاثير الترديد الزائد في البطلان كما لا يؤثر نية الوجه المخالف على الاقوى والقول بانه لا يلزم من الاكتفاء في صوم رمضان
بنية القربة الصحة مع ايقاعه على خلاف الوجه المامور به بل على الوجه المنهي عنه مردود بان البطلان مع الايقاع على خلاف الوجه يحتاج الى دليل
فان نية خلاف الوجه كيف يؤثر في البطلان على ما هو الحق من عدم كون قصد الوجه مامورا به واما كونه منهيا عنه فممنوع جدا اذ المسلم من المنهي عنه و
الثابت من الاخبار هو كونه من رمضان على طريق الجزم واما على الترديد فلا دليل على المنع منه اصلا والقول بان نية التعيين يسقط فيما علم انه من
رمضان لا فيما لم يعلم مردود بان لزوم نية التعيين فيما لم يعلم موقوف على الدليل عليه وليس ويدل على المطلوب ايض رواية النبال عن يوم الشك
فقال صمه فان يك من شعبان كان تطوعا وان يك من شهر رمضان فيوم وفقت له ووجه الدلالة ان مع ذلك القول من الامام لا يمكن الصوم الا
بنية انه ان كان من شعبان كان تطوعا وان كان من رمضان وفق للواجب فان القصد غير اختياري وما رواه المفيد في المقنعة عن ابي الصلت عن
الرضا ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص من صام يوم الشك فرارا بدينه فكانما صام الف يوم من ايام الاخرة فان صومه فرارا بدينه مشعر
بترديده وتجويزه الوجوب ويدل عليه ايض ما ورد من اطلاق الرخصة في مطلق الصيام وفي صيام يوم الشك خرج منه صيامه بنية رمضان بالاجماع
وبقي الباقي ومنه ما كان بنية الترديد والقول بانه لم يرد اذن صريح في نية الترديد ايض مردود بكفاية الاطلاق فيه واما الاجزاء عن رمضان
فلما مر من العلة المنصوصة وعدم التكليف بصوم رمضان وعدم دليل على القضاء وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة لا فائدة في ذكرها خلافا للنهاية
الشيخ بل ما في كتبه كما قيل والسرائر والمعتبر وفع وعد وكره وشا والتلخيص و لك بل نسب الى اكثر المتاخرين لان صوم هذا اليوم انما يقع على وجه الندب
على ما يقتضيه الحصر الوارد في النص فيفعله على خلاف ذلك لا يتحقق الامتثال ولان صومه على غير الندب تشريع محرم فيكون باطلا ولاشتراط
الجزم في النية حيث يمكن وهو هنا كذلك ولعل الى هذا الدليل اشار الصدوق في الفقيه بقوله لانه لا يقبل شيء من الفرائض الا باليقين و
يرد على الاول منع شرعية وقوعه على وجه الندب خاصة بل يقع على الترديد ايض والحصر الذي ادعاه كانه اشارة الى ما في موثقة سماعة من
قوله انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من رمضان وقوله فيها وانما ينوي من الليلة انه يصومه من شعبان والى ما في رواية الزهري من قوله
امرنا ان يصومه الانسان انه من شعبان ولا يخفى ان الاولين لا يدلان على رجحان الصوم من شعبان دون الحصر وافادة انما للحصر في مثل المورد
مم كما بين في الاصول مع انه على فرض الافادة لا يفيد الا حصر الافضل في ذلك لان من الجملة الخبرية لا يمكن اثبات الازيد يعني انما ينحصر الراجح من
الافراد في صوم يوم الشك في ذلك والثالث لا وجه للحصر فيه اصلا واما لفظ الامر فيه فهو بمعنى المندوب اليه قطعا ضرورة عدم وجوب
الصوم من شعبان هذا ان اريد من وقوعه على وجه الندب انه ينوي فيه الندب ويختص الصحيح منه فيه وان اريد انه ليس الا مندوبا فهو م ولكن
وجوب تعيين ذلك في القصد وتاثير الزائد في البطلان مم وعلى الثاني ان التشريع لو كان فانما هو في امر خارج ليس شرطا للفعل ولا شطره

وهو الزايد على قصد القربة واما نفس الفعل فليس تشريعا مع ان في كون الزايد بعد استفادة من الروايتين المذكورتين تشريعا ايض نظر وعلى
الثالث ان التردد ليس في النية المطلوبة لانها هو القصد الى الفعل مع القربة والتردد فيه انما يكون بالتردد في الفعل والترك والقرب وعدمه
وظاهر انه ليس كذلك وانما هو في الوجه وهو مما لا دليل على اعتباره هنا وعلى تقدير اعتباره غاية او صفة امر اخر خارج عن النية والمنوي فلا يقدح
التردد فيه والحاصل ان اشتراط الجزم في مثل ذلك لا دليل عليه واما قول الصدوق وكونه اشارة الى ذلك تم ولذا لم يسند اليه هذا القول وان كان
ظاهر كلامه معها له فانه قال بعد اخراجه صوم يوم الشك ان صامه من شعبان ومن صامه وهو شاك فيه فعليه قضاؤه وان كان من شهر رمضان لانه
لا يقبل شيء من الفرايض الا باليقين قيل المراد انه من صامه بنية رمضان مع انه يشك فيه فعليه القضاء لانه فعل امرا لا يقين له فيه بخلاف
من صامه بنية التردد لانه فيه على يقين من امره لعلمه بكونه كذلك واقعا وانما هو شاك في اليوم فتدبر ولو صامه بنية الندب ثم ظهر قبل الغروب
انه من رمضان يعدل الى انه من رمضان بمعنى انه يجب عليه اتمام الصيام ويعتقد انه من رمضان ولم يتصور فساد الصوم او كونه من شعبان بعد
ثبوت الهلال قبل النهار فيما قيل من ان هذه المسئلة مما لا وجه لذكرها اذ بعد العلم بالشهر في اثناء النهار للمكلف يحصل هذه النية ليس يحتاج نعم
يحصل ذلك بعد العلم المذكور والعلم بهذه المسئلة ثم لو لم يعلم المسئلة فهل يكون اثما مع تقصيره في الاخذ بمعنى ان قصد فهذا الوجه واجب ام
لا الظاهر لا لعدم دليل على وجوب تعيين الوجه ولذا قلنا بصحة الصوم من رمضان لو نوى الغير فيه ايض مع العلم بالشهر كما مر ولو صامه بنية رمضان ثم
ظهر كونه منه في اثناء النهار يكون صومه فاسدا لان ما بعضه فاسد يفسد كله ولو اصبح في يوم الشك بنية الافطار ثم ظهر كونه من رمضان
جدد نية الوجوب ما لم تزل الشمس واجزء اذا لم يكن افسد صومه لما ياتي في مسئلة تجديد النية الى الزوال وبقاء وقتها اليه ولو كان بعد الزوال لم يكن له
صوم وقضاه وامسك بقية اليوم من المفطرات وجوبا اما عدم كون الصوم له فلفوات وقت نيته كما ياتي واما القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك
فلما ياتي ايض من تحريم تناول المفطرات في الشهر بغير شيء من الاعذار المنصوصة وكذا وجوب الامساك عليه لو ظهر كونه من الشهر بعد ان تناول المفطر
ثم انه لا يبقى ما اخلاصه المراد بيوم الشك في هذه الاخبار ليس هو مطلق الثلثين من شعبان بل انما هو اذا حصل الشك في كونه من شعبان او رمضان
من جهة اختلاف في هلال شعبان او رمضان او مانع من الرؤية وبالجملة ما اوجب الشك وهذا هو الذي وردنا انه ان ظهر من رمضان فيوم وفق له واما
لو كان هلال شعبان معلوما يقينا ولم يدع احد الرؤية ليلة الثلثين منه ولم يكن مانع من الرؤية فاليوم من شعبان قطعا وليس بيوم شك انتهى
اقول الامر وان كان كذلك لتعليق الحكم في الاخبار ظاهرا على يوم الشك وهو لا يكون الا مع شبهة وورد في روايتي هرون بن خارجة والربيع بن
ولاد الامر بالصوم في يوم الثلثين مع الغيم والنهي عنه مع الصحو ومع ذلك صرح في رواية معمر وفيها قلت جاء عن ابي عبد الله ع في الذي يشك فيه انه
قال يوم وفق له قال ع اليس يدرون انما ذلك اذا كان لا يعلم اهو من شعبان ام هو من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق
له فاما وليس علة ولا شبهة فلا ولكن لا يترتب على ذلك التحقيق فايدة لانها اما في مرجوحية الصوم مع عدم المانع وعدمها معه او في الاجزاء عن
رمضان لو صامه بانه من رمضان وعدمه ولا يقول به احد من الاصحاب فيما اعرف الا ما حكي عن المفيد بمرجوحية صومه ولا بعدم الاجزاء ان امكن مع
الصحو اتفاق ثبوت الهلال في بلد اخر ومع ذلك يدل على الاجزاء العلة المنصوصة والدليل العقلي المتقدمين وان لم يمكن ذلك فعدم الفايدة اظهر

المسئلة الرابعة الاصل في النية ان يكون مقارنة لاول جزء من العمل بحيث لا يتاخر عنه ولا يتقدم اذ لو تاخر عنه لكان يقع جزء منه بلا
نية ولا قصد قربة فلا يكون عبادة وما لا يكون جزء عبادة لا يكون كله كذلك ولا يقاس النية بالمميزات الخارجية المعينة للفعل المشترك التي اكتفينا
بحصولها في اثناء الفعل كما ذكرنا في بحث الوضوء والصلوة لان المط منها مجرد دفع الاشتراك الحاصل بذلك عرفا فان عروض مميزات صلوة الايات
بعد قرائة الحمد يرفع اشتراك العمل بخلاف النية فان المقصود الاعظم منها الذي هو التقرب لا يفيد لما تقدم عليها ولا يجعله متقربا الى الله فلا يجوز
تاخيرها عنه وكذا التقديم الغير المستمر الى الجزء الاول فعلا او حكما واما المستمرة حكما فهي كالمقارنة كما بيناها في بحث الوضوء فالحاصل انه يجب
مقارنة النية الفعلية او الحكمية لاول جزء من العمل ولا يجوز التاخير مطلقا ولا التقديم بدون الاستمرار الحكمي ولا يجب التقديم مطلقا للاصل هذا
هو الاصل في النية وقد تخلف الاصل في الصيام في مواضع ياتي ذكرها في المسائل الاتية بالدليل فقد يوجب التقديم وقد يجوز التاخير وليس المعنى في
صورة التاخير ان معه يكون مجموع اليوم متقربا فيه الى الله بل المعنى ان مجموع اليوم الذي بعضه يشتمل على نية القربة قايم مقام الذي يشتمل جميعه عليها
بالدليل الشرعي ثم ان مقتضى الاصل المذكور مضافا الى النبويين المشهورين احدهما لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل والاخر من لم يجمع الصيام قبل
الفجر فلا صيام له ان يكون وقت الصيام الليل حتما حيث ان مقتضاه وجوب العلم بمقارنتها لطلوع الفجر الذي هو اول اليوم وهو لم يحصل عادة
الا بايقاعها قبل الطلوع لان الطلوع لا يعلم الا بعد وقوعه فلا يحصل العلم بمقارنة النية له الا بتقدمها عليه فيكون التقديم واجبا قبل الامر
وان كان كذلك لكن نفرض المسئلة على تقدير وقوع المقارنة الحقيقية بدون التقديم فان غاية ما لزم عدم تمكن المكلف من ايقاع المقارنة
بالاختيار وهو لا ينفي الاتفاق فنفرض المسئلة على تقديره فلا يكون التقديم واجبا وايض نمنع اشتراط المقارنة المذكورة في النية مطلقا بل
النية للفعل المستغرق للزمان يكون بعد تحققه لا قبله كما صرح به بعضهم في نية الوقوف بعرفه وجعلها مقارنة لما بعد الزوال وايض لو شرط
المقارنة لم يؤثر النية المتاخرة في الجزء المتقدم وهي مؤثرة في الصوم بان من نسي النية فجددها في النهار مع صومه وتجب عن الاول بان

في بيان انه لو اصبح يوم الشك بنية الافطار ثم ظهر كونه من رمضان جدد نية الوجوب ما لم تزل الشمس

في بيان ان الاصل في النية اشتراط مقارنتها لاول جزء من العمل

كتاب الصوم

بامكان الوقوف والاتفاق غير مفيد لوجوب اداء التكليف مع ان المكلف به هو تحصيل العلم وهو غير ممكن عادة وبناء التكاليف على الاحوال العادية
المتعارفة ولذا يحكمون بوجوب غسل جزء من الراس في غسل الوجه للوضوء من باب المقدمة مع امكان اتفاق البدءة باعلى الوجه الحقيقي وعن الثاني
بان انتفاء المقارنة المذكورة موجب لخلو اول جزء من النية فلا يكون من العبادة المطلوبة واما ما كان كذلك فابتداء وقته حقيقة ما بعد الان المشتمل
على النية والزمان فيه هو الزمان العرفي لا الحقيقي فوقت الوقوف من اول الزوال العرفي لا الحقيقي وذلك لا يمكن في الصوم للاجماع على ان وقته تمام اليوم
حقيقة وعن الثالث بان تاثير النية في الجزء المتقدم على خلاف الاصل كما عرف فلا بد من الاقتصار فيه على ما ثبت فيه من الناسي وذوي الاعذار كما ياتي ثم
مرادنا هنا بيان الاصل في وقت النية وقد ظهر بذلك الجمع بين قول من ظاهره او صريحه تحتم ايقاعها ليلا كالعماني والمفيد وفخ والمفاتيح وقول من
قال بجواز التاخير الى طلوع الفجر بحيث يتقارنان كاخرين بحمل قول الاولين على الوجوب الشرعي وقول الاخرين على الاصل وصرح بذلك في المن قال بعد
تجويز المقارنة للطلوع والاستدلال للمخالف بالنبويين والجواب انه لما تعذر ايقاع العزم مع الطلوع لعدم ضبطه لم يكلف الرسول به وبعده لا يجوز
فوجب القبلية لذلك لانها في الاصل واجبة قبل الفجر ونحوه في كره **فائدة** قد بينا ان النية المشروطة مقارنتها للعمل اعم من الفعلية التي هي عبارة
عن حضور العزم على الفعل متقربا في البال ملتفتا اليه ومن الحكمية التي هي عبارة عن حضور العزم المذكور في وقت وعدم قصد الترك ولا التردد
ولا نسيان العزم بعده الى ان يشتغل بالعمل بحيث يكون العزم مودعا في خزينة الخيال وان لم يكن ملتفتا اليه اصلا وذلك غير النسيان الا ترى انه لا يقال
لكل احد انه نسي اسمه واسم ابيه وولده مع انه غير ملتفت اليها في اكثر الاحوال نعم يكون بحيث لو التفت الى العمل لوجد العزم عليه باقيا في نفسه وقد
ذكرنا فيما سبق انه لا دليل على اشتراط مقارنة الازيد من ذلك اصلا وان اعتبار الفعلية في وقت من الاوقات لتوقف حصول الحكمية عليها وانه لا
يشترط في الحكمية التي هي الفعلية المستمرة عدم الاتيان بما ينافي العمل حين فعله ويبطله فان قاصد الصلوة عند الاذان والاقامة يكتفي بالنية الحكمية
ولو تكلم في اثناء الاذان والاقامة او انحرف عن القبلة نعم يشترط فيها عدم العزم على الترك ولا التردد بعد العزم الفعلي الاولي واذا عرفت ذلك
تعلم ان المراد بتحتم ايقاعها ليلا انه يجب تحقق احد النيتين من الفعلية والحكمية في الجزء الاخير من الليل والجزء الاول او النهار السابق او
الايام السابقة او قبل رؤية الهلال فان بعد تحققها في وقت من الاوقات والبقاء على حكمها الى وقت العمل يتحقق النية المعتبرة والبقاء على حكمها
الى وقت العمل يتحقق النية المعتبرة والبقاء على حكمها يتحقق بعدم العزم على الترك ولا التردد وبقاء العزم في الخزينة الخيالية بحيث لو التفت اليها
لوجد العزم وان لم يكن بالفعل ملتفتا ومنه يعلم ايض سقوط كثير من الفروع التي ذكرها جمع من الاصحاب وانها مبنية على اشتراط مقارنة الفعلية او عدمه
او عدمه وتحقق الحكمية منها ما تردد فيه بعضهم من انه هل يشترط بعد النية الفعلية الاستمرار على حكم الصوم بعد الاتيان بمفطر الى الطلوع ام لا
فانه لا وجه لهذا الاشتراط اصلا ولا يؤثر هذه الافعال في غير زمان الصوم في بطلان النية الحكمية بل ولا الفعلية لو اعتبرناها فان حقيقتها حضور
العزم على الامساك غدا لا على الامساك الان ومنها انه هل يجب في كل ليلة من شهر رمضان نية نويها او يكفي فيه نية واحدة من اول الشهر فان المراد
ان كان الفعلية فلا دليل على اشتراطها في كل ليلة اصلا فان النية الحكمية لكل يوم يتحقق بحصول الفعلية للجميع في وقت واحد من غير طرو المزيل لها وكون
كل يوم عبادة مستقلة لا يقتضي تعدد الفعلية في ليلته ولذا يكفي الفعلية الواحدة لصلوة الظهر والعصر في الابتداء مع ان قصد كل يوم في اول
الامر في حكم الفعلية المتعددة وان كان المراد الحكمية فلا ريب في اشتراط تحققها لكل يوم في ليلته ولا يقبل الخلاف فيه ومنها انه هل يجوز تقديم نية
شهر رمضان على الهلال ام لا فان تقديم الفعلية جايز مع بقاء الحكمية وتقديم الحكمية بحيث يبقى بعد الهلال جايز قطعا الى غير ذلك من الفروع وكثير
منها مبني على ارادة الفعلية من النية المعتبرة في كل عبادة قطعا والغفلة عن الحكمية وارادة اعتبار الاولى قطعا وارادة اعتبار المقارنة ايض فوهموا انها
هي التي يعتبر مقارنتها ثم لما استشعر بعضهم بان كثيرا من اصحاب الائمة وعلماء الامة في بعض الموارد الشرعية كصوم الشهر لا يلتفت الى فعلية النية مضافا
الى عدم الالتفات اليها في افعالنا الحاصلة بالقصد والاختيار وراى ذلك تاما بل مجمعا عليه فشرع في ابداء الوجوه الضعيفة والتعليلات العليلة
للكفاية ومن لم يستشعر بذلك رد تلك الوجوه ومن تحقق ما ذكرناه في امر النية يسهل عليه الخروج من هذه الخلافات **المسئلة الخامسة**
لا يجوز تاخير النية عن الطلوع المستلزم لبقاء وجوب تقديمها عليه في صوم شهر رمضان ونحوها من الواجبات المعينة عمدا مع العلم بالشهر والمعين
ولو اخر عمدا يفوت عنه الصوم ونسب في ك في مسئلة من نوى الافطار ثم جدد في يوم من شهر رمضان الى المعروف من مذهب الاصحاب وفي ق ان
ظاهر كلام جملة منهم الاتفاق عليه للاصل المذكور والنبويين المتقدمين خلافا لظ الاسكافي على ما قيل والسيد وفخ فيجوز التاخير عنه الى الزوال و
صرح في خ بانعقاد الصوم لو دخل النهار بنية الافطار ثم جدد النية قبل الزوال ويمكن ان يستدل لهم باطلاق صحيحة الحلبي او عمومها الحاصل من ترك
الاستفصال قلت فان رجلا اراد ان يصوم ارتفاع النهار ايصوم قال نعم وكون السؤال في صدرها من غير الواجب المعين لا يوجب تخصيص الذيل
العام ايض وابن سنان من اصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له ان يفطر فله ان يفطر بينه وبين نصف النهار ثم يقضي ذلك اليوم فان بدا له ان يصوم بعد ما ارتفع
النهار فليصم فانه يحسب له من الساعة التي نوى فيها وابن سالم الرجل يصبح ولا ينوي الصوم فاذا تعالى النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى
الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى الا ان الثانية مخصوصة بغير الواجب المعين لان قوله من اصبح
هو يريد الصيام مخصوص به بقرينة تجويز الافطار والضمير في المجرور وقوله ثم بدا له ان يصوم راجع الى ذلك الشخص بل هنا وجهان لو ان موجبا للظهور

في بيان ان النية المعتبرة اعم من الفعلية والحكمية

في بيان عدم جواز تاخير النية عن الطلوع في رمضان ونحوه

الاخير تبين معافى غير الواجب المعين لانه المتبادر من قوله فان بدى له وقوله حتى له راى ولقوله يحسب له فالحساب من وقت النية يفيد انه ليس ما قبله
صوما وانما هو بعض صوم اى له ثواب ذلك وان لم يكن صوما شرعيا والحمل على مجرد نفى الثواب فيما تقدمه وان كان صوما صحيحا باطل اذ لا يخ الصوم
الصحيح من الثواب الا ان يقال ان المعنى ان ثواب مجموع صوم اليوم كثواب بعض اليوم من الذى نوى المجموع فلم يبق الا الاولى وهى وان كانت عامة
الا ان عمومها موهون جدا باختصاص صدرها وظهوره ارادة صوم فيمن يجوز له ارادة عدم الصوم ومع ذلك معارض بعموم النبويين المنجبر ضعفهما
فى المقام بالشهرة العظيمة بل قيل بالاجماع بحمل كلام من ذكر على غير العامد بالتباين فيرجع الى الاصل المذكور **السادسة** يمتد وقتها فى صوم شهر
رمضان والنذر المعين للناسى والجاهل بالشهر والتعيين بل مطلق المعذور الى الزوال فله النية ما لم يدخل الزوال واذا دخل فات الصوم وفاقا للاكثر
بل عليه الاجماع عن صريح الغن وظاهر المع والمن وكره بل هو اجماعى لعدم ظهور مخالف الا ما حكى عن العمانى فى البقاء الى الزوال والاسكافى فى الفوات
بعده ومخالفتهما فى الاجماع غير قادح مع انها كما قيل ايض غير معلومة بل عدمها فى الثانى من كلامه معلوم فهو الحجة المخرجة عن الاصل المتقدم فى
الاول المحتاج الى المخرج مضافا الى اطلاق صحيحة الحلبى المتقدمة الخالى عن معارضة النبويين فى المورد لضعفهما الخالى عن الجابر فيه والى الاية
بمؤيدات عديدة من نحو ما سياتى من ادلة ثبوت الحكم فى الصوم الغير المعين فيه اولى وحديث رفع عن امتى وما روى عنه ص ان ليلة
الشك اصبح الناس فجاء اعرابى اليه فشهد برؤية الهلال فامر مناديا ينادى من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك ونحو ما دل على انعقاد الصوم
من المسافر اذا زال العذر قبل الزوال بل يمكن جعل الاخير دليلا ايض على عدم القول بالفصل بل سابقه ايض لذلك مع جبر ضعفه بالعمل **واما**
الاوليان فجعلهما دليلين كما وقع لبعضهم غير سديد واما الثانى فلا حاجة فيه الى المخرج لموافقته الاصل وعدم شئ يصلح للمعارضة مع انه ايض كما
مر اجماعى **السابعة** يمتد وقتها فى قضاء رمضان والنذر المطلق ايض الى الزوال من غير فرق فى ذلك بين حالتى الاختيار والاضطرار فيجوز
تجديدها اليه وان تعمد الاخلال بالنية ليلا بغير الدنى فى الصوم قبل الزوال ولا يجوز بعده اما الاول فهو مما قطع به الاصحاب بل من عبارات بعضهم ما هى مشعرة
بدعوى الاجماع عليه ويدل له الثلث المتقدمة وصحيحة البجلى فى الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار فى صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان
ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه ويعتد به اذا لم يكن احدث شيئا والاخرى عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم
من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار فقال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان وموثقة الساباطى عن الرجل يكون
عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوى الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان
كان نوى الافطار فليفطر سئل وان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا ورواية صالح رجل جعل الله عليه صيام
شهر فيصبح وهو ينوى الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوى الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز ورواية عيسى فمن اصبح ولم ينو الصوم من الليل
فهو بالخيار الى ان يزول الشمس ان شاء صام وان شاء افطر واطلاقها يدل على ما اشرنا اليه من استواء حالتى الاختيار والاضطرار فى ذلك الحكم كما
هو ظاهر عبارات الاصحاب وصرح فى الشرح وغيرها وكثير منها وان اختص بالقضاء وبعضها بالنذر المطلق ولكن جملة منها يعمهما وغيرهما من
الواجبات كالاجارة والكفارة وغيرها وكذلك بعضها وان لم يشتمل على الامتداد الى الزوال ولكن تصريح جملة منها به كاف فى اثباته مضافا الى
الاجماع المركب لا يقال قوله فى صحيحة ابن سنان فانه يحسب له من الساعة التى نوى فيها يدل على فساد الصوم اذ الصوم لا يتبعض فى اليوم فيكون الحساب من
بعض اليوم كناية عن الفساد لنا مع ان اصل الدلالة لم تتم انه لو سلم فهى اعم مما كان قبل الزوال او بعده فيجب تخصيصه بالاخير لصحيحة ابن سالم التى هى اخص
مطلقا منها واما الثانى فهو الاظهر الاشهر بل ظاهر الانتصار اجماعنا عليه لصحيحة ابن سالم وموثقة الساباطى ورواية عيسى خلافا للمحكى عن الاسكافى
وغيره وقواه بعض مشايخنا المعاصرين لاطلاق بعض الاخبار المذكورة وظاهر صحيحة البجلى الثانية وصريح مرسلة البزنطى الرجل يكون عليه القضاء
من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز له ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم ويجاب عنها بالضعف لمخالفتها الشهرة القديمة والجديدة
ولذا حكم فى المن المرسلة بالشذوذ مضافا الى وجوب تقييد المطلقات وحمل لفظ العامة فى الصحيحة على البعض ولو مجازا الذلك ايض بل يحتمل كونها
ايض حيث من البعض الى الزوال الاكثر من الزوال الى الغروب ومعارضة المرسلة بما ذكر وجوب الرجوع الى الاصل المتقدم **الثامنة** يمتد وقتها
الى ان يبقى من النهار جزء يمكن الامساك فيه بعد النية فيجوز تجديدها ما بقى من النهار شئ بعد ان ينوى وفاقا للصدوق فى الفقيه والمقنع
والسيد والشيخ والاسكافى والحلى وابنى زهرة وحمزة والمن وس واستحسنه فى الروضة ومال اليه فى المع ولف ودن وقواه غير واحد من مشايخنا و
نسب الى اكثر القدماء بل مطلقا كما عن المن بل عن الانتصار والغن والسرائر الاجماع عليه وهو الحجة فيه لقاعدة التسامح فى ادلة السنن مع موثقة ابى بصير
عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم
ذلك اليوم ان شاء وصحيحة محمد بن قيس اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار
ان شاء صام وان شاء افطر خلافا للمحكى عن العمانى وظاهر فيه بل صريح فجعلوه مثل الواجب الغير المعين ونسبه جماعة الى المش لاطلاق صحيحة
هشام ورواية عيسى المتقدمتين بل قيل وموثقة الساباطى وهو غير صحيح لان السؤال فيها عن مريد القضاء ويرجع الضماير كلها اليه والجواب
بعد تضعيف الاولى بانها لا يدل الا على الحساب من وقت النية وهو غير صريح فى فساد الصوم والثانية بانها غير مروية عن امام فلعل الحكم عن

عيسى نفسه على انه على فرض الدلالة يكونان مطلقين بالنسبة الى الفرض والتطوع وموثقة ابى بصير خاصة يجب حمل العام عليها **التاسعة**
لا شك ان جواز تجديد النية فى النهار بعد تاخيرها عن الليل نسيانا او عمدا فى جميع ما ذكر انما هو اذا لم يتناول من المفطرات الاتية شيئا واما
معه فلا يجوز اجماعا ويدل عليه صحيحتا البجلى ومحمد بن قيس والنبوى المذكور فى الرواية السادسة وذيل رواية عيسى فان زالت الشمس ولم ياكل فليتم
الصوم الى الليل وهل يعتبر المبادرة الى نية الصوم بعد التذكر او ارادته فورا او لا يشترط بل يجوز النية ولو تردد بعد التذكر او الارادة او نوى عدم الصوم
ظاهر الاصحاب بل صريح ضه وغيره عدم الاعتبار فى غير الواجب ويدل عليه الاطلاقات المتقدمة مطلقا وصحيحة هشام فى الجملة وهى كان امير المؤمنين ع
يدخل الى اهله فيقول عندكم شئ والا صمت فان كان عندهم شئ اتوه به والا صام بل صريح منه كونه كذلك فى الواجب الغير المعين ايض وفيه نظر لاختصاص
الصحيحة بالمستحب وعدم حجية المطلقات فى غير الصوم النافلة كما ياتى وجهه واما الواجب المعين فصرح بعضهم بفورية المبادرة وثواب الصوم بتاخير النية عن
وقت التذكر بل لا يبعد كونه وفاقيا وهو الموافق للاصل المذكور ويدل عليه ما ياتى فى المسئلة الاتية من بطلان الصوم وفواته بنية الافطار او التردد
فى جزء من اليوم خرج النوافل بالاطلاقات المذكورة وصحيحة هشام فيبقى الباقى فان قيل المطلقات يشمل الواجب الغير المعين ايض قلنا نعم ولكن قوله فى صحيحة
البجلى اذا لم يكن احدث شيئا يوجب تقييدها فى الواجب الغير المعين صريحا وفى المعين بنحوى اجماع مركب فان نية الافطار او التردد ايضا احداث شئ
فان قيل ليس المراد بالشئ الاطلاق حتى يقتصر فى تقييده على القدر الثابت لايجابه خروج الاكثر بل المراد شئ خاص قلنا فيكون مجملا والعام المخصص
بالمجمل ليس بحجة فى موضع الاجمال فان قيل المراد الشئ المفسد للصوم قلنا سياتى ان ذلك ايض مفسد له فى موضع لا دليل على صحته معه **العاشرة**
لو نوى الافطار فى النهار فاما يكون قبل عقد نية الصوم او بعده والاول مضى حكمه باقسامه والثانى مما لا شك فى كونه حراما لكونه عزما على الحرام و
اتباعا للهوى وانما وقع الخلاف فى افساده للصوم وعدمه فعن الحلى ولف وشا وشرحه لفخر المحققين والايضاح ولك وحاشية على للشهيد الثانى وفى
س ون ويق فساده به وهو مختار السيد فى مسئلة الفيئة كما صرح به فى بعض رسائله وعن ط وف والسيد وفى يع وجملة من كتب الفاضل عدمه ونسبه
الى المشهور بين الاصحاب والحق هو الاول لان كل ما دل على اشتراط قصد القربة فى الصوم وبطلانه بدونه يدل عليه فى كل جزء منه ايض لان الصوم الامساك
فى تمام اليوم بقصد القربة وما لا قربة فى بعضه لا قربة فى تمامه ولا معنى لتحقق القربة مع قصد القطع احتج الاخرون بالاستصحاب وبان النواقض محصورة
وليست هذه النية منها وبان الصوم انما يفسد بما ينافى الصوم ولا منافاة بينه وبين عزيمة الاكل مثلا غايته منافاته لنية الصوم وهى غير مضرة بعد
عدم منافاتها لحكم النية بنية الافطار انما ينافى نية الصوم لا حكمها الثابت بالانعقاد لانها لا انضاد بينها وبين استمرار حكم النية كيف ولا ينافيه النوم
والغروب اجماعا وبان النية لا يجب تجديدها فى كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة وبان مرجع الخلاف فى المسئلة الى ان استمرار النية فى زمان الصوم
هل هو شرط ام لا والحق عدم اشتراطه للاصل الخالى عن المعارض وكذلك دليل الاستمرار مثل انما الاعمال بالنيات والعمل هنا لم يقع الا بنية وليس فى الخبر
ازيد من انه يجب وقوعه عن قصد ونية وهو كذلك واما انه يجب استمرار ذلك القصد فلا دلالة له فيه عليه ولصحيحة محمد ما يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب
اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس والجواب عن الاول ان الاستصحاب مدفوع بما مر مع انه يرد بانه هنا محل نظر وعن الثانى بمنع الحصر ما لا يدخل
فيه ذلك وعن الثالث بمنع منافاة نية الافطار لحكم النية فان حكمها هو كون المتوى مخزونا فى خزينة الخيال بحيث لو التفت وتذكر كان باقيا على قصده و
اعتبار فلذلك كان لصدق الامتثال امر عرفا ولا شك فى منافاة نية الافطار لذلك وعدم كونه ممتثلا فى ذلك الان ومنه يظهر فساد القياس على النوم والغروب
لانهما لا ينافيان بقاء المنوى فى خزينة الخيال كما مر مفصلا فيما سبق وعن الرابع بان عدم وجوب تجديد النية انما هو لاستمرار حكمها وذلك لا يوجب عدم
منافاة نية الافطار للنية او حكمها وعن الخامس بان المراد باستمرار النية ان كان استمرار النية الفعلية فعدم اشتراطه مسلم ولكن رجوع الخلاف اليه مم
وان كان استمرار الحكمية فرجوع الخلاف اليه مم ولكن عدم اشتراطه مم والاصل بما ذكرناه دليلا على اشتراط الحكمية فى موضعه مدفوع والمراد من الفعل
الواقع مع النية ان كان الامساك فى البعض السابق فهو مسلم ولكن لا يفيد واما ان كان فى البعض اللاحق او تمام اليوم فوقوعه بغير نية بل بعكسها وعن
السادس بانه عام يجب تخصيصه بما مر كما يخصص بغيره ايض **الحادية عشر** قال بعض المتاخرين فى شرحه على بس هل يجب على المكلف ان يعرف جميع
مفطرات الصوم ويقصد تركها اجمالا او تفصيلا حتى يصح منه الصوم او يكفيه معرفة البعض واتفاق عدم الاتيان بالثانى الى ان قال والظ ان المعتبر
هو قصد العبادة المخصوصة المتلقاة من الشارع بجملة شرايطها الشرعية بعد معرفة معظم التروك المعتبرة فيها مع عدم الاتيان بالثانى الى ان قال والظ
ان المعتبر هو قصد العبادة المخصوصة المتلقاة من الشارع بجملة شرايطها الشرعية بعد معرفة باقى المفسدات ولو على سبيل الاتفاق انتهى **اقول** ظاهره
كما هو الظ ايض انه لا خلاف فى عدم انعقاد صوم من لم يعرف شيئا من المفطرات وما يجب الامساك عنه اصلا ولم يقصد تركها وتركها اتفاقا لعدم
ورود نية القربة على شئ منها وورودها على معنى لفظ الصوم الذى لا يعرفه غير مفيد وانما الخلاف فى انه هل يجب معرفة الجميع وقصد تركه تفصيلا او
اجمالا او يكفى معرفة البعض واستظهر هو كفاية معرفة المعظم والتحقيق ان ما يجب الامساك عنه فى الصوم ان كان مما لا يبطل بالاتيان به الصوم كالارتماس
فلا يجب معرفته ولا قصده عند النية بل يكفى اتفاق تركه لعدم معلوميته كونه جزء حقيقة الصوم واما غيره مما يبطل الصوم بالاتيان به فلا فرق فيه
بين المعظم وغيره بل يجب معرفة الجميع وقصد تركه عند النية اجمالا او تفصيلا لان الصوم الذى يجب قصده والتقرب به عبارة عن هذه التروك
فلو لم ينو بواحد منها القربة لم يتحقق قصد القربة فى الصوم ولا يفيد كون الالفاظ اسامى للاعم لان ذلك لا يخرج باقى الاجزاء عن كونها مامورا بها

في بيان ما يحرم ارتكابه ويوجب القضاء والكفارة وهي امور الاول والثاني الاكل والشرب

الفصل الثاني في بيان الاشيا المخصوصة التي بانتفائها يتحقق الصوم ولا يجوز ارتكابه وهي على اقسام خمسة **القسم الاول** ما يحرم ارتكابه ويوجب القضاء والكفارة معًا اذا وقع في شهر رمضان دون غيره مما في افطاره قضاء او كفارة وهي امور سبعة **الامر الاول والثاني** الاكل والشرب للمعتاد وغيره اما حرمتهما فبالكتاب والسنة المتواترة والاجماع فيهما اما في الاول فظ واما في الثاني فلعمومات الكتاب والسنة في النهي عن الاكل والشرب والانصراف الى المعتاد لو سلم فانما هو في المطلق دون العام مع ان انصراف المطلق اليه ايض انما هو اذا كان الاعتياد وعدمه بحيث يكونان قرينتين على ارادة المعتاد وهو في المورد غير معلوم بل هنا كلام اخر وهو انه على فرض الانصراف فانما يفيد لو كان متعلق الحكم الماكول والمشروب واما الاكل والشرب فمقتضى الانصراف الى المعتاد خروج غير المعتاد من الاكل مثلا وهو ما كان من غير الفم بل من نحو الانف والعين او نفيه في الحلق لا من الماكول فح فيكون الكتاب والسنة شاملا لغير المعتاد ايض واما الاجماع فلعدم قدح مخالفة الاسكافي والسيد في شاذ من كتبه في الاجماع و لما صرح بالاجماع في غير المعتاد ايض جماعة منهم الناصريات والغنية والسرائر والمنتهى وغيرها مع ان مخالفة السيد ايض غير معلومة لانه انما حكم في بعض كتبه بعدم البطلان الحصاة ونحوها فيمكن ان يكون مخالفته في الازدراد دون غير المعتاد ولذا نسب الفاضل في المنتهى جعل البطلان بغير المعتاد مذهب جميع علمائنا ولم ينسب الخلاف فيه الا الى بعض العامة ونسب الخلاف في الازدراد الى السيد ومما يؤيد البطلان بتناول غير المعتاد المسلم هنا التحريم لحرمة ابطال الصوم الموجب لحرمة سببه بل يدل عليه ان المراد بالمعتاد ان كان معتاد غالب الناس لزم عدم فساد صوم طائفة اعتادوا اكل بعض الاشيا الغير المعتادة للاكثر كالجير والفارة وبعض النباتات بل لحم البغل والحمار وفساد ذلك ظاهر بل لا اظن ان يقول به المخالف وان كان معتاد كل مكلف بنفسه فيصير الفساد اظهر فلا يبطل الصوم بكل الخبز لقوم بل يلزم اختلاف المبطل باختلاف العادات والبلاد بل مقتضى قاعدة الانصراف الى المعتاد اعتبار معتاد زمان الشارع وبلده وح يتسع دايرة الاكل والشرب في الصوم بل اخراج المني ايض لو اجريت القاعدة فيه ايض استدل للمخالف بما مر من انصراف المطلق الى المعتاد وبنحو صحيحة محمد لا يضر الصايم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس والاخرى في الصايم يكتحل فقال لا باس به انه ليس بطعام يؤكل ورواية مسعدة عن الذباب يدخل في حلق الصايم قال ليس عليه قضاء انه ليس بطعام والجواب عن الاول ما سبق و عن البواقي بعدم الحجية بعمومها لمخالفتها الشهرة العظيمة بل الاجماع كما مر وعن الثاني بان غير المعتاد من المطعوم والمشروب ايض طعام وشراب وهو الجواب عن الثالث والرابع وعن الخامس بان الضمير المنصوب يمكن ان يكون راجعا الى الدخول في الحلق والطعام مصدر كما ذكره في القاموس وغيره فيكون المعنى ان دخول الذباب بغير الاختيار ليس اكلا لانه ما كان بالقصد والاختيار واما وجوب القضاء والكفارة بهما في المعتاد فلاجماع العلماء محكيا مستفيضا و محققا وفيه وفي غيره لحصول الفطر به عرفا فيدخل في عموم ما دل على ايجابهما كمرسلة من افطر في شهر رمضان متعمدا فعليه كفارة واحدة وقضاء يوم مكانه وفي مثله ورواية الهروي وفيها وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه ورواية المشرقي عن رجل افطر من شهر رمضان اياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل يوم الى غير ذلك من الاخبار الاتية المتضمنة لتفاصيل الكفارات **فروع** **أ** اختلفوا في حرمة ايصال الغبار الى الحلق وبطلان الصوم به مط كما في كلام جماعة منهم يع وفع والتلخيص والتبصرة او الغليظ منه كما في كلام جمع اخر بل الاكثر كما قيل جوازه فعن الشيخين والحلي والحلبي وفي يع وفع وطائفة من افاضل المتاخرين الاول ونسب الى المشهور بل عن الانتصار والسرائر والغنية والتنقيح وكره والتنقيح ونهج الحق الاجماع عليه وعن ظ الصدوق والسيد والديلمي والشيخ في المصباح الثاني حيث لم يذكروا البطلان به واليه ذهب جمع من متاخري المتاخرين منهم المفاتيح والحدائق وظ المعتبر وك الزبدة حجة الاولين رواية المروزي اذا تمضمض الصايم في شهر رمضان واستنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح والاخبار الناهية عن الاحتقان وجلوس المرأة في الماء والاكتحال والسعوط والاستياك بالرطب ونظائرها حجة الاخرين الاصل وموثقة عمرو بن سعيد عن الصايم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس وما دل على حصر المبطل في امور ليس ذلك منها ويجاب عن دليل الاولين اما عن الرواية فبالقطع الخالي عن الجابر وهو كون السائل موثوقا به اولا وبضعف السند ثانيا ولا يفيد الانجبار بالشهرة ونحوها لانها انما تجبر الرواية المسندة لا المقطوعة وبالمعارضة مع الموثقة الموجبة للرجوع الى الاصل ثالثا وبالاشتمال على ما لا قائل به رابعا واما عن الاخبار الاخيرة فبعدم ثبوت مدلولها بانفسها المعارضها مع اقوى منها كما ياتي فكيف يقاس عليها غيرها **اقول** اما جوابهم عن الاخبار الاخيرة فتام و اما عن الرواية فيمكن رد الاول بعدم انحصار الجابر للقطع في موثوقية السائل بل ذكر صاحب الاصل لها في طي الروايات قرينة على ان المسؤول عنه هو الامام وانما حصل القطع لتقطيع الروايات من اصل السائل ومنه يظهر حصول الجبر لضعف السند لو كان ضائرا بالشهرة والاجماعات المنقولة فيرد الثاني ايض والثالث بان التعارض بالعموم المطلق لاختصاص الرواية بالتعمد واعمية الموثقة والرابع بان خروج بعض الرواية عن الحجية لا يوجب خروج الباقي او بان ما لا قائل به هو اطلاق بعض الرواية فيجب تقييده ويصير كالعام المخصص حجة في الباقي كذا قيل وفيه ان المراد بالمطلق ان كان جميع اجزاء الرواية وبالتقييد اخراج بعضه فهذا ليس من باب الاطلاق والتقييد بل طرح بعض الرواية وان كان اطلاق بعض الاجزاء فيهما ما لا قائل بمقيده ايض كشم الرائحة الغليظة بل الاستنشاق والمضمضة لانه لا قائل بافطار فرد منهما الا ما دخول الماء في الحلق فهو ليس من افرادها بل هو امر خارج فلا يتم هذا الرد بل وكذا سابقه لان خروج جزء من الاخير عن الحجية لا يضر بالباقي اذا تعين خروجه وعلم ان المراد من الباقي وهنا ليس

كتاب الصوم

اذ كما يجوز طرح الجزء او يصرف فيه بتجوز او تقييد يجوز ان يتصرف في الحكم بقوله فعليه صوم وقوله فان ذلك مفطر بالصرف عن الظاهر فلا يتعين المراد من الرواية فيخرج عن الحجية بالمرة ومنه يظهر تمامية الجواب الاخير بل وكذا سابقه لان التعارض بالعموم المطلق انما كان لو كان قوله في الرواية بعد قوله غبار وليس كذلك فالتعارض بالمساواة والرجوع الى الاصل فالحق هو القول الاخير نعم لو كان الغبار بحيث يحس منه اجزاء ترابية مشاهدة حسا معلومة عيانا موسومة بالتراب عرفا ابتداء وبعد الاجتماع في اصول الاسنان وابتلعها يحكم بفساد الصوم ووجوب القضاء والكفارة لصدق اكل التراب لا لدخول الغبار **ب** لا يفسد الصوم بدخول الدخان في الحلق للاصل وصدر الموثقة المتقدمة عن الصايم يدخن بعود او بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه قال جائز لا باس به والاحوط الاجتناب عن شرب التتن لاستمرار طريقة الناس عليه واطلاق الشرب عند العرب عليه **ج** لا يفسد الصوم بمص الخاتم ومضغ الطعام للصبي وزق الطاير وذوق المرق ونحو ذلك مما لا يتعدى الى الحلق للاصل والاجماع والمعتبرة المستفيضة التي منها الصحاح والحسن المصرح به في الصحيح المتقدم ولا ينافيه صحيحة الاعرج عن الصايم يذوق الشيء ولا يبلعه فقال لا فلا يفيد ازيد من الكراهة مع انه يحتمل ان يكون معنى قوله لا اي لا باس اي لا يبلعه كما قيل وعن الشيخ حملها على من لا يكون له ضرورة الى ذلك وحمل اخبار الرخصة على حال الضرورة ولا شاهد له مع انه على فرض المعارضة يكون الترجيح على الاخبار المرخصة لوجوه عديدة ولو سبق في هذه الحالة شيء الى حلقه بلا اختيار لم يفسد به صومه كما صرح به جمع من الاصحاب للاصل وعدم التعمد ويومي اليه صحيحة الخياط اني اقبل بنتا صغيرة وانا صائم فيدخل في جوفي من ريقها فقال لا باس ليس عليك شيء وفرق في المنتهى بين ما كان المضغ ونحوه لغرض صحيح وما لم يكن كذلك فاوجب القضاء في الثاني ولا دليل عليه **د** الحق جواز مضغ العلك مع الكراهة وان تغير الريق بطعمه ما لم ينفصل منه اجزاء محسوسة وفاقا للاكثر كما عن المنتهى للاصل والحسن ورواية ابي بصير عن الصايم يمضغ العلك قال نعم ان شاء ورواية محمد اياك ان تمضغ علكا فاني مضغت العلك يوما وانا صائم فوجدت في نفسي منه شيئا فان في مضغ الامام تصريحا بالجواز وفي صدره دليل على الكراهة اما مطلقا او في الصوم خاصة ويدل عليه ايض صحيحة الحلبي الصايم يمضغ العلك قال لا خلافا للمحكي عن الاسكافي و النهاية لصحيحة الحلبي وفيه منع الدلالة على الحرمة مع انه على فرضها يتعين الحمل على الكراهة لما مر ولان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذي الطعم فيه لامتناع انتقال العرض وفيه ان سبب وجود الطعم لا ينحصر بتخلل الاجزاء او انتقال العرض لجواز حصول التكليف بسبب المجاورة مع انه لو سلم التخلل فالمبطل انما هو الاجزاء المحسوسة لا امثال ذلك هذا مع انه ليس الا اجتهادا في مقابلة النص **هـ** يفسد الصوم بابتلاع بقايا الغذاء المتخللة بين اسنانه في النهار عمدا سواء اخرجها من فمه او لا كما صرح به في ف وط ويع وغيرها لصدق الاكل وتناول المفطر عمدا وناقشه صاحب الحدائق فيه لعدم صدق الاكل وصحيحة ابن سنان عن الرجل الصايم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك والاول مدفوع بمنع عدم الصدق والثاني بالفرق بين الخارج بالقلس والداخل من الخارج في صدق الاكل وعدمه سيما مع ان الصيرورة على اللسان لا يستلزم الدخول في فضاء الفم اذ لعل المراد طرف اللسان المجاور للحلق مع انه لو صدق الاكل لو سلم الحكم في القلس فلا يجوز قياس غيره عليه هذا كله مع ان الصحيحة ليست صريحة في عدم الافطار اذ يحتمل المعنى لا يزدرده ح فانه يفطره ذلك فيكون قوله لا جوابا للسؤال ويفطره ذلك فيكون قوله لا جوابا للسؤال ويفطره حكما على حدة ولو دخل شيء منها في الحلق سهوا لم يفسد قطعا سواء ترك الخلال عمدا او سهوا ~~لم يفسد قطعا سواء ترك الخلال عمدا او سهوا~~ او لم يتركه والتفرقة بين تركه وعدمه ضعيف ولو وجد طعم الغذاء الباقي في الاسنان في الريق وابتلعه لا يفسد صومه كما يظهر وجهه فيما ذكرنا في مضغ العلك **و** لا يفسد الصوم بابتلاع الريق الذي في الفم بلا اشكال ولا خلاف فيه كما قيل للاصل وعدم صدق الاكل والشرب عرفا واستمرار عمل الناس طرا عليه ولو اخرجه من فمه ثم ارجعه وابتلعه فيفسد الصوم بل ظاهر بعضهم انه اجماعي لا لاجل حرمة ابتلاعه بعد خروجه عن الفم لمنعه بل لصدق الاكل ح عرفا فيقال اكل الريق فان الظاهر صدق الاكل بابتلاع كل ما يدخل الفم من الخارج ولو خرج من الداخل دون ما لم يدخل من الخارج اصلا وظاهر صاحب يق عدم البطلان به وعدم التفرقة بين ما كان في الفم وما خرج منه حاكيا عن المحقق الاردبيلي الميل اليه ايض وهو غير جيد لما ذكرنا **ز** في جواز ابتلاع النخامة وهي ما يخرج من الصدر او يسترسل من الدماغ كما يدل عليه بعض كلمات اهل اللغة دون الاول فقط كما يعطيه كلام بعض الفقهاء وبطلان الصوم به وعدمه قبل الانفصال عن الفم اقوال ثلاثة الاول عدم البطلان مط وذهب اليه في المع والمن وكره ولك وبعض اخر للاصل ورواية غياث لا باس بان يزدرد الصايم نخامته وعدم تسميته اكلا ولا شربا ومساواته للريق في عدم وصوله من الخارج وعدم انفكاك الصايم عنه الا نادرا وصحيحة ابن سنان المتقدمة المتضمنة لحكم القلس والثاني عدمه في الصدرية والبطلان في الدماغية الا ان يتعدى الى الحلق بعد الاسترسال وقبل الوصول الى الفم وهو ظاهر يع وشا ولعله لصدق الاكل عليه وعدم صدق النخامة المجوز ابتلاعها في الرواية لزعم اختصاصها بما يخرج من الصدر والثالث البطلان بابتلاعها بعد وصولها الى الفم حكي عن الشهيدين وهو الاحوط وان كان الاول الاظهر لما مر من الاصل واطلاق الخبر وعدم معلومية صدق الاكل ما لم ينفصل عن الفم **ح** الحق جواز المضمضة للصايم مع كراهة وفاقا للاكثر اما الجواز فللاصل ورواية حماد الصايم يتمضمض ويستنشق قال نعم لكن لا يبالغ ورواية يونس والافضل للصايم ان لا يتمضمض وهو دليل الكراهة ايض خلافا للمحكي عن الاستبصار والمن فقالا بالتحريم في غير الوضوء ولعله لرواية المروزي المتقدمة المتضمنة لوجوب الكفارة بامور منها المضمضة وهي مردودة بما مر من عدم وجوبها بعض ما فيها اجماعا فلا

كتاب الصوم

في بيان عدم كون الدخان مفسدا للصوم

في بيان ... ويوجب القضاء والكفارة ٤

في بيان جواز ابتلاع النخامة وعدمه

في الدماغية

في بيان الامر الثالث من الامور المحرمة ارتكابه وهو الجماع

من ارتكاب تجوز وبعد فتح بابه يتسع دايرته فلا يفسد ثم لو تمضمض ودخل الماء في حلقه فياتي حكمه **الثالث** الجماع في قبل المرءة انزل ام لم ينزل
وهو حرام على الصايم اجماعا كتابا ونصا وفتوى وموجب للقضا والكفارة بالاجماع والسنة المتواترة كصحيحة البجلي عن الرجل يعبث باهله في شهر
رمضان حتى يمنى قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع ورواية المفضل في رجل اتى امراته وهو صايم وهي صايمة فقال ان كان استكرهها فعليه
كفارتان وان كانت طاوعته فعليها كفارة وموثقة سماعة عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا و
صيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم ورواية الهروي المتقدمة الى غير ذلك ويدل كعمومات القضاء والكفارة بالافطار فان ذلك ايضا
افطار كما صرح به في الاخبار كالحاصر خمسة اشياء يفطر الصايم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله والائمة وقرب
منه في الرضوي وكذا في دبرها على المش بل على المعروف من مذهب الاصحاب كما في ك وعلى الظ من المذهب كما في ط وعلى مقتضى المذهب كما في ف وبلا خلاف
فيه كما فيه ايض وبالاجماع كما عنه ايض وعن الوسيلة للشهرة والاجماع المحكي واطلاق النهي عن المباشرة في الاية الكريمة خرج منه ما عدا الوطي في القبل
والدبر فيبقى الباقي ومتى ثبت التحريم كان مفسدا بالاجماع المركب ولاطلاق البطلان بالجماع في طائفة من الاخبار ولايجابه الجنابة المفسدة للصوم
ويرد على الاولين عدم الحجية وعلى الثاني بان جعل الاية من باب التخصيص يوجب خروج الاكثر وهو غير جايز فيجب حملها على المجاز وهو اما الوطي في
القبل او مطلق الجماع الغير المعلوم صدقه على وطي الدبر او غير المنصرف اليه لعدم كونه من الافراد الشايعة ومنه يظهر رد الثالث ايض وعلى الرابع بمنع
الملزوم اولا والملازمة ثانيا خلافا للمحكي عن ط حيث جعل البطلان احوط وان كان في كونه صريحا في الخلاف نظر لاحتمال ارادة الوجوب من الاحتياط في
كلمات القدماء نعم هو الظ من لف لان الاحتياط في كلامه ليس محمولا على الوجوب نعم يحتمل ارادة ط الاستحباب ايض فكلامه محتمل للخلاف وليس صريحا في وفاق
المش ككلام من اطلق الجماع بل الوطي ايض كالمقنعة والنهاية والناصريات والديلمي او مقيد بالفرج كالجملين والاقتصاد والمصباح ومختصره ومن ذلك يظهر
تطرق القدح في الاجماع المحقق في المسئلة ومعه فيجب الرجوع الى ساير الادلة والاصل مع عدم البطلان ويدل عليه مرسلة علي بن الحكم اذا اتى الرجل
المرءة في الدبر وهي صايمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل ومرفوعة احمد بن محمد في الرجل اتى المرءة في دبرها وهي صايمة قال لا ينقض صومها
وليس عليها غسل ولا فرق بين المفعول بها والفاعل بالاجماع المركب واما دبر الغلام بدون الانزال فالمشهور فيه ايض كما قيل الافساد بل عن ف الاجماع
عليه لذلك الاجماع المنقول وايجابه الجنابة ونحوي ما دل على الفساد بوطي المرءة المحللة واطلاق الاخبار بوجوب القضاء والكفارة على المجامع وفي الكل
نظر خلافا للمحتمل كل من ذكر وتردد فيه في المع ويع وضه وهو في موضعه بل الظ عدم الفساد للاصل وصحيحة محمد الحاصرة للمفطرات فيما ليس ذلك منها ومنه يظهر
قوة عدم الفساد بوطي البهيمة مطلقا من دون انزال وفاقا للمحتمل بعض من ذكر وصريح الحلي ويع وكره والمن ويره والتلخيص وامر الاحتياط واضح وهو مطلوب
جدا خصوصا في المقام

في بيان الامر الرابع من الامور المحرمة وهو الاستمناء

الرابع الاستمناء وهو طلب خروج المني مع خروجه بغير الجماع فلا يضر الطلب بدون الخروج ولا الخروج بدون الطلب او التسبب اجماعا
كما انه يبطل الصوم بجميع معه كالسلب كلف وعلى حرمته وفساد الصوم به الاجماع عن الانتصار والغنية والمع والمن وغيرها وكذا ادعى جماعة الاجماع على ايجابه
القضاء والكفارة وهو ايض كسابقه اجماع قطعا فهو الدليل على الاحكام الثلثة مضافا الى المعتبرة المستفيضة كصحيحة البجلي المتقدمة ومرسلة حفص
ابن سوقة في الرجل يلاعب اهله وجاريته في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وموثقة سماعة
عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا ورواية ابي بصير عن رجل وضع يده على شيء من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين
متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة والرضوي ولو ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان فادفق كان عليه عتق رقبة ويؤيده بل يدل صحيحة
محمد وزرارة هل يباشر الصايم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيحة الحلبي عن رجل يمس من
المرءة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان
قال ما لم يخف على نفسه فلا باس الى غير ذلك ووجوب الكفارة في تلك الاخبار يثبت الفساد والقضا بالاجماع المركب واختصاص الاكثر باستمناء خاص
غير ضاير لعدم القول بالفصل وفي حكم الطلب عمدا التسبب عمدا بمس المرءة بالملاعبة او الملامسة او التقبيل لمن يعتاد الانزال مع احدها او يكرر ذلك حتى
ينزل مع اعتياده بالتكرار وتعمد الانزال او لقصد الانزال عمدا فيكون بطلان صومه ووجوب القضاء والكفارة مجمعا عليه اجماعا كما عن الكتب الثلثة
وغيرها ويدل على الحكم اطلاق طائفة من الاخبار وكذا ان لم يكن معتادا به ولكن كرره قاصدا للانزال حتى يتفق لما ذكر وكذا في القضا والكفارة بل
لو لم يكن معتادا ولم يقصده ايض واتفق معه الانزال وفاقا للمش كما عن لف والمهذب بل المجمع عليه كما عن المع بل ف للاطلاقات المذكورة خلافا لبعض
المتاخرين فلم يوجب مع عدم التعمد بسبب الضعف غير الصحيح الاولى سندا او ضعفها دلالة لاحتمال كون لفظه حتى تعليلية وللمرسل المروي في المقنع لو
ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان فامنى لم يكن عليه شيء ويجاب بانجبار الضعف لو كان بما مر من الشهرة المحكية والاجماع المنقول مع ان منها الموثق
الذي هو في نفسه حجة ويضعف المرسل انه لا مرجح له بالنسبة الى معارضاته ثانيا لان القول بمضمونه مذهب فقهاء العامة كما عن الانتصار نعم الثابت
ح هو القضا والكفارة واما حرمة العمل فلا اذ لا وجه لها مع عدم الاعتياد ولا القصد وفي حصول الامناء بالنظر اقوال الافساد مطلقا حكي عن الشيخ في
ف والحلي والافساد ان كان الى من لا يحل له بشهوة وعدمه ان كان الى من يحل نسب الى المفيد وط والديلمي وابن حمزة والتحرير والافساد ان قصد به الانزال او كرر
النظر حتى ينزل من غيره وعدمه بدونهما استقربه في المن والافساد ان اعتاد الانزال عقيب النظر وعدمه بدونه اختاره في ك والظ اتحاد القولين الاخيرين

وكيف

في بيان الامر الخامس من الامور المحرمة وهو البقاء على الجنابة

وكيف كان فالحق انه يفسد بتعمد النظر مع اعتياد الانزال معه او مع قصده لصدق تعمد الانزال معه وهو موجب للفساد لظاهر الاجماع واشعار
بعض الاخبار المذكورة به ولا يفسد بدونه للاصل احتج لساير الاقوال بادلة بينة الوهن ومثل النظر والتخيل واستماع الصوت **الخامس** البقاء
على الجنابة عمدا حتى يطلع الفجر الثاني على الاظهر الاشهر في الحرمة والقضاء والكفارة بل بالاجماع كما عن الانتصار والسراير والغنية والوسيلة و
كره والمن بل بالاجماع المحقق لعدم قدح مخالفة الشاذ الاتي ذكره فيه وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة البزنطي عن الرجل اصاب من اهله في شهر
رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه ورواية المروزي اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولم
يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابرهيم بن عبد الحميد وفيها من اجنب في شهر رمضان فنام
حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوي الصحاح الموجبة للقضا في النومة الثانية او
الثالثة او الموجبة له مع نسيان الغسل ويؤيده المستفيضة المثبتة للقضاء او الكفارة بالجملة الخبرية خلافا في الثلثة للمحكي عن المقنع وللصدوق والمحقق
الاردبيلي والسيد الداماد في رسالته الرضاعية الا ان كلام الاول غير صريح في المخالفة لنقله فيه رواية بذلك وهو ليس صريحا في الافتاء بمضمونها وان
كان الغالب فيه على ما قيل انه يعمل بمضمون الاخبار وكذا الثاني فان ظاهره في ح شا الاشكال في المسئلة وان كان ظاهر كلامه نوع ميل اليه للاصل و
الايتين والمستفيضة من الاخبار والاول مدفوع بما مر والثاني بان غاية الايتين العموم المطلق بالنسبة الى ما مر فيجب تخصيصهما مضافا الى ضعف
دلالتهما اذ لا كلام في جواز المجامعة ما لم يحصل العلم بعدم وسعة الزمان للاغتسال قبل الفجر وحصول مثل ذلك العلم في غاية الندرة فانصراف المطلق
الى مثله مشكل جدا مع ان رجوع قيد حتى يتبين في احدى الايتين الى غير الجملة الاخيرة غير معلوم بل مقتضى الاصل العدم والثالث بعدم حجية الاخبار
المذكورة لمخالفتها الاجماع ولا اقل من الشهرة العظيمة القديمة والجديدة المخرجة للرواية عن الحجية سيما مع موافقتها للعامة في مقام المعارضة
لروايات اخر مثلها مخالفة لهم مضافا الى كون كثير من هذه الاخبار اعم مطلقا من الاخبار المتقدمة اما من جهة شمولها للعمد والنسيان او النومة الاولى والثانية
للنوم بقصد الاستيقاظ والاغتسال كصحيحتي العيص وصحيحة الحناط ورواية سليمان بن ابي زينبه ورواية اسمعيل بن عيسى الاولى عن رجل اجنب
في شهر رمضان في اول الليل واخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه والثانية عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ
ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس والثالثة عمن اجنب في اول الليل في شهر رمضان فينام حتى اصبح قال لا شيء عليه والرابعة عن رجل اجنب في
شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب بخطه الى ان قال ولا شيء عليه والخامسة سالت الرضا ع عن رجل اصابته جنابة في
رمضان فنام حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره ولا يفطر ولا يبالي الحديث وان امكن ان يعارض الموافقة للعامة بالموافقة لاطلاق الكتاب الذي
هو ايض من المرجحات المنصوصة ويمنع اذاعمية المطلق للاخبار الاخيرة والاخبار الاولة ايض ليست في التعمد صريحة ولا ظاهرا حتى يكون اخص مطلقا
بل الظاهر في الاكثر التعارض بالتساوي فالمناط في الرد هو الشذوذ المخرج عن الحجية مع ان احد صحيحتي العيص لا يدل الا على جواز النوم وبعضها مما
يلوح منه اثار التقية من جهة نسبة الحكاية الى عايشة وفي الثالث خاصة يحكى عن العماني والسيد في احد قوليه وبعض متاخري المتاخرين ومال
اليه في التحرير للاصل وصحيحة الحلبي في رجل احتلم في اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى يصبح قال يتم صومه ذلك ثم
اذا افطر شهر رمضان يستغفر ربه حيث انه نفى القضاء بالاستغفار ظاهر في عدم لزوم كفارة غيره والاصل مدفوع بما مر وضعفه غير ضاير لان ما
مر لم جابر بما مر والصحيحة غير دالة على انتفاء الكفارة لان الاستغفار ثابت معها ايض وقد يستدل له ايض بالاخبار المجوزة له وفساده ظاهر لا سيما
نفي القضاء ايض **فروع** الاول انما هو حكم صيام شهر رمضان حيث انه مورد الاخبار ومحل الاجماع ومثله في الفساد قضاؤه على الحق المش
بصحيحة ابن سنان كتب ابي الى ابي عبد الله وهو يقضي شهر رمضان اني اصبحت بالغسل واصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم اليوم و
صم غدا والنهي يدل على الفساد وقريبة منها صحيحة الاخرى وموثقة سماعة الواردة في النومة الاولى وفيها اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان قال
فليأكل يومه ذلك وليقض لانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور والمراد من اخر الحديث ان حرمة رمضان اوجب ذلك الحكم في قضائه ايض او المراد ان
القضاء ليس كصوم رمضان في وجوب الصوم والقضا معا وبخصوص هذه الاخبار يقيد اطلاق رواية ابن بكير عن رجل طلعت عليه الشمس وهو
جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى من النهار ما مضى قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار ولا ينافي الحكم قوله اذا افطر شهر
رمضان في صحيحة الحلبي المتقدمة لان المنافات انما هي اذا كان المعنى ان هذا الحكم انما هو اذا افطر شهر رمضان فينتفي عن غيره بمفهوم الشرط ولكن
المعنى انه يقضي اذا فرغ من صيام الشهر بلا منافاة على الاول ايض لان الحكم هو مجموع تمام الصوم والقضاء ولا شك انه مخصوص بصيام شهر
رمضان وكذا لا ينافيه اختصاص ساير النصوص مع كثرتها بصيام شهر رمضان لان الاختصاص فيها انما هو من جهة السؤال عنه واما غير الصوم من
الواجبات المعينة وغير المعينة والندب فليس كذلك فلا يفسد بالبقاء على الجنابة ولو عمدا على الاقوى وفاقا للدروس وجملة من المتاخرين
وعن المع الميل اليه ايض بل هو ظاهر من قيد الحكم برمضان كالشيخ في ف وابن زهرة وتردد في المن لنا الاصل الخالي عن المعارض مطلقا لاختصاص
اخبار الفساد بالصومين مضافا في التطوع الى رواية ابن بكير المتقدمة والى رواية الخثعمي عن التطوع وعن هذه الثلثة الايام اذا اجنبت من اول
الليل فاعلم اني قد اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الصبح اصومه او لا اصومه قال صم وموثقة ابن بكير عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح الصوم ذلك اليوم

نطوعا قال وليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار **ف** لا يبطل الصيام بالاحتلام نهارا في شهر رمضان ولا في غيره بلا خلاف للاصل و المستفيضة
من الاخبار ويجوز له النوم بعده للاصل وصحيحة العيص واما ما في بعض الروايات عن احتلام الصائم قال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينام
حتى يغتسل فمحمول على الكراهة بقرينة الصحيحة مع انه لا يفيد ازيد منها **ج** يجوز الجماع في ليلة الصيام حتى يبقى لطلوع الفجر مقدار الوقاع والغسل ومع تبين
ضيق الوقت لا يجوز ولو فعل فسد صومه ولو ظن ذلك ظانا سعة الوقت قالوا فان كان مع المراعاة لم يكن عليه شيء وان كان لا معها فعليه
القضاء ويأتي تحقيقه **السادس** الكذب على الله سبحانه او على رسوله او على احد من الائمة وهو محرم مفسد للصوم وموجب للقضاء على
الحق الموافق للشيخين والقاضي والحلبي ووالد الصدوق والانتصار والغنية والمنتهى وجملة من مشايخنا بل المشهور كما صرح به في ف وس ويظهر
من طبل للاجماع كما عن الانتصار والغنية للمستفيضة كرواية ابي بصير الكذب ينقض الوضوء ويفطر الصائم قال قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب
انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله والائمة والاخرى ان الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة يفطر الصائم والثالثة من كذب على الله وعلى رسوله
وهو صائم نقض صومه ووضوءه اذا تعمد وموثقة سماعة عن رجل كذب في رمضان قال قد افطر وعليه قضاؤه قال وما كذبه قال يكذب على الله
وعلى رسوله والاخرى عن رجل كذب في شهر رمضان قال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صائم يقضي صومه ووضوءه اذا تعمد والمروي في الخصال
خمسة اشياء يفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله والائمة والرضوي واتق في صومك خمسة اشياء
يفطرك الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله والائمة وبمفاده اخبار ايضا وضعف سند بعضها عندنا غير ضاير ولو
سلم فمنجبر من دعوى الاجماع والشهرة لجابر وللكفارة وفاقا للاكثر من ذكر ايضا للاخبار المذكورة المثبتة على الافطار به الموجب للكفارة بما مر
من العمومات المتقدمة في الامر الاول ودعوى تبادر الاكل والشرب من الافطار ممنوعة والمعنى اللغوي له صادق على كل ما يفسد الصوم خلافا في الجميع
للمحكي عن جمل السيد والحلي والعماني والمحقق والفاضل في اكثر كتبه واكثر المتأخرين للاصل والصحيحة الحاصرة للمفطرات في اشياء ليس ذلك منها
وضعف تلك الاخبار سندا وتضمن جملة منها على ما لا يقول به احد من نقض الوضوء به ايضا وبعض منها على ما هو خلاف المشهور من الافطار بالارتماس
ايضا والاصل مندفع بما مر والصحيحة مخصصة به والضعف في الجميع ممنوع ولو كان فمجبور والتضمن لما لا يقول به احد او لا يفتي به جماعة غير مخرج
لتتمة الخبر عن الحجية مع ان الحجة غير منحصرة فيما يتضمن ذلك بل فيما لا يتضمنه غناء عنه ويجوز حمل قوله وهو صائم في الموثقة الثانية على صحة صومه
فالمراد من الافطار فيها نقص كال الصوم وهو حمل بعيد بل المعنى تم صومه نعم لو كان الاحتجاج بقوله يقضي صومه ووضوءه فقط لما تم الدليل لان حمل
يقضي على مجاز متعين لمكان قوله ووضوءه وحذف فعل آخر للوضوء ليس باولى مما ذكر ومنه يظهر عدم تمامية الاستدلال بالرواية الثالثة ايضا
بل يظهر تطرق الخدش في الخصال والرضوي ايضا على القول بعدم كون الارتماس مبطلا ولكن مع ذلك كله لا يضر في المطلوب لكفاية البواقي فيه وفي الثانية
خاصة للناقض ومحتمل عدد ولعله للاصل وخلو النصوص منها سيما ما يتضمن منها الايجاب بها القضاء لو روده في مقام الحاجة والاصل يدفعه ما ذكر و
خلو النصوص عن ذكرها بالخصوص مع تضمنها لما يستلزمها غير ضاير وكون ما يتضمن القضاء في مقام الحاجة ثم **فروع ا** لا يختص الفساد بذلك في
شهر رمضان لاطلاق اكثر الروايات **ب** لا اختصاص للكذب عليهم بحكاية قول عنهم عليهم السلام كما قد يتوهم بل يشملها وحكاية الفعل والتقرير
ايضا لصدق الكذب عليهم **ج** لا فرق في ان حكاية فعل او قول يعلم عدم مطابقته للواقع كذب على الله وان كان مطابقا في الواقع لان المناط في موارد
التكاليف علم المكلف وكذا ما لا يظن مطابقته ولا عليها امارة اما لقيام عدم الصدور ومقام عدم الصدور الواقعي او لثبوت ارادة مثل ذلك ايضا من
الكذب على الله ولو تجوزا بالاجماع **د** لو ورى في النسبة كان يقول قال علي كذا واراد شخصا مسمى بعلي او كتب نفسه حديثا مجعولا في صحيفة وقال
رأيت منسوبا الى الامام كذا فالظاهر كونه كذبا على الامام لان المقصود ايهام الامام وكتاب الغير وكذا يفهمه السامع والقرينة قائمة فهو المستعمل
فيه حقيقة فيكون كذبا **ه** لو ذكر حديثا كاذبا ثم ظهر صدقه قبل القضاء فهل يسقط ام لا الظاهر لا لبطلان صومه اولا واستقرار القضاء في
ذمته **و** ان ظن قوله بامارة يعسر مثلها في العرف ومطلقا فالظاهر عدم كونه كذبا عليه سيما اذا كان الظن مما ثبت حجيته في مثل ذلك القول و
الاحوط عدم النسبة مطلقة بل نسبته الى تلك الامارة او الظن او نحوهما مما لا يستفاد منه القطع بالصدور **ز** الكذب عليهم اعم من ان يكون في
امر الدين او الدنيا كما عن المنتهى التصريح به لاطلاق الاخبار **ح** قيل الظاهر دخول الحكم والفتوى من غير من بلغ درجة الاجتهاد في هذا الكذب ان
لم يكن ذلك عنه بطريق النقل من مجتهد او اسناده الى الوقوع في خبر وهو كذلك لانه اما يكون كذبا صريحا او التزاما لدلالته على انه حكم الله سبحانه
وليس كذلك وقيل تفسير القرآن والحديث بما ليس ظاهرا او لا مدلولا عليه بقرينة او رواية من الكذب على الله وفيه تأمل الا ان ينسبه الى الله بقول
قال الله سبحانه كذا وكذا **ط** ما ينسب اليهم من الاقوال في شعار المراثي ونحوها مما نقطع بعدم صدوره عنهم فان كان مما يعلم انه من مبالغات
الشعر واغراقاته المتعارفة فيها المستحسنة فيها فالظاهر انه لا باس به وان لم يكن كذلك فيبطل به الصوم والاحوط الاجتناب عن الجميع **السابع**
القيء اختيارا فانه حرام ومفسد على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن ف والغنية والمنتهى للمستفيضة كصحيحة الحلبي اذا تقيأ الصائم
فعليه قضاء ذلك اليوم فان ذرعه القيء من غير ان يتقيأه فليتم صومه وقريبة منها الاخرى وموثقة مسعدة من تقيأ متعمدا وهو صائم فقد افطر و
عليه الاعادة فان شاء الله عذبه وان شاء غفر له ومن تقيأ وهو صائم فعليه القضاء وبمعناها موثقة سماعة ومرسلة ابن بكير والمروي

في بيان ان السادس من المحرمات الكذب على الله وعلى رسوله والائمة

في بيان ان الكذب عليهم اعم من القول والفعل والتقرير

كتاب الصوم

في كتاب علي بن جعفر وموجب للكفارة على الاظهر لكونه مفطرا كما في الاخبار والافطار يوجب الكفارة كما مر خلافا في الاولين للسيد والحلي
للاصل والصحيح الحاصر وصحيحة ابن ميمون ثلثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة ورواية ابن سنان عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء من
الطعام ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك والاول مندفع بما مر والثاني مخصص به والثالث مقيد
لاطلاقه بالنسبة الى العمد وغيره وهو اولى من حمل اخبارنا على الاستحباب لتقدم التخصيص على التجوز مضافا الى منافاة قوله فان شاء عذبه له وكذا
الرابع على ان القلس لا يتعين ان يكون بمعنى القيء لاحتمال الجشاء كما نص عليه في رواية سماعة عن القلس وهي الجشاء يرتفع الطعام من جوف الرجل من
غير ان يتقيأه الى ان قال ولا يفطر صيامه بل في الخلاص والمهذب تفسيره بها خاصة ولو نفيناه الا عن اختيار لم يبطل اجماعا كما صرح به غير واحد للاصل
والنصوص المتقدمة وغيرها كصحيحة معوية في الذي يذرعه القيء وهو صائم قال يتم صومه ولا يقضي خلافا للاسكافي اذا كان القيء عن محرم فيكفر ايضا وهو مع
ندرته ومخالفته للاطلاقات غير معلوم المستند وفي الثالث للاكثر للاصل وتبادر الاكل والشرب من الافطار وجوابه قد مر **القسم الثاني**
ما يجب اجتنابه وهو يوجب القضاء خاصة وهو امور ثلثة **الاول** نية الافطار فانها حرام في الواجب من الصوم ومفسد له كما مر وموجب للقضاء
لوجوبه على كل من فسد صومه غير ما استثني كالمغمى عليه اجماعا ولا يجب عليه كفارة للاصل وعدم صدق الافطار **الثاني** ترك غسل الحيض او
النفاس والنقاء على تلك الحالة اذا انقطع دمها قبل الفجر الى الفجر وفاقا للمشهور لموثقة ابي بصير ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان
حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم والرواية مختصة بصوم رمضان فلا يبعد التخصيص به **الثالث** ترك المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال
على الحق المشهور بل قبل الظاهر انه لا خلاف فيه لصحيحة ابن مهزيار امرأة طهرت من حيضها او من نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت
وصامت من غير ان يعمل ما يعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك ولا يضر تضمنه لما لا يقول به الاصحاب ولا كونه مكاتبة ولا عدم صحة الرواية ولا الحكم فيها
بالجملة الخبرية التي هي في الحرمة غير صريحة لعدم خروج الرواية باشتمالها على ما لا يقول به احد عن الحجية وحجية المكاتبة والموثقة سيما مع كونها
بالشهرة مجبورة فارادة الحرمة من الجملة بقرينة قولهم في الذيل يأمر فاطمة الخ مع ان لفظ يأمر كاف في ذلك والمحرم للصائم المبطل للصوم هو ترك ما
من الاغسال التي عليها في يوم الصوم او قبله ليلا او نهارا ولا يبطل صوم يوم بترك غسل المغرب الذي يأتي عن ذلك اليوم والحكم مختص
بالاستحاضة الكثيرة لانها المراد من الموثقة فيبقى الباقي تحت الاصل وبصوم رمضان للاصل **القسم الثالث** ما يحرم ويجب اجتنابه ولا
يوجب قضاء ولا كفارة وهو امور ثلثة **الاول** الارتماس في الماء فانه غير جائز في الصوم على الحق الموافق للاكثر بل لغير شاذ وعن الانتصار والغنية
وظاهر الاجماع عليه لا للصحاح الاربع للحلبي وحريز ومحمد والروايات الثلث لابني عمار وسدير والخياط والصيقل لقصور الكل عن افادة
الحرمة لمكان الجملة الخبرية ولا للخصال المتقدم في الكذب لتضمنه الافطار به فيتعارض قوله في رواية ابن عمار ليس عليه قضاء دليل للصحيح الحاصر
ان نقص الثواب والكمال ليس ضررا فالمنع عدم كونه ضررا اذا كان النقص عما يقتضيه طبيعة العمل الذي يأتي به بل للرضوي المتقدم ايضا من جهة
الامر بالاتقاء وان تضمن الافطار ايضا ولكنه غير ضاير والاخرى ادنى ما يتم به فرض الصوم العزيمة وترك الكذب على الله وعلى رسوله ثم ترك
الاكل والشرب والنكاح والارتماس في الماء فلا تتم هذه الشروط على ما وصفناه كان مؤديا لفرض الصوم مقبولا منه وضعفهما بعد الانجبار غير ضاير خلافا
للمحكي عن ب والعماني والحلي واحد قولي السيد فقالوا بالكراهة للاصل لعدم افادة الاخبار المعتبرة زائدا عنها وضعف ما يفيد الزائد للسند او المعارض
ورواية ابن سنان يكره للصائم ان يرتمس في الماء وجواب الاول ظاهر مما مر ويرد الثاني باعمية الكراهة من الحرمة لغة وفي عرف الشارع وليس مبطلا ولا يجب به
قضاء ولا كفارة وفاقا للاستبصار والمعتبر والمنتهى والمختلف والتحرير وكره وشا للاصل السالم عما يصلح للمعارضة وخلافا للجماعة بل نسب الى المشهور بل عن الانتصار
والغنية الاجماع عليه فاوجبوا عليه القضاء والكفارة له ولعده في الخصال والرضوي من المفطرات الموجبة لهما بالعمومات ويدفع الاول بعدم الحجية والثاني بلزوم
الحمل على نوع من التجوز بقرينة نفي القضاء عنه في رواية ابن عمار ولصريح الحلبي واحتمال عدد وظاهر مع فاوجبوا القضاء خاصة ولعله لعدم ثبوت الزائد على
القضاء من الفطرية وجوابه ظاهر **فروع ا** المحرم هو غمس جميع الراس في الماء وان خرج البدن لانه معنى الارتماس والرقبة خارجة عنه وان دخولها فيه في
باب الغسل لعلة غير جارية فلا يشترط حصول المحرم بادخال الرقبة ايضا نعم يشترط غمس جميع الراس لعدم صدق الارتماس برمس البعض فلا حرمة في رمس
النصف الاعلى او الاسفل او اكثر منه ولو اشتمل على جميع المنافذ وخرجت منابت الشعر هكذا قيل وفيه ان الرمس هو الغمس لا غمس الراس فالارتماس الوارد في
الاخبار هو غمس الشخص في الماء نعم لا يتحقق هو عرفا الا بغمس الراس لا انه يتحقق بغمس الراس خاصة نعم ورد في بعض الاخبار الغير الناهضة للحجية النهي عن رمس الراس
ب يشترط في الحرمة رمس الجميع دفعة اي مجتمعا في وقت فلو رمس بعضه في زمان وبعضه في زمان آخر بعد اخراج الاول لم يكن محرما لعدم كونه
ارتماسا وهذا مراد من قال يشترط الدفعة الواحدة دون ان يكون ما يقابل التدريج ولو اراد ذلك لم يكن دليلا على اعتباره اصلا **ج** مقتضى الاصل
اختصاص الحكم بالرمس في الماء لاختصاص النص به فلا حرمة في الرمس في غيره من المايعات ولو كان من قبيل ماء الورد **د** هل الحكم مختص بما اذا دخل
راسه في الماء او يشمل ما اذا اصب الماء على راسه بحيث يستر جميعه في زمان الظاهر الاول لعدم معلومية صدق الارتماس على الثاني وظاهر بعض الاجلة
الشمول بل هو صريح حيث قال وفي حكمه صب الماء على الراس عليه دفعة **ه** اكثر الاخبار الواردة في المقام بل جميعها وان كان مطلقة شاملة للصوم

كتاب الصوم

في بيان ان نية الافطار حرام مفسد للصوم لكن لا يوجب الكفارة

في بيان ما يحرم ارتكابه ولا يوجب القضاء ولا الكفارة

ورواية

في بيان ان المحرم هو رمس الراس جميعا في زمان واحد

الفرض والندب الّا انّها العدم نهوضها لاثبات الحرمة سوى الرضوى الموقوفة حجيته على الانجبار الغير المعلوم في النافلة يكون الحكم مقصورا على الفريضة
كما في الكفاية مضافا الى قوله ادنى ما يتم به فرض الصوم وقوله واتى الدال على الوجوب الواقعي المنتفي في النافلة الا ان يمنع عدم امكان الوجوب الواقعي
في النافلة لم لا يجوز ان يحرم شيء في صيام النافلة مع كونه صايما كقول آمين في الصلوة النافلة ولا يلزم من جواز قطع النافلة جواز كل امر فيها ايض ومنه
يظهر امكان تمامية دلالة قوله في الصحيح الحاصر لا يضر ايض الّا ان الاول ضعيف غير مجبور والثاني مجرد امكان غير مفيد لجواز ان يكون الضرر نقصان
الثواب عما يقتضيه طبيعة كلفة الصايم فانه ضرر عرفا واى ضرر بعد تحمل مشقة الصوم **و** لو ارتمس في غسل مشروع واجب او مندوب مع الصوم لوا
عمدا يكون غسله فاسدا للنهي عن جزئه ولو لاجل امر اخر وراء الغسل كما بيّنا في محله ومنع كونه جزءا له وانما جزئه ايصال الماء الى الراس ولا شك ان كل
جزء فرض فرسه في الماء مباح وانما الحرام جمع الكل فيه وهو ليس جزء الغسل في شيء كما قاله بعض الاجلة فغير جيّد لانه انما يتم في الغسل الترتيبي دون
الارتماسي ولو نسي الصوم او حرمة الرمس لم يصح الغسل لعدم تعلق النهي بالناسي وكذا الجاهل السارح دون المقصر **الثاني** الاحتقان بالمايع

في بيان الاحتقان وانه محرم

فانه محرم وفاقا للسيد حتى في الجمل والشيخين ووالد الصدوق والحلي والقاضي والحلبي والفاضلين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة بل
بالاجماع كما عن الناصريات وف والغنية لصحيحة البزنطي عن الرجل يحتقن يكون به العلة في شهر رمضان فقال الصايم لا يجوز له ان يحتقن والرضوي لا
يجوز للصايم ان يقطر اذنه شيئا ولا ان يسعط ولا ان يحتقن وفي دلالة الاخير نظر لجمعه بين ما لا يحرم والاحتقان بلفظ واحد ولكن الاول كاف
في المطلوب ولا باس بالجامد وفاقا للاكثر بل ظاهر الغنية الاجماع عليه وفي الكشف نفي الخلاف عنه لموثقة ابن فضال ما تقول في اللطف يستدخله الانسان
وهو صايم فكتب لا باس بالجامد وبها يخصص الصحيح مع ان المتبادر منها او القدر المتيقن هو المايع ولا يوجب شيء منها قضاء ولا كفارة وفاقا لجمل السيد
حاكيا له عن قوم وفي المع وبه والاستبصار والسرائر ولك وك وضه وجمع ممن تاخر للاصل خلافا في الاول للمحكي عن الاسكافي فقال باستحبابه

وفع

عن الحقنة ونسبه لجمل السيد ايض ولكن نسب بعض اخر اليه الحرمة وكلامه فيه محتمل الامرين للاصل وصحيحة علي عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما ان
يستدخلا الدواء وهما صايمان قال لا باس والاصل مزال بما مرّ والصحيح ليس بحجة لمخالفته لعمل القدماء بل الاجماع مع ان المتبادر من استدخال الدواء
كما قيل الجامد وفي الثاني للمحكي عن الصدوقين في الرسالة والمفيد والمقنع والناصريات نافيا عنه الخلاف والحلبي والمع حيث اطلقوا عدم جواز الحقنة
ولم يفصلوا مع احتمال تخصيصهم الحقنة بما يكون بالمايع كما هو المتبادر منه فينتفي الخلاف وكيف كان فلا دليل لهم سوى اطلاق الاحتقان اللازم تقييده
بالموارد المتقدمة وفي الثالث للناصريات نافيا فيه الخلاف عنه وجمل الشيخ والاقتصاد وطرف مدعيا فيه الاجماع عليه كالغنية والقاضي والحلبي وموضع
من عدويه والتحرير وشا ولف وس فاوجبوا فيه القضاء خاصة بل في الناصريات عن قوم ايجاب القضاء والكفارة ايض للاجماع المنقول وشباهته
الاغذاء ونفي جوازه للصايم في الصحيح فيكون لاجل الصوم لان تعليق الشيء بالوصف يشعر بالعلية فيكون بين الصوم والاحتقان الذي هو نقيض المع
منافاة وثبوت احد المتنافيين يستلزم نفي الاخر وذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان بوجب القضا ويضعف الاول بعدم الحجية
والثاني بانه قياس مع الفارق والثالث بان نقيض المع انما هو جواز الاحتقان لا نفسه واللازم منه انتفاء الصوم عند جوازه وهو مم **الثالث**
مسّ النساء وتقبيلهن وملاعبتهن مع خوف سبق المني وعدم الوثوق بعدمه كما ياتي بيانه في بحث المكروهات **فروع** **أ** الحرمة انما هي اذا لم يكن الاحتقان
ضروريا والا فيباح لان الضرورات تبيح المحظورات والعلة المذكورة في الصحيح الاولى محمولة عليها ما لا يبلغ حد الضرورة **ب** يجوز تقطير الدواء في

في بيان انه يجوز تقطير الدواء وصبه في الاذن والاحليل

الاذن على الحق المشهور للاصل والمستفيضة من الاخبار بلا معارض نعم يكره للرضوي ويجوز صبه في الاحليل وكذا السعوط به للاصل ويكره السعوط
للرضوي المتقدم وياتي تفصيله **القسم الرابع** ما لا يحرم ويوجب القضاء والكفارة معا وهو امر واحد وهو تسبب الانزال بلمس المراة او تقبيلها
دون قصد الانزال معه ولا اعتياده اما الجواز فبالاجماع ولانه لو لم يقصد الانزال ولم يعتده لا وجه للحرمة اصلا ومجرد احتمال الانزال غير كاف
بل فيه نزاع مع عدم احتماله ايض ولو حرم ذلك لحرم لمس المراة للصايم مطلقا وهو خلاف الضرورة واما ايجابه القضاء والكفارة فقد مرّ بيانه في الا
الرابع من القسم الاول مفصلا **القسم الخامس** ما لا يحرم ويوجب القضاء خاصة وهي امور **الاول** دخول الماء في الحلق لا عن عمد في غير مضمضة
وضوء الفريضة وبيان المقام انه لو ادخل الماء في فمه فدخل حلقه فان ادخل الحلق عمدا فلا خلاف ولا اشكال في حرمته وافساده وان سبقه لا عن تعمد
فان كان الادخال في الفم للمضمضة لصلوة الفريضة لم يبطل به الصوم اجماعا محققا ومحكيا في كثير من العبارات بخصوصها او في ضمن مطلق الصلوة او
الطهارة كما ياتي اليه الاشارة ونفي عنه الخلاف والاشكال في يو له وللاصل السالم عن المعارض والمعتبرة من الاخبار المصرحة بعدم القضاء في سبق
الماء الى الحلق في المضمضة مط كموثقة الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صايم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك او في مضمضة
الوضوء كموثقة سماعة عن الرجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا باس او في المضمضة في وقت
الفريضة كرواية يونس في الصايم وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه
الاعادة او في المضمضة لوضوء الفريضة خاصة كصحيحة الحلبي في الصايم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوءه لصلوة فريضة فليس عليه
قضاء وان كان وضوءه لصلوة النافلة فعليه القضاء ولا يعارضها رواية المروزي المتقدمة المتضمنة للافطار بمطلق المضمضة لان باطلاقها خلاف
الاجماع فيجب الرجوع الى التخصيص او يجوز بما هو اوسع لا ينحصر فيما بيّنا في المسئلة وان كان في غير مضمضة وضوء الفريضة فالحق بطلان الصوم به مطلقا:

وان كان

وان كان لوضوء نافلة او تبرّدا او تطهير الفم او غسله من الطعام وفاقا للحدائق وظ س بل ظاهر من الاصحاب كما حكاه في يه لاطلاق رواية يونس بالنسبة
في غير وقت الفريضة ولا ينافيه اطلاقها في نفيه في وقت الفريضة لان التعليق على الوصف دال على علته ويؤيد الاطلاق فحوى اثبات القضاء لوضوء
النافلة في صحيحة الحلبي ويدل عليه في بعض افراد المطلوب موثقة سماعة وصحيحة الحلبي وبما ذكر يقيد اطلاق موثقة الساباطي لكونه اعم مطلقا مما
ذكر ولا يوجب كفارة اصلا للاصل السالم عن المعارض سوى رواية المروزي المثبتة لها في المضمض مط ولا قائل به مع معارضتها لما هو اكثر منها
واقوى واخص فيجب تقييدها بما اذا بلغ الماء عمدا خلافا فالمانفي القضاء في تمضمض الوضوء للصلوة مطلقا كالتهذيب ف والمن بل في الاخير بالاجماع
عليه او في الوضوء كما كصريح جمع او في الطهارة كل كما عن الانتصار والسر والغنية بل عن الثلاثة الاجماع عليه للاصل والمنقول من الاجماع وموثقة
سماعة منطوقا في مطلق الوضوء وفحوى في الطهارة ويرد اولها بما مرّ من الدافع وثانيها بعدم الحجية وثالثها بكونه اعم مطلقا من صحيحة الحلبي بل رواية
يونس فيجب تخصيصها بهما ولمن نفاه فيما اذا كانت المضمضة للتداوي او ازالة النجاسة او غسل الفم من الطعام كبعضهم لكونه ماذونا في الفعل من
الله عز وجل غير متعمد بالابتلاع وضعفه ظ لان الجواز لا يستلزم عدم كونه مفطرا بعد دلالة النصوص عليه ولعدم انصراف الاطلاقات اليه
وفيه منع واضح بل في انصرافها الى العبث ونحوه خفاء ظ ولمن اثبت الكفارة فيما اذا كانت المضمضة لغير الصلوة كما في التهذيب ولا دليل تاما له ولا
يلحق الاستنشاق بالمضمضة على الاقوى فلو سبق فيه الماء الى الحلق لم يفطر اصلا للاصل واختصاص الموجب بالمضمضة خلافا لطايفة لاتحادهما
في المعنى وفيه انه راجع جدا الى القياس الفاسد عندنا لعدم معلومية المعنى الموجب قطعا وان كان الاحوط الاعادة معه في غير استنشاق وضوء الفر بعض
الثاني معاودة النوم جنبا ليلا مستمرا نومه الى الفجر فانها موجب للقضاء وان لم يكن محرمة ولا كفارة فيها وان نصا عليها ايض وهي المراد من النومة

في بيان عدم حرمة معاودة النوم جنبا الى الفجر وانه موجب للقضاء

الثانية فصاعدا واما الاولى فلا باس بها ولا ابطال للصوم فيها كل ذلك مع احتمال الانتباه قبله وعدم العزم على ترك الاغتسال واما مع عدم الاحتمال
او العزم على تركه فهو بقاء على الجنابة فهو حرام يجب به القضاء والكفارة سببا في الاولى وغيرها فهذه احكام خمسة الاول عدم حرمة النومة الثانية
للاصل وعدم دليل على حرمته وعدم العلم بكونه سببا لبطلان الصوم اذ لعله يتنبه ويغتسل ومال بعضهم الى الحرمة للفظ العقوبة في الصحيح وفيه نظر لان
بمثل ذلك العقوبة لا يثبت الحرمة الثاني ايجابها للقضاء وهو المشهور بين الاصحاب واستفاض عليه نقل الاجماع ويدل عليه صحيحا معوية بن عمار و
ابن ابي يعفور والرضوي المؤيدة بفتوى الاصحاب وحكاية الاجماع الاولى الرجل يجنب في اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء
قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة والثانية الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي
يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له والثالثة اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا باس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل
الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان يكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم
اخر مكانه وان تعمدت النوم الى ان تصبح فعليك قضاء ذلك اليوم والكفارة فبتقييد تلك الاخبار يقيد اطلاقات القضاء بالنوم مطلقا كصحيحة البزنطي
وروايتي المروزي وابن عبد الحميد المتقدمة وصحيحة محمد عن الرجل يصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك
اليوم مع ان الاخيرة غير دالة على الوجوب الثالث عدم ايجابها الكفارة وهو في النومة الثانية مذهب الاصحاب كما قيل وفيما فوقها المحكي عن المع والمن
وجمع من متاخري المتاخرين ودليله الاصل الخالي عما يصلح للمعارضة اذ ليس الا رواية المروزي وابن عبد الحميد المتقدمتين وهما وان كانتا شاملتين
للموردين ولم يخرج النومة الاولى عنهما بدليل ولم يوجب ذلك تخصيصهما بالتعمد خاصة بل مقتضى القاعدة ابقاؤه فيما عدا الاولى على حالهما الا
انهما معارضتان مع الاخبار النافية للشيء والمصرحة بعدم الافطار بذلك بقول مطلق كالروايات المذكورة في حكم البقاء على الجنابة خرجت عنها
صورة التعمد كما مر هناك فيبقى حجة في الباقي ويعارض الروايتين وهما وان ترجحتا بالمخالفة للعامة الا انها مرجحة بالاكثرية والاصحية والموافقة
للاصل وبعضها بالاحدثية التي هي من المرجحات المنصوصة والرابع عدم ايجاب النومة الاولى لقضاء ولا كفارة وهو موافق فتوى الاصحاب ويدل عليه
الصحيحان والرضوي وبها يقيد الاطلاقات والخامس اختصاص ما ذكر باحتمال الانتباه والعزم على الاغتسال ولكن عزم على الترك فيجب القضاء و
الكفارة معا وكان كتعمد البقاء على الجنابة انفا فكما قيل لاطلاق ما دل على بطلان الصوم بالنوم الى الفجر مط او متعمدا كصحيحة البزنطي وذيل الرضوي
ولا يضر لتعارضه مع اطلاق ما دل على صحته في النومة الاولى ومطلق النوم لترجيح الاول بمخالفة العامة مع التايد بمفهوم الحال في صدر الرضوي
المنجبر الذي هو اخص مطلقا منهما وان لم يعزم على شيء من الطرفين فهو كالعزم على الترك عند المحكي عن جماعة للاطلاقات المذكورة وذهب بعض مشايخنا
الى انه كالعزم على الاغتسال لمعارضتها مع ما نفى القضا في النومة الاولى بقول مطلق ورجحانه بالاكثرية والرجوع الى الاصل مع التكافؤ وهو كذلك
ولا يضر مفهوم صدر الرضوي اذ لعل المراد من المفهوم تعمد الترك كما يفصح عنه قوله في الذيل وان تعمدت النوم والمتبادر منه العزم على البقاء على
الجنابة مع ان ضعفه يمنع من العمل به في غير ما انجبر منه والمقام واما ما في المن من ان من نام غير ناو للغسل فسد صومه وعليه قضاؤه ذهب اليه
علماؤنا اجمع فظ استدلاله لارادة العزم على الترك حيث استدل بان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم وعدم امكان الانتباه او
عدم اعتياده في حكم العزم على الترك والوجه ظاهر ثم انه نسب الخلاف في الحكم الثاني الى موضع من المع ولكنه قال في موضع اخر منه بقا الاصحاب
كافي مع وفع وهو صريح في رجوعه عنه ولعله لذلك لم ينقل الاكثر منه الخلاف ولعل دليله مطلقات الفساد بالنوم وجوابه ظاهر مما مر

فرعان الاول لاخفاء فى استحباب الحكم الاخير فى صوم غير رمضان مطلقا حتى فى قضائه وان كان مقتضى اطلاق صحيحى ابن سنان المتقدمين فى الفرع
من الامر الخامس بطلان القضاء الآن الظاهر من سخنه فى الاصل صحته فى القضاء بالاجماع المركب وامر الاحتياط واضح واما الحكم الاول فهو مخصوص
بشهر رمضان لاختصاص الاخبار به وقضائه لاطلاق الصحيحين واما غيرهما من الصيام الواجبة والمستحبة فليس كذلك بل يصح الصوم مع النوم الثانى
جنبا الى الصبح للاصل **ب** ظاهر الروايات المتقدمة اجتناب نومة الاحتلام من النومتين لانها نوم فيصدق على ما بعدها ما فى الاخبار من
قوله ثم نام او ينام حتى اصبح او يصبح واما قوله فى الصحيحة الاولى يجنب اول الليل ثم ينام فلا يفيد ان ذلك النوم بعد التيقظ من نومة الاحتلام بل يدل
على انه بعد الجنابة لم يحسب ذلك من النومة الاولى ولا يدل صحيحة العيص الثانية المتقدمة فى الامر الخامس من القسم الاول الا على نفى الباس على النومة
المتعقبة لنوم الاحتلام لا على نفى القضاء **الثالث** فعل المفطر والفجر طالع باستصحاب بقاء الليل فان من فعل ذلك لم يرتكب محرما ولا كفارة
عليه ويجب عليه القضاء وانما النوم اذا كان فعله من غير مراعاة الفجر وان كان معها فلا قضاء عليه بلا خلاف فى اكثر تلك الاحكام بل على
بعضها اجماع فى طائفة من عبارات الاصحاب ويدل على الاول قوله سبحانه حتى يتبين ورواية اسحق اكل فى شهر رمضان بالليل حتى اشك قال
كل حتى لا تشك وموثقة سماعة عن رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الآخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذى لم يتبين له الفجر
الحديث مضافا الى الاصل خلافا فيه للحلاف فلم يجوز فعل المفطر مع الشك فى دخول الفجر قيل لا دلالة لوجوب القضاء والامر بالامساك الذى
هو اسم للنهار الواقعى فيجب ولو من باب المقدمة ويرد بمنع دلالة القضاء على منع الفعل لعدم التلازم بينهما ومنع الامر بالامساك فى النهار
الواقعى بل فيما تبين عند المكلف انه النهار كما مر ومنه يظهر الجواز مع ظن دخول الفجر ايضا ما لم يكن ظنا معتبرا شرعا كالوان التقية نعم يجب القضاء
فى جميع الصور ما لم يراع كما يأتى ويدل على الثانى الاصل السالم عن المعارض وعلى الثالث المستفيضة كحسنة معاوية بل صحيحته وامر الجارية ان
تنظر طلع الفجر ام لا فيقول لم يطلع فاكل ثم انظره فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم يومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذى نظرت ما كان
عليك قضاؤه ولا يضر عدم دلالة قوله تقضيه على الوجوب مع دلالة مفهوم آخر الحديث عليه وصحيحة الحلبى عن رجل يتسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر
وتبين قال يتم صومه ذلك ثم ليقضيه فان تسحر فى غير شهر رمضان بعد الفجر افطر الحديث وموثقة سماعة عن رجل اكل وشرب بعد ما طلع الفجر فى
شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر ولم ير الفجر فاكل ثم عاد فنظر فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قد قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فراى
انه قد طلع فليتم صومه ويقضى يوما آخر الى غير ذلك كصحيحة ابرهيم بن مهزيار ورواية العيص والرضوى الآتيين والمذكور فى تلك الروايات وان كان
الاكل والشرب والجماع الآتى انه يتعدى الى غيرها من المفطرات بالاجماع المركب فى الاطلاقها يشمل ما لو كان الاستصحاب مع ظن بقاء الليل او الشك وعلى
الرابع اى عدم وجوب القضاء مع مراعاة الفجر صريح الحسنة والموثقة المتقدمتين وبهما يقيد اطلاق بعض اخر مع ان الظ منه ايضا عدم المراعاة **فرع**
المراد بالمراعاة المسقطة للقضاء هو تفحصه ونظره بنفسه فلو احال الى اخبار الغير او القرائن كالالات الساعة ونحوها لم يسقط القضاء سواء كان
المخبر واحدا او كثيرا لاطلاق النصوص واستوجه الثانيان وصاحب الذخيرة سقوط القضاء ان كان المخبر عدلين لكونهما حجة شرعية وزاد بعض
متاخرى المتاخرين فقال بالاكتفاء بالعدل الواحد للاصل لاختصاص بعض الاخبار باخبار الجارية وبعض اخر بصورة عدم اخبار الغير وبه الزم
على الاعتماد على القول الواحد ويرد بمنع كون العدلين حجة شرعية بالاطلاق لعدم ما دل عليها كذلك بل عدم فايدته لو كان ايضا لان كونهما حجة
شرعية لا ينافى وجوب القضاء معهما واما القول بانه مخصص باخبار القضاء لو كان ففيه حينئذ لان التعارض يكون بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل
ومما ذكر يظهر فساد اطلاق الاعتماد على القول ايضا والاعتماد عليه او عليها فى بعض الموارد لا يوجب التعدى ولا يثبت باستقراء واما دعوى اختصاص
الاخبار بصورة عدم اخبار الغير فممنوعة جدا بل يشمله وغيره مفهوما ومنطوقا **ب** المشهور فى كلام الاصحاب بل قيل بلا خلاف اجده تقييد وجوب
القضاء مع عدم المراعاة بصورة امكانها فلو لم يتمكن منه لحبس او عمى لم يجب عليه القضاء مع تركها ومصادفة المفطر للفجر وقيل ان الاحوط القضاء
ح وهو كذلك بل هو الاقوى الا ان يكون اجماع على خلافه لاطلاق الاخبار الدافع للاصل ودعوى اختصاص النصوص بصورة القدرة عليها
كما قيل ممنوعة واستنادها الى التبادر وغيره لا وجه له اذ التبادر غير مفهوم والمراد من غيره غير معلوم **ج** لو علم عدم ترتب اثر على المراعات
لغيم ونحوه ومع ذلك قام ونظر وافطر لسقط القضاء قطعا للاطلاقات هل يسقط مع ترك النظر ايضا ام لا نعم لان من المعلوم ان المقصود
من النظر ظهور عدم تبين الفجر والمفروض انه حاصل وايضا علق عدم الاعادة فى الموثقة على عدم روية الفجر بعد النظر وهو يعلم انه كذلك فلا اثر
للنظر والفرق بين تلك الصورة وصورة عدم القدرة على النظر حاصل هنا وهى عدم ظهور الفجر بدون صوت عدم القدرة اذ لو كان امكن
له النظر فلعل الفجر قد يتبين **د** لو اخبره بالطلوع فظن كذبه واكل من غير مراعاة ثم ظهر صدقه فالحكم كما ذكر بعينه لما مر كذلك ويدل على خصوص
المسئلة صحيحة العيص عن رجل خرج فى رمضان واصحابه يتسحرون فى بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال
يتم صومه ويقضى والرضوى ولو ان قوما مجتمعين سالوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه يمزح فاكل وشرب كان عليه تمام
ذلك اليوم واستقرب الفاضل فى المنتهى والشهيدان وغيرهم وجوب الكفارة باخبار العدلين ونفى بعض مشايخنا البعد عنه باخبار العدل
ايضا وهو كذلك بناء على ما ذكرنا فى كتاب الصلوة من جواز التقليد بل وجوبه على اخبار العدل فى دخول الوقت ولا ينافيه الروايتان لان عدم

ذكر الكفارة فيهما لا يدل على العدم مع ان المذكور فيهما ظن التسحر والمزاح دون الخبر الواقعى واثبات الكفارة فى مثله مشكل لانه ليس خبرا عنده
الوقت عنده بل يزعم عدم ارادة المعنى الحقيقى من اللفظ **هـ** صرح جماعة منهم الفاضل وغيره باختصاص الحكم المذكور بصوم شهر رمضان فلو تناول
المفطر فى غيره فسد صومه وافطر يومه واجبا كان معينا او غير معين او غير واجب كان التناول قبل المراعاة ام بعده وهذا الحكم فى غير الواجب المعين
واضح والظ عدم خلاف فيه ايضا لاختصاص جميع روايات الحكم المذكور بصوم شهر رمضان وما يجب قضاؤه وليس شئ من الواجب المطلق والمندوب
كذلك وعدم معلومية صدق الصوم عليه بل هو ليس بصوم لغوى ولا عرفى البتة واما الشرعى فصدقه غير معلوم وصحة الصوم شرعا فى بعض ما ليس
بالصوم كالناسى ونحوه لا يوجب الاطراد هذا مضافا الى التصريح به فى صحيحة الحلبى ورواية ابن ابى حمزة وموثقة اسحق يكون على اليوم واليوم ما عن
شهر رمضان فاتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم واقضى مكان ذلك اليوم يوما آخر وانم على صوم ذلك اليوم واقضى آخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك
مصبحا وتقضى يوما آخر وجميع ذلك يشمل المراعى وغيره ولا مقيد له وما يفرق بين المراعى وغيره مخصوص بغير ما ذكر واما الواجب المعين غير شهر رمضان
ففيه وجهان احدهما انه كالواجب المطلق لاختصاص اكثر روايات المسئلة كموثقة سماعة وصحيحة ابن مهزيار وصحيحة الحلبى ورواية ابن ابى حمزة وصحيحة
العيص بشهر رمضان واطلاق الصحيحة بلزوم الافطار فى التناول عند الفجر فى غير رمضان والثانى انه كرمضان لاطلاق رواية ابن ابى حمزة على عطف
قوله او غيره على قضاء رمضان بل عمومها الناشى من ترك الاستفصال ولعدم معلومية الفساد شرعا وان فسد عرفا ولغة فيجب عليه الامساك مع
المراعاة تحصيلا لامتثال الامر القطعى الغير المعلوم فساده ولا يجب القضاء لكونه بفرض جديد وهو فى المقام مفقود وليس مثله فى الواجب المطلق
بل الامر فيه بالعكس لاوامره لعدم توقيته بوقت باق فلا بد من الخروج عن العهدة ولا يحصل بمثل هذا الصوم المشكوك فى صحته وفساده والحق
هو الثانى لا لما مر من الاطلاق لتعارض اطلاق الصحيحة مع اطلاق الحسنة بالعموم من وجه والقول بظهور صلة الصحيحة فى عدم المراعاة لان وجوب
القضاء فى رمضان انما يترتب على عدم المراعاة فالكلام فى غيرها جار على هذا الوجه ايضا ومثله الكلام فى رواية ابن ابى حمزة وظهور الموثقة ايضا فى
عدم المراعاة كما قاله فى يق فاسد جدا لان تخصيص جزء من الحديث بمخصص خارجى لا يوجب تخصيص حكم الاخر اصلا وظهور الموثقة لا وجه له فيحصل
التعارض ويتحقق التساقط بل لما اشير اليه اخيرا من عدم معلومية فساد صوم اليوم واستصحاب وجوب امتثال الامر الدال على وجوب هذا اليوم المعين
وعدم دليل على القضاء مع عدم معلومية الفساد ولا يتوهم دلالة الاطلاقات فساد الصوم بتناول المفطرات بعد الفجر لمثل ذلك ايضا فيفسد ويجب معه
القضاء بادلته اذ لم نعثر على مثل ذلك الاطلاق نعم ورد ذلك فى صيام شهر رمضان واما امثال قوله لا يضر الصائم اذا اجتنب اربع خصال وقوله
الكذب يفطر الصائم فلا دلالة لها لاجمال وقت عدم الاجتناب البعض فلعله بعد تبين الفجر على الصائم اذ وقت كونه صائما او وجوب الصوم عليه
فيه وكل ذلك قبل ظهور الفجر عليه ممنوع نعم لو قال الكذب بعد الفجر ينقض او اذا لم يجتنب بعد الفجر اربع خصال يضر لكان مفيدا واين مثل ذلك **الرابع**
الافطار بظن دخول الليل عند جماعة ولكن الاقوى عدم وجوب القضاء فيه وتفصيل الكلام ان الصائم المفطر من جهة دخول الليل اما يكون عالما
بدخول الليل او شاكا فيه او ظانا اياه فعلى الاول لا اثم عليه لتعبده بعلمه ولا قضاء ولا كفارة وان تبين خطاؤه وللاصل الخالى عن المعارض حتى اطلاقات
فساد الصوم بتناول المفطرات لعدم ظهورها فى مثل ذلك الشخص مضافا الى فحوى ما يأتى من ادلة انتفاء القضاء بالافطار مع ظن الليل بل الظ صحيحة زرارة
وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا فان المراد
قد غاب بحسب علمك والا لم يكن معنى للرؤية بعده وعلى الثانى يكون اثما العلم بعدم جواز نقض اليقين بالشك وعليه القضاء مع ظهور الخطاء او استمرار
الشك كما عرف والغنية والنهاية والوسيلة والمنتهى وكره بل عن الاولين الاجماع عليه لاطلاقات وجوب القضاء بتناول المفطرات فى نهار رمضان متعمدا
والمفروض منه لانه نهار شرعا بل الظ وجوب الكفارة ايضا لما ذكر بعينه خلافا للمحكى حيث قوى انتفاؤها بعد ما تردد اولا للاصل ولعدم الهتك والاثم و
الاول مدفوع بما مر والثانى بمنع عدمهما اولا ومنع الملازمة ثانيا واما فى كلام كثير من الاصحاب من نفى القضاء والكفارة بافطار للظلمة الموهمة فالمراد منها
الموجبة للظن كما فسره فى ضه وغيره والسر فى تخصيصها بالذكر مع ذكر الافطار بظن الغروب مطلقا وورودها فى الاخبار حيث ورد فيها الافطار لغيم ونحوه
ولو ظهر الثواب مع الافطار فى الشك يصح صومه ولا شئ عليه كما نص عليه فى كره للاصل وظهور عدم صدق الافطار فى النهار الواقعى فيكون نقضا
لليقين باليقين الطارى وعدم ظهور الاطلاقات القضاء والكفارة فى مثل ذلك والفرق بين ذلك وبين ما لو صلى فى الوقت مع الشك فى دخوله
الى النية من غير اجتهاد ممكن مع الشك فيها ظاهر لان ابتداء العبادة فيها وقع فى حال الشك فمنع الانعقاد وانعقدت هنا على الصحة والشك
فى انه هل طرء المفسد ثم تبين عدمه وعلى الثالث فمع تبين الصواب لا شئ عليه لما مر ولفحوى ما يأتى من ادلة نفى القضاء مع تبين الخطاء ففيه وجوب
اقوال وجوب القضاء مطلقا نسبه فى س الى الاشهر وكذا عن كره ويظهر من يق انه مختار السيد والمفيد والحلبى والمنتهى والمع حيث نسب اليهم القول بالوجوب
مع خطاء الظن اذا لم يكن طريق له الى العلم لاصالة بقاء النهار مع مطلقات وجوب القضاء وموثقة سماعة فى قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم
سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس طلعت فقال على الذى افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل
يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا او عدمه كذلك وهو فى المحكى عن س وكره القول الاخر للاصل
المستفيضة كصحيحتى زرارة احديهما مر والاخرى رجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء وروايتا

الحسنة

ومع تبين الخطاء ع

الكتانى والشحام الاولى عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفى السماء غيم فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه والثانية قريبة منها ايضا والتفصيل بالقضاء مع عدم المراعاة الممكنة فللتفريط وترك الاستيضاح وفحوى ما دل على وجوبه ح واطلاق الموثقة وعمومها لمن فى طرف الفجر على وجوبه بفعل احد اسبابه فى النهار ولو شرعا واما الثانى فلان المرء متعبد بظنه حيث لا سبيل له الى العلم والاصل العدم دليل على وجوب القضاء لاختصاص كثير مما دل عليه من التفريط والفحوى ونحوهما بصورة القدرة على المراعاة ولاطلاق الصحيحين والخبرين بل خصوص الاخيرين لعدم امكان المراعاة مع تراكم السحاب وعدم ترتب اثر عليها وبالقضاء مع الظن الحاصل من غير جهة الظلمة الموجبة لظن الليل مطلقا كجماعة او مع عدم المراعاة كاخرين او لا اذا كان حاصلا من اخبار العدلين كالمحقق الثانى وعدمها مع الظن الحاصل من جهتها ولا يبعد اتحاد ذلك مع التفصيل حيث ان مع الظلمة الكذائية لا سبيل الى المراعاة وتحصيل العلم غالبا وسبب تخصيصها بالذكر عليه وقوعها وورودها فى بعض الاخبار وان لم يكن كذلك فيكون التفصيل بذلك لما ذكر من تعرض الاخبار له فذكروا الظلمة وجعلوها قسمين الموهمة لليل اى الموجبة للوهم بمعنى الشك و الموجبة للظن وجعلوا القضاء فى الاول واجبا دون الثانى ومن نفى القضاء فى الموهمة مط فمراده الموجبة للظن فان مثل الاستعمالين شايع فى التراكيب جدا وبالجملة دليل القضاء فى الاول ما مر دليلا للقول الاول مع ادعاء نفى الخلاف فيه مع عدم المراعاة الممكنة ودليل عدمه فى الثانى بعض الاخبار المتقدمة **اقول** اما القول الاول فيرد على دليله الاول انه الاول مع ادعاء نفى الخلاف فيه مع عدم المراعاة انما يتم لولا النصوص المذكورة المقيدة للاطلاق وعلى الثانى عدم وضوح دلالته اذ ليس فيه الا الامر بصيام ذلك اليوم ويمكن ان المراد اتمامه دفعا لتوهم ان ذلك الافطار مبيح له بعد ظهور الخطاء ايض ولا ينافيه الاستدلال بالاية الكريمة بل يؤكده لدلالتها على وجوب الامساك الى الليل مط اكل فى الاثناء ام لا وكذا قوله ع من اكل الخ فانه يمكن ان يكون ابتداء الحكم لخ بل قوله فى تعليله لانه اكل متعمدا يؤكد ارادة ما ذكرناه والا فالاكل بظن الغروب ليس اكلا متعمدا كما لا يخفى ولو سلمنا الدلالة فيعارض النصوص المتعقبة لها مع انها اخص من الموثق لاختصاصها بالظن وشمول قوله راوا فى الموثق كما قيل للشك ايض مرجوح بالنسبة اليها باعتبار الموافقة للعامة كما فى المن واما القول الثانى فمع عدم صراحة صحيحة الاولى لاحتمال ارادة بطلان الصوم من مضيه وه كونهما بعمومها الشامل لصور الوهم والشك والظن شاذ لعدم قايل بسقوط القضاء فى الاوليين واختصاص الروايتين بصورة وجود الغيم فلم يبق الا الصحيحة الثانية المعارضة للموثق المتقدم المرجوحة عنه باحدثية الموثق وان رجح بالمخالفة المحكية للعامة يرد عليها انها باطلاقها الشامل لجميع اسباب الظن مع امكان تحصيل العلم او المراعاة وعدمها مخالفة للشهرة العظيمة بل للاجماع فلا يكون حجة واما القول الثالث فيرد على دليله الاول على جزئه الاول ان مقتضى التفريط الاثم دون القضاء وعلى دليله الثانى عليه منع الاولوية لوجود الفارق حيث ان ترك الاستيضاح والعمل بظن الفجر فى الاصل بدون المراعاة كان يوجب طرو المفسد فى كثير من الصيام بخلافه فى طرف الغروب لانه اندر وقوعا بالنسبة الى الاول والمنع عن حصول اليقين فى الاول مطلوب وطرقه عديدة فيسهل تناول المفطرات فى مبادى الفجر لاكثر الناس بخلاف الثانى وعلى دليله الثالث عليه ما مر من قصور دلالة الموثقة وعلى دليله الرابع على ان العموم لا يفسد مع وجود المخصص كالصحيحين والخبرين حيث ان مقتضاها انتفاء القضاء مع الظن الحاصل بسبب الغيم ولو فرض امكان المراعاة معه نعم بناء على ما ظننا من اتحاد القولين وعدم امكان المراعاة مع الغيم ايض يتم دلالة العموم على ذلك الجزء لعدم مخصص له مع امكان المراعاة سوى احد الصحيحين المردودة اطلاقها بالشذوذ ومخالفة الشهرة وعلى دليله الاول على جزئه الثانى منع تعبد المرء بظنه مع سد باب العلم اولا ومنع سده ثانيا لحصوله بالصبر وعدم دليل على وجوب الصبر كما قيل واستلزامه الحرج مردود بان وجوب تحصيل العلم هو الدليل وعلى دليله الثانى ان بعض ادلة وجوب القضاء وان لم يجر فى المورد الا ان دليله التام وهو العمومات جارية فيه وعلى دليله الثالث ان غير احد الصحيحين اخص من المطلوب نعم يتم دلالة الصحيح ولا شذوذ فيهما مع هذا القيد اما القول الرابع فيظهر ما فى دليله على الجزء الاول مما مر نعم لا اعتراض على جزئه الاخير ثم ظهر من جميع ما ذكر حق المحاكمة بين هذه الاقوال وان القول الفصل هو وجوب القضاء مع ترك المراعاة الممكنة وعدم السحاب الموجب لظن الليل وعدمه مع المراعاة او عدم امكانها او وجود السحاب المذكور اما الاول فللعمومات الخالية عن المعارض سوى الصحيحة المردودة فى المورد بالشذوذ ومخالفة الشهرة والمعارضة للموثقة بل الصحيحة بسند اخر فى خصوص الظن الحاصل بالسحاب المتعدى الى غيره بالاجماع المركب المساوية لها فى وجوه المرجحات الموجب للرجوع الى العمومات وان امكن رد ذلك بان يعارض الموثقة مع الخبرين المساويين لها فى الاحدية الراجحين عليها بمخالفة العامة اوجب طرحها ومعه لا يفيد الاجماع المركب واما الثانى فللصحيحة المذكورة الخالية عن الشذوذ فى المورد الموجبة لتخصيص العمومات وللصحيحة الاخرى مع الخبرين فى الظن الحاصل بالسحاب هذا كله مع الموافقة للاصل والاعتضاد بالشهرة العظيمة وههنا تفصيل اخر لا دليل عليه اصلا وهو ايجاب القضاء مع الظن الضعيف ونفيه مع القوى حكى عن الشيخ الحر فى وسايله وهو احد احتمالات كلام الحلى حيث قال ما ملخصه ومن ظن ان الشمس قد غابت ولم يغلب على ظنه ذلك ثم بين الشمس فالواجب عليه القضاء وان كان مع ظنه غلبة قوية فلا شئ عليه فان افطر لا عن امارة ولا ظن فيجب عليه القضاء والكفارة انتهى وعلى هذا الاحتمال لحمل كلامه فى لف والاحتمال الاخر ان يكون مراده من الظن الشك واستعماله بمعناه فى اللغة والعرف معروف ويكون مراده بغلبة ظنه الرجحان الذى هو الظن بالمعنى المعروف والاحتمال الثالث ان يكون الظن بمعنى الخاطر وهو ايضا معروف لغة وهو المراد حين يقال خطر على ظنه ومن ذلك يظهر ضعف ما فى لف من تشنيعه على الحلى فى كلامه ذلك وجعله مضطربا غايته

كتاب الصوم في بيان ما يستحب للصائم الامساك عنه وهي امور

تتميم يستحب للصائم الامساك عن امور منها مضغ العلك كما مر ومنها ايصال الغبار الى الحلق للخروج عن شبهة الخلاف ولما مر من بعض ما استدلوا به على تحريمه المحمول على الكراهة ومنها السعوط مطلقا تعدى الى الحلق ام لا وفاقا للجمل وف وبه والسيد دفع وذك وغيرها بل محتمل المقنع و الاسكافى لنفيهما البأس الذى هو العذاب بل المشقة كما فى لك وخبره لروايتي لث وغياث الاولى عن الصايم يحتجم ويصب فى اذنه الدهن قال لا بأس الا السعوط فانه يكره والثانية انه كره السعوط للصايم والرضوى لا يجوز للصايم ان يقطر فى اذنه شيئا ولا يسعط خلافا لمحتمل المقنع والاسكافى فجوزاه بلا كراهة للاصل المندفع بما مر وللفقيه والمفيد والحلى والديلمى والقاضى وابن زهرة والحلبى فحرموه بلا قضاء وكفارة كالاولين او معهما كالثالث والرابع بل قوم من اصحابنا كما حكاه السيد او مع الاول خاصة كالباقين لانه ايصال شئ مفطر الى الدماغ الذى هو من الجوف وللاستثناء السعوط فى رواية ليث عن عدم البأس الذى هو العذاب واثبات الكراهة له فى الروايتين وهى فى عرف القدماء يصدق على الحرمة ونفى الجواز فى الرضوى والاول مردود بمنع كون مطلق الايصال الشئ الى مطلق الجوف مفطرا وانما الايصال بالاكل والشرب الى الحلق او المعدة والثانى بان الكراهة وان كان صادقا على الحرمة لغة وعرفا قديما الا ان استعمالها فى خصوصها مجاز وهو ليس باولى من ارادة المجاز من البأس ومنه يظهر رد الثالث ايض والرابع بالضعف الخالى عن الجابر مضافا الى احتمال عطف قوله ولا يسقط على قوله لا يجوز وللمبسوط ويع بل جملة من الاصحاب كما قيل ففرقوا بين غير المتعدى الى الحلق فالاول للاصل والمتعدى فالثانى للايصال الى الحلق وجوابه ظاهر اذ لا دليل على البطلان بمطلق الايصال الى الحلق بل ينفى الحرمة … حصر ما يضر الصايم فى خصال ليس منه وفحوى ما دل على كراهة الاكتحال بما له طعم يصل الى الحلق وعموم التعليل فى جملة من النصوص على جواز الاكتحال بانه ليس بطعام ولا شراب ومنها النساء تقبيلا ولمسا وملاعبة اجماعا فى الجملة وهل هى مكروهة مطلقا او للشاب دون الشيخ او لذوى الشهوة ومن تحرك ذلك شهوته دون غيره فيه اقوال اشهرها الاخير بل الاجماع عليه فى المن وكره دليل الاول رواية الاصبغ اقبل وانا صايم فقال له عف صومك فان بدو القتال اللطام وابى بصير والمباشرة ليس بها بأس ولا قضاء يومه ولا ينبغى له ان يتعرض لرمضان اى لا يحرم المباشرة ولكنها مكروهة لحرمة رمضان والمروى فى قرب الاسناد عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضى شهر رمضان قال لا ومثله المروى فى كتاب على بن جعفر ودليل الثانى صحيحة الحلبى عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقصه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المنى ومرسلة [illegible] عبد الله بن سنان عنه رخصة للشيخ فى المباشرة وصحيحة منصور ما تقول فى الصايم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلى ومثلك فلا بأس و اما الشاب الشبق فلا فانه لا يؤمن الحديث حجة الثالث اما الشاب الشبق فى الاخيرة والعلتان المنصوصتان فى الصحيحين من جهة تحقق المخافة وعدم الامن فى ذى الشهوة وصحيحة زرارة ومحمد هل يباشر الصايم او يقبل فى شهر رمضان فقال انى اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه حيث ان ذى الشهوة لا يكون واثقا وغيره واثق البتة والمروى فى كتاب على عن المرأة هل يحل لها ان يعتنق الرجل فى شهر رمضان وهى صائمة فيقبل بعض جسده من غير شهوة قال لا بأس وعن الرجل هل يصلح له وهو صايم فى رمضان ان يقلب الجارية فيضرب على بطنها وفخذها وعجزها قال ان لم يفعله ذلك بشهوة فلا بأس واما الشهوة فلا يصلح ورواية رفاعة عن رجل لامس جارية فى شهر رمضان فامذى قال ان كان حراما فليستغفر الله استغفار من لا يعود ابدا ويصوم يوما مكان يوم وان كان من حلال فليستغفر الله ولا يعود ويصوم يوما مكان يوم فان ترتب الامداء عليه ليس الا لحركة الشهوة **اقول** لا يخفى ان شيئا من روايات القولين الاخيرين لا يصلح لاثبات الكراهة فى فرد ولا لنفيها عنه اما الاولى فلاعمية لفظ الكراهة على الحرمة وانما تثبت الكراهة المصطلحة بها فيما ثبت بضميمة الاصل وهو ههنا غير جار لما يأتى من حرمة المباشرة لمن يخاف على نفسه واما الثانية فلاعمية الرخصة من الكراهة والاباحة واما الثالثة فلمثل ما مر فى الاولى فان قوله فلا يحتمل الحرمة ايض ونفى البأس عن مثلهما لا يستلزم نفى الحرمة لان البأس هو العذاب والشدة واما الرابعة فلان مقتضى الامر فيها اثبات الحرمة فى غير الواثق ومقتضى الاستثناء انتفائها فى الواثق واما الخامسة فلان نفى البأس عمن لم يفعل بشهوة ينفى الحرمة واثبات عدم الصلاح لمن فعل بشهوة يثبتها لان ضد الصلاح الفساد واما السادسة فظاهره وعلى هذا فيظهر عدم دليل للقولين الاخيرين ووجوب دفع اليد عنهما فبقى الاول ولكن يجب تقييده بما لم يثبت فيه الحرمة ولكنها ثابتة فيما خاف من الانزال ولم يكن واثقا بنفسه فانه يحرم على الاظهر كما هو احد القولين على ما ذكره فى المن للامر بالتنزه فى صحيحة زرارة ومرسلته عن الرجل يلصق باهله فى شهر رمضان قال ما لم يخف على نفسه فلا بأس دلت بالمفهوم على البأس الذى هو العذاب مع الخوف ولا ينافيه قوله يكره فى صحيحة الحلبى لاعميته من الحرمة وعلى ذلك يحمل الامر بالاستغفار فى رواية رفاعة حيث ان الامداء لا ينفك عن عدم الوثوق ومنها جلوس المرأة فى الماء على الاظهر الاشهر للشهرة وموثقة حنان عن الصايم يستنقع فى الماء قال لا بأس ولكن لا يغمس فيه والمرأة لا تستنقع فى الماء لانها تحمل الماء بفرجها خلافا للمحكى عن الديلمى و الحلى وابن زهرة والقاضى وظاهر الفقيه ومحتمل المقنعة فحرموه اما مع القضاء كالاولين او مع الكفارة كالمتعقبين لهما او بدونهما كالباقين للموثقة فى الحرمة ولعدم ايجاد التعليل المذكور فيها لولا الافساد الموجب للقضاء اولا وللكفارة فيهما بل تصريحه بانه موصل الجوف وهو مفسد مضافا فى الثلثة الى الاجماع المدعى فى الغن ويضعف الكل بضعف دلالة الموثقة لمكان الجملة الخبرية على الحرمة وكفاية الكراهة فى توجيه التعليل حيث انه موجب لرفع العطش المطلوب فى الصوم ومنع كل ايصال الى الجوف ولو مع عدم صدق الاكل والشرب مفسدا وعدم حجية الاجماع المنقول ولا يكره ذلك من الرجل ولا من الخنثى والمجبوب للاصل الخالى عن المعارض بل المقارن للمؤيد كما مر ومنها السواك بالرطب وفاقا للمحكى عن الشيخ والعمانى

وابن زهرة وك بل جماعة من متاخري المتاخرين كما قيل للمعتبرة كصحيحة الحلبي عن الصايم يستاك بالماء قال لا باس به وقال لا يستاك بسواك رطب وابن سنان
كره للصايم ان يستاك بسواك رطب وموثقة الساباطي في الصايم ينزع ضرسه قال لا ولا يدمي فاه ولا يستاك بعود رطب ومحمد يستاك الصايم اي
النهار شاء ولا يستاك بعود رطب ورواية ابي بصير لا يستاك الصايم بعود رطب خلافا للمنتهى فلا يكره بل يستحب وعن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع الا ابن ابي عقيل
للاصل والحصر وعموما السواك وخصوص المستفيضة المجوزة للسواك بقول مطلق للصايم بقوله يستاك كصحيحة ابن سنان وموثقة محمد وروايتي ابي
بصير وابي الجارود والنافية للباس عن السواك بالعود الرطب كصحيحة الحلبي وخصوص رواية الرازي عن السواك في شهر رمضان قال جايز الى ان قال
فقال ما تقول في السواك الرطب يدخل رطوبته في الحلق فقال الماء للمضمضة ارطب من السواك الرطب ونحوها المروي في قرب الاسناد عن علي ع وفي
اخره فقال علي ع فان قال قايل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء قيل له فانه لا بد من السواك للسنة التي جاء بها جبرئيل ع ولا مر يدفع الاصل ويقبل الحصر
ويخصص العموم كما انه يخصص ايض بغير الرطب مطلقات مجوزات السواك للصايم مع انها غير دالة الا على الجواز الغير المنافي للكراهة كما ان نفي الباس الذي
هو العذاب في صحيحة الحلبي الاخيرة لا ينافيها ايض ومما ذكر يعلم عدم منافاة اثبات الجواز في الروايتين الاخيرتين لها ايض بل وكذا قوله فيهما الماء للمضمضة
ارطب لان القايل استدل بدخول الرطوبة في الحلق فتوهم منه نفي الجواز الثابت او لا فرده عليه بما رده وقال ان دخول الرطوبة لا ينفي الجواز لوجوده
في المضمضة نعم في قوله في الذيل فان قال قايل الخ دلالة على انتفاء الكراهة بل ثبوت الاستحباب الا انه لا يثبته الا في مطلق السواك فانه الذي سنه
جبرئيل ولذا اطلق الامام ع ايض فيجب التخصيص فتم مع انه على الدلالة ايض لا يقاوم ما مر لاكثريته واصحيته واصرحيته ونقل الكراهة عن احمد لا يجعله موافقا
للعامة فتدبر ومنها الاكتحال فيكره مطلقا وان اشتدت فيما فيه مسك وطعم يجده في الحلق ولا يحرم اما عدم الحرمة فبالاجماع والاصل والحصر و
الاخبار النافية للباس عن مطلق الاكتحال كصحيحي محمد وعبد الحميد ومرسلة سليم وروايات عبد الله بن ميمون وابن ابي يعفور وغياث بن ابرهيم و
اما الكراهة مط فللاخبار الناهية عن مطلقه كصحيحي الاشعري والحلبي ورواية الحسن بن علي وهي واردة بالجمل الخبرية فلا يفيد ازيد من الكراهة
واما شدتها مع احد الوصفين فلصحيح محمد عن المرأة تكتحل وهي صايمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس وموثقة عن الكحل للصايم
فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس والمروي في قرب الاسناد ان عليا ع كان لا يرى باسا بالكحل للصايم اذا لم يجد طعمه
والرضوي لا باس بالكحل اذا لم يكن ممسكا ومفهوم تلك الاخبار وان اقتضى الحرمة مع احد الوصفين الا ان المطلق ان الاجماع على عدم الحرمة اوجب الحمل على
نوع من الكراهة ولثبوت اصلها المطلقة يفهم العرف من التخصيص بالذكر شدة فيه مضافا الى رواية ابن ابي غندر اكتحل بكحل فيه مسك وانا صايم ع
لا باس به والمشهور اختصاص الكراهة بما فيه احد الوصفين كجماعة او الاول خاصة كالمحقق والشهيد او مع ما فيه صبر كما في ضه او مع ما فيه رايحة
حارة كبعضهم للجمع بين الصنفين المطلقين من الاخبار بالصنف المفصل وهو كان حسنا لو تنافيا الصنفان وكان نفي الباس نفيا للكراهة ايض وليس
كذلك ومنها اخراج الدم مع خوف الضعف للصحاح المستفيضة كصحاح الاعرج والحلبي وابن سنان والحسين بن ابي العلاء وغيرها وهي وان كانت
مختصة بالاحتجام ظاهرة في الحرمة مع خوف الضعف الا انه يستفاد العموم من السياق وقيل من تنقيح المناط وفيه تامل ويصرف عن الظ للاجماع على
عدم الحرمة ورواية عبد الله بن ميمون ثلثة لا يفطرن الصايم القي والاحتلام والحجامة وقد احتجم النبي ص وهو صايم واما النبوي افطر الحاجم والمحجوم
فع انه عامي يروى انه كان لمكان اغتيابهما مسلما او انهما كانا يكذبان في سبهما على نبي الله واحتمل الصدوق في معنى الاخبار ان يكون المعنى المحتجم عرض نفسه
للاحتجام الى الافطار والحاجم عرض المحتجم اليه وقال ايض سمعت بعض المشايخ بنشابور يذكر في معناه انهما دخلا بذلك في فطرتي وسنتي ومنها
دخول الحمام اذا خيف منه الضعف لصحيح محمد ومنها شم الريحان عموما وهو كل نبت طيب الريح كما ذكره اهل اللغة للاجماع المنقول في المن وكره والاخبار
المستفيضة كروايتي الحسن بن راشد ورواية الصيقل ومراسيل في بعضها معللا في بعضها بانه لذة ويكره للصايم ان يتلذذ وفي بعضها ان الريحان بدعة
للصايم وهو وان كان مشعرا بالحرمة الا ان الاجماع والاخبار النافية للباس عنه كصحيحي محمد والبجلي وروايتي سعد وابي بصير اوجب الحمل على الكراهة
وقيل بتاكد الكراهة في النرجس لرواية ابن رئاب سمعت ابا عبد الله ع ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذلك قال لانه ريحان الاعاجم ولا يخفى
انها لا يدل على الاشدية بل ولا على الاختصاص بالصايم بل غايته كراهة شم النرجس مطلقا فهي الاظهر والتعليل الشدة بفتوى الاكثر مع التسامح
في ادلة الكراهة غير جيد لان الشدة غير نفس الكراهة ولم يثبت فيها المسامحة الا ان يثبت الشدة بثبوت الكراهة من جهتين احديهما من جهة كراهة
شم مطلق الريحان للصايم وثانيهما من جهة كراهة شم النرجس مط فيجتمع الجهتان في شم الصايم للنرجس فيشتد الكراهة وهل يشمل الريحان ع
التفاح والسفرجل والاترج لصدق النبت فيه نظر بل الظ العدم لان المتبادر من النبت مثل الحشايش والاوراق فلا يشمل الفواكه والاصول والسنابل
واغصانها الطيبة وكذا يكره التطيب بالمسك لرواية غياث ولا يكره غيره من اصناف الطيب الغالية للاصل والمستفيضة كمرسلة بن ورواية
الحسن بن راشد وغيرها وفي بعضها ان الطيب تحفة الصايم ومنهم من الحق بالمسك ما يجري مجراه مما يوجد طعمه في الحلق ومنهم من الحق به الزعفران
ولا وجه له الا فتوى الفقيه ولا يعارضها عموما الطيب فعدم الكراهة فيها اشبه ومنها الاحتقان بالجامد لنقل الاجماع عن الغنية والكشف وقد
مر ومنها بل الثوب المبلول لروايات الصيقل وابن سنان وابن راشد ولخلوها عن الدال على الحرمة استدل بها للكراهة ولصحيحة محمد الصايم
يستنقع في الماء ويصب على راسه ويتبرد بالثوب وينضح بالمروحة وينضح البوريا تحته لجواز ان يراد بالتبرد بالثوب جعله مروحة لا بله على الجسد

كتاب الصوم

او يراد به التبرد بعد عصره كما صرح به في رواية ابن سنان المشار اليها حيث قال لا يلزق ثوبك الى جسدك وهو رطب وانت صايم حتى تعصره ومنها
انشاد الشعر على ما ذكره بعض الاصحاب ولكن لم يذكره الاكثر كما صرح به في ىق ووجه الكراهة صحيح حماد يكره رواية الشعر للصايم والمحرم وفي الحرم وفي يوم
الجمعة وان يروى بالليل قال قلت وان كان شعر حق قال وان كان شعر حق وخص في ىق كلما ورد من كراهة انشاد الشعر في مكان او زمان شريف بالاشعار
الدنيوية غير الحقة مما كان متضمنا لحكمة او موعظة او مدح اهل البيت او رثائهم بل نسبه الى اصحابنا وقال ان اصحابنا قد خصوا الكراهة بالنسبة الى انشاد
الشعر في المسجد او يوم الجمعة او نحو ذلك من الازمنة الشريفة والبقاع المنيفة بما كان من اشعار الدنيوية الخارجة عما ذكرناه قال وممن صرح بذلك الشهيد
في كري والشهيد الثاني في جملة من شروحه والمحقق الشيخ علي والسيد السند في ك انتهى واستدل لذلك بصحيحة علي بن يقطين النافية للباس عن الشعر
الذي لا باس به في الطواف المستلزم لكونه في الحرم وبالاخبار الغير العديدة الواردة في مدح الشعر في اهل البيت وفي مراثيهم وبالمروي في كمال الدين
عن امير المؤمنين ع يوم فتح مكة وقد يكون وابل حين اقبلوا اليه وهو بفناء الكعبة انشاد شعر قيس بن ساعدة وترحمه عليه وبالمروي في كتاب الاداب في
المدينة لامين الاسلام الشيخ علي الطبرسي باسناده عن خلف بن حماد قال قلت للرضا ع ان اصحابنا يروون عن ابائك ان الشعر ليلة الجمعة ويوم الجمعة وفي
شهر رمضان وفي الليل مكروه وقد هممت ان ارثي ابا الحسن ع وهذا شهر رمضان فقال ارث ابا الحسن ع في ليالي الجمع وفي شهر رمضان وفي الليل و
في ساير الايام فان الله عز وجل يكافيك على ذلك وفي دلالة غير الاخيرة على مطلوبه نظر اذ نفي الباس اعم من نفي الكراهة والعمومات لا يجدي في مقابل
الاخبار الخاصة وامر النبي ص لعله كان قبل ورود الحكم بالكراهة نعم يتم دلالة الاخيرة ولا يضر اختصاصها بالرثي لعدم القول بالفرق ثم يعارض بذلك
ما مر فاما ترجيح ذلك لاحتمال حمل ما مر على التقية كما في ىق او يرجع الى العمومات المذكورة ولا يضر ضعف الاخيرة لان المقام مقام المسامحة فالحق عدم الكراهة
في الاشعار الحقة المتضمنة للحكمة والموعظة ونحوها في الاوقات المذكورة بل ههنا كلام اخر متين ذكره في الوافي قال والشعر غلب على المنظوم من القول
واصله الكلام التخييلي الذي هو احد الصناعات الخمس نظما كان او نثرا ولعل المنظوم المشتمل على الحكمة والموعظة او المناجاة مع الله سبحانه مما لم يكن فيه تخييل
شعري مستثنى من هذا الحكم او غير داخل فيه وقال في بيان قوله وان كان شعر حق وذلك لان كون موضوعه حكمة او موعظة لا يخرجه عن التخييل
الشعري فاما اذا لم يكن كلاما شعريا بل كان موزونا فقط فلا باس انتهى وما ذكره جيد فان الحقيقة الشرعية للشعر في المنظوم من الكلام غير ثابت بل لم
يكن كذلك لغة ولا البتة ولذا سموا الكفار القران شعرا ورسول الله شاعرا فالمنظوم الخالي عن الخيالات الشعرية ليس شعرا مكروها والشعر منها ايض
اذا كان حقا يكون مما مر مستثنى ايض ومنها التنازع والتحاسد والسب والمراء واذى الخادم والجدال والمسارعة الى الحلف والايمان والقول الفاحش
كل ذلك للاخبار والمقصود كراهة هذه الامور من حيث الصيام والا فاكثرها حرام في نفسه **الفصل الثالث** في بيان ان وجوب الامساك عما
ذكر من الامور وايجابها الارتكاب المحرم او الفساد او مع القضاء او مع الكفارة ايض انما هو اذا كان عمدا **فنقول** ان كل ما ذكرنا انه محرم في الصوم و
مبطل له وموجب للقضاء والكفارة فهو كذلك اذا كان ذاكرا للصوم عامدا الى الافطار مختارا فيه عالما بالحكم واما اذا لم يكن كذلك فليس كذلك
اجماعا في بعض الصور ومع الخلاف في بعض اخر وتفصيل المقال ان من لم يكن كذلك فاما ناس للصوم او غير عامد في فعل المفطر او مكره او جاهل فهذه
اربع اصناف نذكر حكمها في اربع مقامات **المقام الاول** في الناسي للصوم ولا يفسد صومه بفعل شيء من المفطرات بلا خلاف بين علمائنا كما في
المن وغيره بل بالاجماع كما صرح به بعضهم بل بالاجماع المحقق فهو الحجة مضافا الى الاخبار المستفيضة كصحيحي الحلبي ومحمد بن قيس وموثقتي سماعة و
عمار وروايتي الزهري وداود بن سرحان واختصاصها من المدعى باختصاصها بالاكل والشرب والجماع غير قادح لعدم قايل بالفرق بينها وبين ساير
المفطرات مع ظهور التعميم من رواية الهروي متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات الى ان قال وان كان نكح
حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه واطلاق بعض تلك الروايات يثبت الحكم في جميع انواع
الصيام الواجب المعين وغير المعين والمندوب ويزيد في المندوب رواية ابي بصير عن رجل صام يوما نافلة فاكل وشرب ناسيا قال يتم صومه ذلك و
ليس عليه شيء وعن كره تقييد عدم البطلان بتعيين الزمان وعن المدنيات الاولى عدم صحة الصيام اذا كان ندبا او واجبا غير معين استنادا الى الرواية
عن الصادق ع وكذا في قضاء رمضان بعد الزوال لان الصوم عبارة عن الامساك ولم يتحقق قال الشهيد في حواشي القواعد في بيان الرواية ولعلها
ما رواه العلامة في كتابه عن محمد قال سالته عمن شرب بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم قال يتم صومه في شهر رمضان وقضائه وان كان متطوعا فليفطر
انتهى والرواية غير ثابتة ومع ذلك عما ادعاه اخص ومع ذلك غير دالة على الناسي والتعليل المذكور اجتهاد في مقابلة النص مع كون الشرعي
امساكا مط وانما هو الامساك مع العمد **المقام الثاني** في غير القاصد للفعل كالذباب يطير الى الحلق والغبار يدخل بلا قصد واختيار
ولا ريب في عدم افساده للصوم ولا خلاف والاصل يدل عليه لانه ليس اكلا ولا شربا ولا افطارا لان كل ذلك لا بد ان يكون من فعل المكلف وفي
في بعض الاخبار تصريح به **المقام الثالث** في المكره والاكراه اما بنحو الايجار في الحلق والوضع فيه بغير مباشرة بنفسه فلا اشكال ولا
خلاف كما قيل في عدم حصول الافطار به وما مر سابقا يدل عليه ايض او يكون بالتوعد بما يوجب الضرر من القادر المظنون فعله مع ترك الافطار
فباشر بنفسه مع القصد فالاختلاف ايض في جواز الافطار ح وعدم ترتب اثم عليه بل بطلانه لوصام للنهي عن التهلكة ونفي الضرر ورفع ما
استكرهوا عليه والامر بالتقية وافطار الامام تقية عن السفاح كما مر في مرسلتي رفاعة وداود بن الحصين وروايتي خلاد وعيسى وفي

في بيان المكره وأحكامه

الاولى ان انظاري يوما وقضاؤه ايسر على من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله وهل يكون معه الصوم صحيحا ام يبطل ويوجب القضاء او مع الكفارة ايضا
فاختار الشيخ في ف وبج والمع وضه والمن وير ولف وشا وضه بل الاكثر كما قيل الاول لجميع ما ذكر مضافا الى الاصل والاستصحاب الخالين عن معارض
عدا ما دل على وجوب القضاء لاختصاصه بحكم التبادر بغير المكره وما دل من الاخبار على وجوب الكفارة على المكره زوجته دونها وذهب في ط
وكره ولك ويق الى الثاني لانه فعل المفطر اختيارا فيدخل تحت اطلاقات المرسلين وقوله في اوليهما وقضاؤه ايسر علي ولان الصوم ليس الا عبارة
عن الامساك عن المفطرات وهو هنا غير متحقق لا لغة ولا عرفا ولا شرعا اما الاولان فظاهران واما الثالث فلان حقيقة الشرعية ليس الا المعنى
المتبادر عند المتشرعة وليس هو الا الامساك وعدم ايقاع المفطر باختيار المكلف وهو هنا منتف ولذا يصح سلب اسم الصوم والامساك
فيقال ما صام وما امسك ولو اضطرارا **اقول** ويرد على اول ادلة قول الاول بان غاية ما يدل عليه نفي الاثم وهو لا يلازم انتفاء الافطار
ووجوب القضاء كما في المريض والحايض والمسافر وعلى الثاني منع خلو الاصل والاستصحاب عن المعارض لاطلاق كثير من اخبار الافطار والقضاء
كقوله الكذب على الله وعلى رسوله والائمة يفطر الصائم وفي موثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وقوله
من تقيا وهو صائم فعليه القضاء وقوله من اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا الى غير ذلك وتبادر غير المكره منها ممنوع كيف
ولو كان لكان لاجل عدم غلبته وبعد ملاحظة حال المريض والمسافر والحايض لم يتناول المفطر مع عدم مراعاة الفجر كيف يتبادر ذلك و
على الثالث ان عدم لزوم الكفارة على الزوجة المكرهة لا يدل الا على عدم افطارها وعدم وجوب القضاء عليها بل لا يبعد دلالة ما في بعض الاخبار
من ان على الزوج كفارتين على بطلان صوم الزوجة الا اذا كانت مكرهة بالمعنى الاول بالتوعد والتخويف مجردا ومن ذلك يظهر ضعف القول
الاول واما الثاني وان امكن الخدش في بعض ادلته كقضاء الامام لجواز افضليته ولكن البواقي بالاحدثية فيها سيما بضميمة ما قيل من عدم
الفصل بين الافطار ووجوب القضاء فاذن هو الاقوى بل لم يبعد القول بثبوت الكفارة لولا الاجماع المؤيد بعدم ذكر الامام الكفارة مع
ذكره القضاء وعدم تبادره المكره من اخبار الكفارة جدا **فرعان ا** الاكراه المسوغ للافطار النافي للكفارة ما ظن معه الضرر والغير المتحمل عرفا
بنفسه او بمجريه مجراه لنفي العسر والحرج والضرر وحسنة زرارة التقية في كل ضرورة وحسنة الفضلاء التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد
احله الله وربما يظهر من بعض اعتبار خوف التلف على النفس ولعله لاعتماده الى اخبار افطار الامام وتصريحه في بعضها بان في تركه ضرب عنقي
ولا يخفى انه لا دلالة فيها على التخصيص **ب** قال في لك وحيث ساغ الافطار للاكراه يجب الاقتصار على ما يندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر واعترضه
في ك بانه على ما اختاره من كون التناول مكرها مفسدا للصوم لاختصاص الكفارة بما يحصل به الفطر وما زاد عليه لم يستند اليه فطر وان كان محرما
ورده في يق بان ايجاب الكفارة لتكفير الذنب فهي تتحقق في موضع الاثم وهو هنا متحقق وقوله ان الكفارة يختص بما يحصل به الفطر ليس في محله
لفساد الصوم ووجوب القضاء بكثير مما لا كفارة معه **اقول** تحقق الكفارة في كل ما فيه الاثم مطلقا او مع وقوعه في الصوم وايجابه لافطاره ثم
ولا يقول هو به ايضا بل انما هي في مواضع خاصة موجبة للافطار ولم يعلم ان المورد منها والاصل ينفيها او غرض ك ليس ان كل ما يحصل به الفطر
فيه الكفارة بل ان الكفارة المعهودة ليست الا في موضع الفطر **المقام الرابع** في الجاهل بالحكم ذهب الحلي الى انه لا شيء عليه من القضاء
والكفارة واختاره في يق وهو ظاهر الجامع ومحتمل موضع من المن وصاحب بل حكي جزما عن موضع من الاخير والمنتهى كما قاله جماعة فساد
صومه ووجوب القضاء عليه اما مع الكفارة كما جزم به في موضع من المن وكره ويحتمله كلام لف ونسبه في الكفاية الى الاكثر او بدونها كالمع وس
وحواشي عد للشهيد وضه ولك ومحتمل لف واحتمله في موضع من المن وكره ونسبه في ك الى اكثر المتأخرين حجة الاولين الاصل الخالي عن
المعارض لاختصاص عمومات القضاء والكفارة المخصوصين بغير الجاهل اما بحكم التبادر او لاجل تقييد الاكثر بمتعمد الافطار الغير الصادق هنا
وان كان متعمدا للفعل لان تعمد الافطار لا يكون الا مع العلم بكونه مفطرا وبه يقيد المطلقات ايضا لوجوب حملها على المقيد مع انه على فرض
التعارض يجب التخصيص بغير الجاهل لموثقة زرارة وابي بصير عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان
ذلك حلال له قال ليس عليه شيء المعتضدة بروايات معذورية الجاهل كصحيحة عبد الصمد الواردة فيمن لبس قميصا حال الاحرام وفيها اي
رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفي صحيحة ابن الحجاج المتضمنة لحكم تزويج المرأة في عدتها وفيها قلت فباي الجهالتين اعذر بجهالته
ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على
الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم احتج الثاني اما على الفساد فباطلاق المفسدات واما على القضاء والكفارة فبعمومهما
واطلاقاتهما واجابوا عن ادلة الاولين باندفاع الاصل بما ذكر مع منع التبادر المذكور ولعدم تصور ما يوجبه سوى شيوع غير الجاهل وهو
بالنسبة الى جميع المفطرات ثم ولو سلم فلم يبلغ حدا يوجب الانصراف اليه ومنع التقييد بمتعمد الافطار في القضاء بل صرح بمتعمد الفعل
ايضا كما مر بعضه في المقام السابق واما في الكفارة فان يقيد به في كثير من الاخبار الا ان التقييد فيها مخصوص اما بالسؤال كالاكثر او
بالجواب ايضا مع تقييد السؤال الذي هو سبب تقييد الجواب الموجب لعدم حجية مفهوم الشرط او الوصف بنفسه ومثل ذلك لا يوجب
تقييد المطلقات كرواية محمد بن نعمان عن رجل افطر يوما من شهر رمضان فقال كفارته جريان وموثقة سماعة عن رجل لزق باهله

في بيان الاكراه في الافطار

كتاب الصوم

فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا الحديث ورواية الهروي وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم
واما معارضة الموثقة معها فهي وان كانت اخص من حيث اختصاصها بالجاهل الا انها لا يصلح للتخصيص لانه فرع التكافؤ المفقود في المقام
لاكثرية العمومات عددا واصحيتها سندا واشهريتها عملا و ليل الثالث اما على اثبات الفساد والقضاء فما مر واما على نفي الكفارة فبما ذكر من
تقييد اخبارها بتعمد الافطار المنتفي في المقام حيث ان قصد الافطار لا يكون الا مع اعتقاد الافساد وحمل الافطار على تناول المفطر خلاف
الاصل سلمنا ولكنه غير متعين واحتمال ارادة الافساد كاف **اقول** حق المحاكمة بين هذه الفرق الثلث الاستناد الى قيد تعمد الافطار في وجود
المطلقات بالنسبة اليه في كل من القضاء والكفارة وعدم صلاحية المقيدات لتقييدها لورود القيد في السؤال او في الجواب ايضا لذكره
في السؤال الموجب لعدم اعتبار مفهومه لا سيما في اخبار القضاء وبعد رفع اليد عن ذلك يحصل التعارض بين تلك المطلقات والموثقة و
ما سبق من ان التعارض فرع التكافؤ وهو هنا غير حاصل غير مسموع لان كثرة العدد وصحة السند والشهرة العملية ما لم يخرج منها
عن الحجية بالشذوذ وان كانت مقوية الا انها لا يصلح على التحقيق للترجيح بعد كون اصل الخبر الاخر حجة معاضدة بعمومات اخر وبالاصل فضلا
عن ان يكون المعارض خاصا مطلقا فانه يكون قرينة للتخصيص ويكفي فيها مجرد الحجية ولا اعتناء في القراين الى وجوه التراجيح وعلى هذا
فنقول ان تعارض الموثقة مع مطلقات الكفارة بالعموم المطلق لان اخبار الكفارة وان كانت مخصوصة على الظاهر بالكفارة فيتوهم وجه
خصوصيتها حيث ان الموثقة بنفي الشيء مطلقا الا ان ثبوت الكفارة يستلزم ثبوت القضاء ايضا بالاجماع المركب بل الاثم للتقصير
فيساوي الموثقة من تلك الجهة حيث ان الشيء المنفي لا يخرج عن هذه الثلثة بالاجماع وشاهد الحال وينفي الموثقة اخص من جهة الجاهل
فيلزم تقديم الموثقة ونفي الكفارة وبه يطرح القول الثاني واما مع مطلقات القضاء وان كان تعارضها بالعموم من وجه لان المطلقات يثبت
القضاء والموثقة بنفي الشيء مط الا ان الاصل مع الموثقة وهو المرجع عند فقد الترجيح وبالتخيير كما في المقام وهو مع عدم القضاء ايض وبه يبطل
القول الثالث ايض فيبقى الاول وعليه الفتوى وهو المعول ولكن الظ اختصاص ذلك بالجاهل الساذج والمراد منه من لا يشك في عدم الافساد و
لا يخطر بباله احتمال الضرر لانه الظاهر من قوله وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له ولا اقل من احتمال ذلك المعنى وهذا المعنى هو الذي لا يقدر معه على الاحتياط
كما في صحيحة ابن الحجاج فيبقى المطلقات في غيره خالية عن المعارض فالحق في المسئلة انتفاء الاثم والقضاء والكفارة مع الجهل الساذج ووجود الثلثة
مع غيره من انواع الجهل **فروع ا** من افراد المفطر جهلا من تناول شيئا من المفطرات نسيانا ثم ظن فساد الصوم به فتعمد فعل المفطر وحكمه ما مر بعينه
وعن ف وط والمع وكره ان حكمه حكم التعمد وعن بعض القدماء وس وحاشية عد للشهيد ان عليه القضاء خاصة **ب** من تناول شيئا منها سهوا مع تذكر
الصوم اي من غير ارادة التناول والالتفات كان يشتغل بامر ويصدر منه لمس امراته من غير ارادة والالتفات اليه فامنى فالظ ان حكمه حكم الساذج
الجاهل بحرمة الارتماس لا يبطل غسله ان كان من اول قسمي الجاهل لعدم النهي ويبطل ان كان من ثانيهما لوجوده **ج** انه حلال ومنه يظهر قوة الفساد
والقضاء والكفارة مع العلم بالتحريم مطلقا وان لم يعلم تحريمه من حيث الصيام كما في الكذب على الله سبحانه **الفصل الرابع** في وقت الامساك
عن الامور المذكورة ومبدئه طلوع الفجر الثاني بالكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة الا في الجماع فمن زمان يبقى الى طلوع الفجر زمان لم يعلم عدم
اتساعه للوقاع والاغتسال بل ولم يظن ايض على القول الاصح من بطلان الصوم بتعمد البقاء على الجنابة ويأتي على القول الاخر جوازه الى الفجر و
منتهاه دخول الليل بالثلثة ايض وان اختلفوا فيما به يتحقق دخوله من استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية وقد تقدم تحقيقه في بحث مواقيت
الصلوة مفصلا وانه الاستتار على الحق المختار وقدم الكلام في الافطار بظن الليل والاكل باستصحاب في الفصل الثاني **مسئلة** يستحب تقديم
الصلوة على الافطار الا ان يكون هناك من ينتظر افطاره او لا يقوى على الصلوة قبله للمعتبرة كصحيحة الحلبي عن الافطار قبل الصلوة او بعدها قال
ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل وليفطر وموثقة زرارة والفضيل في رمضان يصلي ثم يفطر
الا ان يكون مع قوم ينتظرون الافطار فان كنت معهم فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل والا فابدأ بالصلوة ومرسلة ابن بكير يستحب للصائم ان قوي
على ذلك ان يصلي قبل ان يفطر وقد يشترط في استحباب تقديم الصلوة عدم منازعة نفسه لان معها ينتفي الحضور المطلوب في الصلوة ويدل
عليه مرسلة ايض والمراد بالصلوة المامور بتقديمها صلوة المغرب وحدها الا مع العشاء ايض لان وقتها هو الذي يصادم وقت الافطار
دون العشاء سيما مع ما كانوا عليه من التفريق بين الصلوتين **الفصل الخامس** فيمن يصح منه الصوم اي بيان شرايط التكليف به وجوبا او
ندبا فانه مع انتفاء التكليف كالامر فلا صحة لانها موافقة المامور به وهي امور **الاول** البلوغ فلا يصح الصوم شرعا من الصبي الغير المميز ولا يقع منه
اجماعا وكذا من المميز عند جماعة كالمختلف والايضاح وت وضه وهو ظاهر الفقيه والمحقق الثاني وقواه في المن للاصل فان الصحة الشرعية
هي موافقة امر الشارع والاصل عدم تعلق امر بالصبي وعموم رفع القلم الشامل للندب ايض وتخصيصه بالوجوب والمحرم كما قيل غير واضح الوجه
ولان الامر تكليف وهو بالبلوغ مشروط ولظاهر الاخبار كرواية الزهري الطويلة وفيها الصوم على اربعين وجها فعشرة اوجه منها واجبة
كوجوب شهر رمضان وعشرة اوجه منها صيامهن حرام واربعة عشر وجها منها صاحبها فيها بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وصوم الاذن
وصوم التاديب ثم ذكر اقسام ما فيها بالخيار كثيرا من اقسام المندوب الى ان قال واما صوم التاديب فان يؤخذ الصبي اذا راهق بالصوم تاديبا و

في بيان الكفارة المخيرة

في بيان شرائط وجوبه

ليس ذلك بفرض وكذلك من افطر لعلة من اول النهار ثم قوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام يومه تاديبا وليس بفرض وكذلك المسافر اذا اكل من
اول النهار ثم قدم اهله وكذلك الحايض اذا طهرت وقرينة منها الخصال والرضوي فان الظ من جعل صومه قسيم المندوب ومثل صوم الحايض والمسافر
عدم كونه شرعيا ويؤكده ما في المستفيضة من اخذه بالصوم بعض اليوم خلافا للشيخ والمحقق والفاضل في جملة من كتبه واللمعة وس لان الولي مامور شرعا
بامره والامر بالامر امر واذا تحقق الامر تحققت الصحة ولاطلاق الاوامر وشمولها له ويدل عليه ايضا الاخبار المجوزة لعتقه ووصيته وامامته وكان شرعية
صومه مما لا اشك فان النبي ص امر ولي الصبي به وعن اسمعيل انا نامر صبياننا بالصيام ما اطاقوا ومع ذلك فيه تمرين على الطاعة فشرعيته ثابتة من
الشارع فيكون صحيحا واذ لا وجوب عليه فينوي الندب **اقول** اما الاولون فان كان مرادهم عدم صحة الصوم منه مطلقا سواء كان من شهر رمضان
او غيره من الواجب والمستحب وكان كل صوم منه محض التمرين والتاديب فكلامهم غير صحيح اذ المقتضي لصحة صومه في الجملة وشرعيته موجود والمانع مفقود اما الاول
فلعموم بعض الاخبار في الصوم المستحب كما في مرسلة سهل في سبعة وعشرين من رجب من صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا ومثلها من الاخبار
كثيرة جدا والقول بان الاوامر الاستحبابية منصرفة لبيان اصل الاستحباب فاما من يستحب له فالمتضمن للمستحب بالنسبة اليه مجملة وبان المتبادر منها من عدا
الصبيان ففاسد جدا لان شيئا منهما لا يجري في مثل ما ذكرنا وان امكن في بعض اخر واما الثاني فللاصل وعدم تصور مانع غير الادلة التي ذكروها و
الكل مردود اما الاصل فبالعموم المذكور واما حديث رفع القلم فبمنع العموم فيه اذ ليس المراد بالقلم ولا برفعه حقيقة ومجازه متعدد فلعله قلم التكليف او
قلم المؤاخذة او قلم كتابة السيئات كما ورد في حديث يوم الغدير انه يوم يامر الله سبحانه الكتبة ان يرفعوا القلم عن محبي اهل البيت الى ثلثة ايام ولا يكتبوا
خطاء ولا معصية واما كون الامر تكليفا فهو تم باطلاقه وانما هو في الايجاب ولو سلم فاشتراط مطلق التكليف بالبلوغ تم واما الاخبار فلان الظ
منها هو صيام شهر رمضان وهو الذي يحتاج الى التاديب واما الاخرون فان كان مرادهم ان كل صوم منه شرعي مندوب في حقه فهو مما لا دليل عليه
وكون الامر بالامر امرا ممنوع واطلاق الاوامر مخصوص ببعض المستحبات وان تعدى الى الباقي بالاجماع المركب واما الايجابيات فمخصوصة بالمكلفين
اذ لا وجوب على الصبي وتعميم الاوامر الوجوبية ورفع المنع في الصبي فينفي الندب استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير جايز والمراد بشرعية صومه
ان كان رضاء الشارع به فهو غير الامر بل هو كرضائه بذهاب الحمار من الطريق الفلاني اذا قال لصاحبه اذهب به من هذا الطريق وان كان امره
به فهو غير متحقق في جميع افراد الصيام وبما ذكر ظهر ان الحق شرعية صومه المستحب مط وتمرينية الواجب لا شرعيته وصحته وان اريد بالشرعية مطلق رضا
الشارع او انه امر الولي بتمرينه عليه فلا مشاحة كما انه لا مضايقة في ان يوصف بالصحة بمعنى الموافقة للامر الصادر عن امر الشارع او كلام من له الالزام
فرعان أ قالوا يتفرع على الخلاف ما لو بلغ في اثناء النهار قبل الزوال بغير المبطل فعلى الصحة يجب الاتمام وعلى عدمها فلا اقول فيه نظر اذ على فرض
الندبية والصحة فالدليل على الوجوب في البالغ في الاثناء ولم يثبت علينا الوجوب الا في المستجمع للشرايط في تمام النهار والحمل على من قدم اهله قبل
الزوال ونحوه قياس باطل والاصل يقتضي عدم وجوب الاتمام ولا القضاء على القولين مع ان من القايلين بالصحة ايضا من يقول بوجوب الاتمام تاديبا
لا صوما ثم ان للشيخ في كتاب الصوم عن ف والمحقق في المع قولا بوجوب الصوم على الصبي اذا سبقت النية وبلغ قبل الزوال لامكان الصوم في حقه وهو تم
ب المصرح به في كلام كثير من الاصحاب والمنصوص عليه في صحيحة الحلبي ومرسلته به والرضوي ان مبدأ تمرين الصبي اذا بلغ تسع سنين فيؤمر بما يطيقه من
اليوم او بعض اليوم فلا استحباب للولي قبله ولا بعده بما يعسر عليه ويغلب معه الجوع او العطش واما موثقة سماعة وصحيحة محمد عن الصبي متى يصوم
قال اذا قوي على الصيام كما في الاولى واذا اطاقه كما في الثانية فمحمول على ما ذكر حملا للمطلق على المقيد او على جواز صومه بارادته بمعنى عدم منع الولي له لا
على امر الولي كما ورد في بعض الاخبار فيما قبل اربع عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه او على الصوم المستحب او على صيام تمام اليوم وعن ط ويع
فع وعد ولف وس واللمعة وضة وغيرها ان المبدأ سبع سنين لصدر صحيحة الحلبي انا نامر صبياننا بالصيام اذا كانوا ابني سبع سنين بما اطاقوا وظاهره
اختصاص ذلك باولادهم كما يستفاد من قوله في ذيلها فمروا صبيانكم اذا كانوا ابناء تسع سنين بل اطلق جماعة تمرينه قبل السبع وجعلوه بعده
مشددا جمعا بين صدر الصحيحة وبين ما تحدده بالطاقة ويظهر ما فيه مما ذكرنا ثم ان الاخبار مخصوصة بالصبي ولا تعرض فيها للصبية بل في الرضوي صرح
بالغلام ولذا توقف فيها بعض مشايخنا الاخباريين بل قالوا ومن الجايز اختصاص هذا الحكم بالصبي خاصة انتهى الا ان كثيرا من الاصحاب قد عمموا
الحكم فيهما وحيث ان المقام مقام الاستحباب على الولي فلا باس باثباته للتسامح الا انه لا مبدأ معينا فيها بل يق يستحب تمرينها فيه ثم المرن للصيام ينوي
القربة ايض تمرينا لا شرعا ولو نوى الوجوب ايض لذلك جاز **الثاني** العقل فلا يصح الصوم من المجنون بلا خلاف ظاهر قالوا لقبح تكليف غير
العاقل قالوا ولا يمرن المجنون ولا يؤمر بالصوم كما يؤمر الصبي بلا خلاف لانه غير مميز بخلاف الصبي فانه مميز فكان للتكليف في حقه فايدة بخلاف المجنون
قيل ويشكل ذلك في بعض المجانين لوجود التمييز فيهم بل ربما كان اكثر من تمييز الصبي المميز فان كان جنونهم دوريا او كانت الافاقة منهم مرجوة
كان ينبغي تمرينهم على ما تمرن عليه الصبيان الا ان يق ان وجوب التمرين واستحبابه حكم شرعي لا يثبت الا بدليل ولا دليل هنا كما وجد في الصبي
فالمناط عدم الدليل لا عدم التميز ويظهر منه القدح في الاستناد في نفي تكليف المجنون بقبح تكليف غير العاقل فان من المجانين من يعقل تكليفه
فانا راينا منهم من يضرب الناس ويشتمهم ويضحك ويبكي بلا سبب ويتلف ماله وكان له رقة في صلوته وصيامه وكان يعقل التكليف و
الثواب والعقاب ويحفظ اداب عباداته واحكامها ومسائلها بل في دلالة حديث وعن المجنون حتى يفيق على رفع تكليف مثل ذلك ايض تامل

اذ ظاهره

اذ ظاهره رفع القلم فيما جرى فيه كما في المكره والناسي لا مطلقا فلو ثبت فيه الاجماع والا فنفي التكليف عن مثل مشكل فان المجنون فنون ومن فنونه
ما لا يعقل بعض الامور ويعقل بعضها **فروع أ** حكي عن الفاضل وغيره ان الجنون اذا عرض في اثناء النهار لحظة ابطل صومه وعن الشيخ انه حكم
بالصحة مع سبق النية قال ذلك ولا يخ من قرب ويأتي تحقيقه في المغمى عليه **ب** لا يصح صوم المغمى عليه على الحق المشهور كما صرح به جماعة ولرواية ابن
سنان كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء فلا صوم عليه ولان الصحة فرع الامر الذي هو فرع العقل ضرورة واجماعا ونصا والنقض بالنائم
مردود بالفرق فان له العقل دون المغمى عليه ولو سلم فكون حكم شيء خلاف الاصل بالدليل لا يوجب التعدي الى غيره لا بمعنى ان النائم مكلف
حال النوم على خلاف الاصل بل بمعنى صحة صوم من نقص يومه في النوم وكفاية سائر الاجزاء مع سبق النية بل كفاية مطلق سبق النية ولو نام في تمام
الاجزاء ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا سبقت منه النية او لا طرأ الاغماء في جميع النهار او بعضه في اوله او اثنائه او اخره لما ذكر بعينه خلافا للمحكي
عن عه وط وف والسيد والديلمي والقاضي فحكموا بصحة صومه مع سبق النية ولا دليل يعتد به لهم سوى القياس على النائم وفساده ظ او جعل سبق
النية موجبا لبقاء النية الحكمية مع الاغماء ويضعف بان النية الحكمية انما يفيد مع وجود التكليف وقيل الحق ان الصوم ان كان عبارة عن مجرد
الامساك عن الامور المخصوصة مع النية وجب حكمنا بصحة صوم المغمى عليه اذا سبقت منه النية وان اعتبر مع ذلك وقوع جميع اجزائه على وجه الوجوب او
الندب بحيث يكون كل جزء من اجزائه موصوفا بذلك تعين القول بفساد ذلك الجزء الواقع في حال الاغماء ويلزم منه فساد الكل اذ الصوم لا يتبعض الا ان
ذلك منفي بالاصل ومنقوض بالنائم وفيه انا نختار الاول ولا نسلم صحة صوم المغمى عليه اما اولا فلعدم تحقق الامساك منه حال الاغماء لانه فرع الشعور
ومطلق عدم تحقق الامور المخصوصة ليس امساكا ولا صوما واما ثانيا فلعدم تحقق النية حال الامساك لا الفعلية منها ولا الحكمية واما ثالثا فلان
الصوم هو امساك المكلف عما ذكر والمغمى عليه ليس مكلفا **ج** السكران كالمغمى عليه حتى في عدم الوجوب وان كان السكر بفعله لما مر من قبح تكليف
غير العاقل **د** لا خلاف في صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه جميع النهار وعليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه بعد الاجماع
وتحقق الامساك مع النية المتواترة من الاخبار المتضمنة لنحو ان الله يطعم الصائم ويسقيه في منامه وان نوم الصائم عبادة وان الصائم في
عبادة وان كان نائما في فراشه والمراد بصومه كونه بحيث ينعقد قلبه وجوارحه عليه قبل النوم وبعده بحيث لو سئل عنه في الحالين يجيب
بانه صائم وهذا نية الحكمية كالساهي والمراد بصحته كونه مامورا بذلك العقد المتقدم والمتاخر لا انه مكلف به حال النوم ولم يثبت اشتراط النية
ازيد من ذلك فان هذه نية الحكمية ولا يتبعض المغمى عليه لا لانه لا عقل له حال الاغماء فلا تكليف فلا امر فلا صوم لعدم تبعضه بخلاف
النوم فان عقله باق وان كان حواسه الظاهرية معطلة اذ لم يثبت لنا فرق بين عقل النائم والمغمى عليه بحيث يصلح احدهما للتكليف معه دون
الاخر بل للنصوص والاجماع فان مقتضى الاصل وقاعدة عدم تكليف غير الشاعر حين عدم الشعور وعدم تبعض الصوم بطلان صومهما معا الا
ان الدليل اخرج النائم بمعنى ان الدليل جعل صوم عقد القلب والجوارح في طرفي النوم من النهار فهو صوم النائم وجعل صوما من جانب الشارع فمن
كان كذلك فهو صائم ولا قضاء عليه اجماعا بخلاف المغمى عليه ونحوه لفقد الدليل المخرج عن الاصل **الثالث** الاسلام بالاجماع فلا يصح من
الكافر بانواعه لعدم تاتي قصد القربة وامتثال الامر به منه لانكاره له مع انه شرط في الصحة اجماعا ويجب عليه عندنا بناء على انه مكلف بالفروع
كما حققناه في محله ومما يدل على عدم الصحة منه المروي في العلل انما يتقبل الله من العبادات العمل بالفرايض التي افترضها الله على حدودها مع معرفة
من دعا اليه قال وان صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته عليه فلم يفعل شيئا من ذلك لم يصل ولم يصم ولم
يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر ولم يحرم لله حراما ولم يحل له حلالا وليس له صلوة وان ركع وان سجد ولا له زكوة ولا حج وانما
ذلك كله بمعرفة رجل الله تع على خلقه بطاعته وامر بالاخذ عنه فمن عرفه واخذ عنه اطاع الله ولا فرق في ذلك بين الكفر في تمام اليوم او بعضه
فلا يصح ممن اسلم في اثناء النهار في ذلك النهار كما صرح به في صحيحة العيص عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما
مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه فقال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر خلافا للمحكي عن ط والمع
فاوجبا صوم يوم اسلم قبل زواله لاطلاق الامر بالصوم وبقاء وقت النية والصحيحة المذكورة ترده ولا يجب على الكافر قضاء ما فاته حال الكفر
ايضا للمعتبرة من الاخبار كالصحيحة المتقدمة وصحيحة الحلبي ورواية مسعدة ومرسلة به واما موثقة الحلبي الامرة بالقضاء فمحمولة على الاستحباب **الرابع**
الخلو عن الحيض والنفاس بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا واستفاضت عليه الروايات بل تواترت ايض فلا يصح الصوم منهما ولو رات
الدم في اول جزء من النهار او اخره كما نطقت به الاخبار واتفقت عليه كلمات الاصحاب ورواية ابي بصير الظاهرة في الاعتداد بالصوم لو رات
الدم بعد الزوال متروكة والى الوهم منسوبة **الخامس** الخلو عن السفر فلا يصح صوم واجب مط منذورا كان او غيره ولا مندوب في
السفر الا ما استثني منهما فههنا ثلثة مقامات **الاول** عدم صحة صوم واجب غير ما استثني ولا ريب فيه بل هو اجماعي مدلول عليه
بالاخبار المتواترة وهي ما بين ما يدل على الحكم في مطلق الصوم كصحيحة صفوان والحلبي الاولى عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم
فقال ليس من البر الصيام في السفر فان الجواب عام وان كان المورد خاصا والثانية رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله ص نهى
عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه وموثقة زرارة لم يكن رسول الله ص يصوم في السفر في شهر رمضان ولا غيره ورواية

محمد بن حكيم لو ان رجلا مات صائما فى السفر ما صليت عليه ومرسلة يحيى ليس من البر الصيام فى السفر وموثقة سماعة عن الصائم فى السفر فقال
لا صيام فى السفر قد صام اناس على عهد رسول الله فسماهم العصاة فلا صيام فى السفر الا الثلثة الايام التى قال الله تع فى الحج وموثقة عمار عن
الرجل يقول لله على ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم
فى السفر فريضة كان او غيره والصوم فى السفر معصية الى غير ذلك وبين ما يدل عليه فى صيام شهر رمضان وهى كثيرة جدا وما يدل عليه فى
قضائه كصحيحة على عن رجل يكون عليه ايام من شهر رمضان وهو مسافر يقضى اذا اقام فى المكان قال لا حتى يجمع على مقام عشرة ايام وما يدل عليه
فى النذر كخبر كرام انى جعلت على نفسى حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم فى السفر الحديث ورواية مسعدة فى الرجل يجعل على نفسه اياما معدودة
مسماة فى كل شهر ثم يسافر فيمر به الشهور انه لا يصوم فى السفر ولا يقضيها اذا شهد وموثقة زرارة ان امى جعلت على نفسها لله عليها نذرا الى
ان قال لا تصوم فى السفر قد وضع الله عنها حقه فى السفر ورواية ابن جندب عن رجل جعل على نفسه صوم يوم يصومه فحضرته فى زيارة ابى عبد الله
قال يخرج ويصوم ولا يصوم فى الطريق فقد وضع الله عنها حقه فى السفر فاذا رجع قضى ذلك ورواية الصيقل رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة
دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع فكتب ع قد
وضع الله الصيام فى هذه الايام كلها وما يدل عليه فى صوم الظهار كموثقتى محمد وزرارة الى غير ذلك من الاخبار خلافا للمحكى عن المفيد فيما
عدا صوم شهر رمضان لوجه ضعيف غايته وقيل لم يجوز غير الثلثة الايام لدم المتعة فمذهبه مطابق للمشهور **المقام الثانى** فى عدم

في بيان حكم صوم المندوب في السفر

صحة الصوم المندوب وبه هو مذهب الصدوقين والحلى والقاضى وجماعة من المتاخرين بل هو المشهور عند القدماء كما صرح به المفيد بل يظهر
منه ان عليه عمل فقهاء العصابة وقال الحلى انه مذهب جملة المشيخة الفقهاء المحصلين ونسبه فى ك الى المفيد وهو الذى صرح به فى اول
كلامه حيث قال لا يجوز ذلك الا ثلثة ايام للحاجة عند قبر النبى ص او مشهد من مشاهد الائمة ولكن المستفاد من اخره الجواز كما ان كلام
الديلمى بالعكس للاطلاقات المتقدمة وصريح موثقة عمار السابقة وصحيحة البزنطى عن الصيام بمكة والمدينة ونحن بسفر فقال افريضة فقلت لا
ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم والمروى فى تفسير العياشى لم يكن رسول الله ص يصوم فى
السفر تطوعا ولا فريضة لجماعة كالتهذيبين والنهاية والوسيلة ويع والشهيد وجمع اخر بل نسب الى الاكثر فجوزوه مع الكراهة كبعضهم او
بدونها كاخر لمرسلتى اسمعيل بن سهل والحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله ع من المدينة فى ايام بقين من شعبان وكان يصوم ثم دخل شهر
رمضان وهو فى السفر فافطر فقيل له تصوم شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الى ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان
عزم من الله على الافطار وقريبة منها الثانية وفيها فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا وصحيحة الجعفرى
كان ابى ع يصوم عرفة فى يوم الحار فى الموقف الحديث ولصحيحة البزنطى المتقدمة من جهة سؤاله فى مقام الجواب عن كون صومها او لولا الفرق لانتج الجواب
بلا تصم مطلقا من غير استفسار مفهم منه الفرق بين الفريضة والتطوع وليس الا كون النهى فى التطوع للكراهة اذ لا فرق بينهما غيره اجماعا والجواب اما
عن المرسلتين فبانهما معارضتان مع خصوص صحيحة البزنطى وموثقة الساباطى والاخيرتان راجحتان بوجوه عديدة من المرجحات المنصوصة وغيرها
من المخالفة لمذهب العامة فان ترك الصوم فى السفر والمنع منه من شعار الخاصة والموافقة لسنة رسول الله ص كما عرفت فى الروايات المتقدمة حتى
ورد فى رواية ابان انه قال رسول الله ص خيار امتى الذين اذا سافروا افطروا والاحدثية حيث ان الصحيحة مروية عن ابى الحسن ع والاصحية سندا
والاعتضاد بشهرة القدماء المحكية بل المحققة والموافقة للاصل ولو قطع النظر عن الترجيح يجب الرجوع الى عمومات المنع والاطلاقات مع انه لولا ما ذكرنا
لزم طرح الصحيحة والموثقة وهو مما لا وجه له واما حملهما على الكراهة فبعيد غايته اذ المراد منها ان كان اقلية الثواب والمرجوحية الاضافية فهى مما لا يصلح
تجوز القول لا يحل ومعصية كما فى الموثقة بل لا وجه للامر بالافطار كما فيها والنهى عن الصوم كما فى الصحيحة وان كان الكراهة المصطلحة المطلوب تركه
فلا يلايم اطلاق التطوع عليه كما فى احدى المرسلتين وبعد ارتكاب الامام له سيما مع ترك رسول الله ص له واما عن صحيحة الجعفرى فباحتمال كون الصيام
لاجل عدم بلوغ المسافة المعتبرة فى تحتم الافطار كما هو كذلك او استثناء صوم يوم عرفة واما عن الاخيرة فبانه يمكن ان يكون الاستفسار لامر اخر غير ما
ذكر مثل ان يكون غرضه انه لو كان فريضة يامره بالمقام والصيام ان امكن سيما ان كانت الفريضة مما يتضيق وقته كواجب معين او كان غرضه انه ان
اجاب بالفرض يستفسر عن انه هل هو النذر المقيد ام غيره **المقام الثالث** فيما استثنى من الصيام الواجب والمندوب فى السفر اما المستثنى

في بيان ما استثني من الصيام في السفر

من الواجب فبعض الصيام المتعلقة بمناسك الحج وياتى فى كتابه وصوم النذر مع التقييد بالسفر اما فقط او مع الحضر واستثنائه وصحة صومه هو
الحق المشهور بين الاصحاب بل فى المن نفى الخلاف عنه وفى يق ان الحكم اتفاقى عندهم لصحيحة ابن مهزيار نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان لم اصمه ما يلزمنى
من الكفارة فكتب ع وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه فى سفر ولا مرض الا ان يكون نويت ذلك وردها فى المع بالضعف ولذلك
لم يفت بمضمونها واكتفى بجعله قولا مشهورا وكان اراد الاضمار او اشتماله على ما لم يقل به احد من وجوب الصوم فى المرض اذا نوى ذلك والاول ففى
صحيحة السند غاية الامر جهالة الكاتب وهى غير مضرة بعد اخبار الثقة بقراءة المكتوب والاول مردود بعدم ضرر الاضمار بعد ظهور انه من
الامام سيما فى هذه الرواية المشتملة على قوله فاسئلك والثانى بمنع الاشتمال عليه ليس معناه الا مع النية بنفى الحكم المذكور بقوله وليس عليك

كتاب الصوم

صومه فى سفر ولا مرض ويكفى فى صدق ذلك انتفائه فى السفر خاصة واما احتمال ان يكون المراد بقوله الا ان يكون ذلك ان يكون نوى الصوم
ثم سافر ففى غاية البعد مع انه على فرض الاحتمال لم الى المخصص الاجمال والعام المخصص بالمجمل ليس حجة فى موضعه فعمومات المنع من الصوم المنذور منه
فى السفر لا يكون حجة فى المورد وبقى عمومات الوفاء بالنذر فارغة عن المعارض فيه ولاختصاص عدم حجية المخصص بالمجمل عند التحقيق بما اذا كان
مخصصا بالمنفصل غير ضاير اذ ليس متصل سوى هذه المكاتبة المعارضة بعد طرح جزئها المجمل مع رواية ابرهيم بن عبد الحميد عن الرجل يجعل الله عليه صوم
يوم مسمى قال يصومه ابدا فى السفر والحضر بالتساوى فلا يبقى الا العمومات المخصصة بالمجمل وعن السيد استثناء النذر المعين مط وان لم يقيده بالسفر
وحكى عن المفيد والديلمى ايض لرواية ابرهيم المتقدمة ويرد بالمعارضة مع اخبار اخر اكثر واصح ومنها الاخص مط وهى صحيحة ابن مهزيار فيجب تخصيصها و
لولاه ايض لسقطت بالمعارضة فرجع الى عمومات المنع عن الصوم فى السفر مط واما المستثنى من الصيام المندوب فصوم ثلثة ايام للحاجة بالمدينة المشرفة على
التفصيل الذى يتضمنه صحيحة معوية بن عمار ولعلها ياتى فى كتاب الحج ان شاء الله وههنا مسائل **الاولى** السفر الذى يجب منه الافطار هو الذى يجب

في بيان السفر الذي يجب فيه الافطار

فيه التقصير كما مر مفصلا فى بحث الصلوة فمن ليس كذلك فحكمه حكم الحاضر مثل كثير السفر والعاصى به وناوى العشرة وغير ذلك فيجب عليه الصيام اجماعا
فتوى ونصا ففى صحيحة ابن وهب هما يعنى التقصير والافطار واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت ورواية سماعة من سافر وقصر الصلوة
وافطر والاخرى ليس يفرق التقصير والافطار فمن قصر فليفطر ويدل عليه ايض رواية ابان خيار امتى الذين اذا سافروا قصروا وافطروا ورواية
عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الحديث بل يدل عليه جميع مطلقات افطار المسافر ويستثنى منه سفر الصيد للتجارة على الاظهر يقيم الصلوة
ويفطر الصوم كما مر بيانه فى كتاب الصلوة والله العالم **الثانية** من صام مع فرض الافطار فى السفر عالما عامدا بطل صومه ووجب عليه قضاؤه
اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنهى المفسد للعبادة والاخبار كصحيحة ابن عمار اذا صام الرجل رمضان فى السفر لم يجزئه وعليه الاعادة والحلبى
رجل صام فى السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله ص نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شئ عليه ومرسلتى ابى بصير والمقنع الاتيتين
ومفاهيم الشرط فى صحاح العيص والمرادى والبصرى الاتية جميعا وغير ذلك من الاخبار الواردة فى موارد الحرمة ولو كان جاهلا بالحكم اجزئه ولا
قضاء عليه بالاجماعين ايض والاخبار ومنها صحيحة الحلبى السابقة وصحيحة العيص من صام فى السفر بجهالة لم يقضه والمرادى وفيها وان صامه بجهالة لم
يقضه والبصرى عن رجل صام شهر رمضان فى السفر فقال ان كان لم يبلغه ان رسول الله ص نهى عن ذلك فليس عليه القضاء فقد اجزء عنه الصوم
وهل الحكم مختص بما اذا جهل اصل الحكم كما اخترناه فى الصلوة او يشمل الجهل ببعض خصوصياته ايض كما اذا ظن ان سفر يعصى فيه يوجب الاتمام ولو لم
يكن اصل السفر معصية اختار بعض الاجلة الثانى ونسبه الى اطلاق الاصحاب وهو الاظهر لاطلاق الجهالة فى صحيحتى العيص والمرادى لا يقال مقتضى
صحيحتى الحلبى والبصرى عدم الاجزاء اذا علم باصل الحكم يصدق انه بلغه ان رسول الله ص نهى عن ذلك اى الصوم فى السفر لانا نقول هذا ايم اذا
المشار اليه الصوم فى السفر ويحتمل ان يكون ضدا اى نهى عن صومه الذى صامه وهل يلحق الناسى بالجاهل فيه قولان احدهما نعم لاشتراكهما فى العذر
وفوات الوقت وعدم التقصير ورفع الحكم عنه وثانيهما لا وهو الاصح لاطلاق النصوص سيما صحيحة ابن عمار المتقدمة ودعوى تبادر العامد ممنوعة و
لو علم الجاهل والناسى فى اثناء النهار افطر او قضيا لزوال العذر الموجب لكون الجزء المتاخر فعله معصية والمعصية لا تجزى عن الصوم الواجب
لخروجه عن النصوص المثبتة لانها فيمن صام والصوم هو الامساك تمام اليوم **الثالثة** اختلف الاصحاب فى الوقت الذى اذا خرج فيه المسافر يجب
عليه الافطار على اقوال **الاول** اعتبار الزوال فان خرج قبله افطر وان خرج بعده صام اختاره الاسكافى والمفيد والكلينى والمفيد وفى الفقيه وفى

في بيان وقت الذي يجب للمسافر فيه الافطار

المقنع ولف والمن بل اكثر كتب الفاضل وفخر المحققين واللمعة وضه وغيرهم من المتاخرين وهو المحكى عن الحلبى الا انه اوجب القضاء مطلقا واستدلوا
لذلك بالاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبى عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم وان
خرج بعد الزوال فليتم يومه ومحمد اذا سافر الرجل فى شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان وعبيد
فى الرجل يسافر فى شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم الحديث وموثقة اذا خرج الرجل فى شهر
رمضان بعد الزوال اتم الصيام واذا خرج قبل الزوال افطر وهذه الاخبار مع ما هى عليه من الاستفاضة واعتبار اسانيدها مؤيدة فى الحكم الاول
بعموم الكتاب والسنة بوجوب الفطر على كل مسافر وخصوص المعتبرة والاجماعات المحكية القائلة على الكلية بانه اذا قصرت افطرت وفى الثانى بالاجماع
المحكى عنه فى ف مط **والثانى** اعتبار تبييت النية وقصد السفر فى الليل فان بيتها يجب الافطار متى ما خرج والا فالصوم كان ذهب اليه الشيخ فى
يه وط والاقتصاد والجمل والقاضى وابن حمزة والمع ويع وفع والتلخيص واحتجوا له بموثقة ابن يقطين فى الرجل يسافر فى شهر رمضان ايفطر فى منزله قال
اذا حدث نفسه فى الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليل ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه ومرسلة صفوان المجمع على تصحيح ما يصح
عنه عن ابى بصير اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان والاخرى اذا اردت السفر فى شهر رمضان
فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم وصحيحة صفوان عن الرضا ع ولو انه خرج من منزله
يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوى من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر قصر ولم يفطر يومه ذلك وموثقة رفاعة
عن الرجل يعرض له السفر فى شهر رمضان حين يصبح قال يتم صومه ذلك الحديث **والثالث** عدم اعتبار شئ منهما بل وجوب الافطار فى اى

حتى خرج من النهار اختاره والد الصدوق في الرسالة والعماني والسيد والحلي وابن زهرة وظاهرها للعمومات وخصوص رواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل ومرسلة المقنع من خرج بعد الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم والرضوي فان خرجت في سفر وعليك بقية يوم فافطر **والرابع** اعتبار التبييت والخروج قبل الزوال معًا وهو محتمل المبسوط بل ظاهره فانه قال فيه ومن سافر عن بلده في شهر رمضان وكان خروجه قبل الزوال فان كان بيت نية السفر افطر وعليه القضاء وان كان بعد الزوال لم يفطر ومتى لم يبيت النية للسفر وانما تجدد له ذلك تمم ذلك اليوم ولا قضاء عليه فان قوله لم يفطر ظاهر في صحة الصوم ولكنه يحتمل ارادة وجوب الامساك وان كان عليه القضاء كما صرح به في يره وقال فيه ومتى بيت نية السفر من الليل ولم يتفق له الخروج الا بعد الزوال كان عليه ان يمسك بقية النهار وعليه القضاء ووجهه بعد رفع اليد عن اخبار القول الثالث للقطع والضعف وتخصيصها بالاخبار المقيدة بما قبل الزوال والتبييت لاختصاص الجمع بين اخبار القولين الاولين حيث ان التعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان اللفظ يحمل على النص ومثل هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد بخلاف الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما اتفق لبعض المتاخرين فانه يحتاج الى الشاهد **والخامس** التخيير بين الصوم والافطار ان خرج بعد الزوال وتحتم الافطار ان خرج قبله وهو المحكي عن التهذيبين ولعله لصحيحة رفاعة عن الرجل يريد السفر في رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر بتقييدها بما بعد الزوال للمقيدات **والسادس** التخيير في تمام اليوم نفى عنه البعد لك لاطلاق هذه الصحيحة **اقول** وبالله التوفيق انه لا شك فيه ان الصحيحة الاخيرة يخالف الشهرة العظيمة القديمة والجديدة بل لم يعمل باطلاقها احد من القدماء والمتاخرين وليس الآن في بعد من شاذ عن العمل به ومثل ذلك لا يصلح للحجة فكيف اذا عارضه الروايات الكثيرة ومع ذلك هو موافق لمذهب العامة فرفع اليد عن اطلاقه لازم وكذلك الاخبار الامرة بالصوم مطلقا ما لم يسافر قبل الفجر كرواية الجعفري وفيها اذا اصبح في اهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة وسماعة اذا طلع الفجر ولم يشخص فعليه صيام ذلك اليوم وان خرج من اهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه وموثقته من اراد السفر في رمضان فطلع الفجر وهو في اهله فعليه صيام ذلك اليوم فان اطلاق هذه الاخبار خلاف الاجماع معارض مع الاخبار الخاصة فاذن القول الاخير ساقط عن الاعتبار وكذلك ما قبله لعدم دليل عليه والصحيحة لا يختص بما بعد الزوال والحكم بخروج ما قبله بالدليل فيبقى الباقي ليس باولى من العكس لان دلالة وجوب الافطار لو خرج قبل الزوال مطلقا ليس باقوى من دليل وجوب الصوم لو خرج بعده كذلك فلا يظهر وجه لهذا الجمع بل وكذلك ما قبلهما ايض لانه بعد رفع اليد عن اخبار القول الثالث مبني على تقييد كل من اخبار الاول و الثاني بالاخر فيقال ان المراد باخبار الافطار قبل الزوال انه مع التبييت وباخبار الافطار مع التبييت انه ان كان قبل الزوال ويبقى الجزء الاخر من الاخبار الاولى وهي الصوم بعد الزوال مطلقا بلا معارض فيعمل به وعلى هذا فيبقى حكم السفر قبل الزوال بدون التبييت خارجا عن الفريقين مسكوتا عنه فيهما ويحكم فالحكم بوجوب الصوم فيه لعمومات الصوم دون الافطار لعمومات وجوب الافطار في السفر لا وجه له والحاصل ان ايجاب الصوم على غير المبيت اذا خرج قبل الزوال ان كان من جهة خروجه عنهما فيطالب بدليله على هذا الحكم فيه وان كان من جهة ترجيح اخبار التبييت بالنسبة اليه فيطالب بوجه الترجيح وكلاهما مفقودان بل وكذلك ما قبل الثالثة ايض لضعف دلالته جدا اما الرضوي فلضعفه بنفسه وخلوه عن الجابر ومعارضته بمثله المذكور في كتاب الصلوة عنه وهو قوله وان خرجت بعد طلوع الفجر اتممت صوم ذلك اليوم وليس عليك القضاء لانه دخل عليك وقت الفرض على غير مسافر واما مرسلة المقنع فللضعف الخالي عن الجابر ايض سيما مع عدم عمل صاحب المقنع بها ايض وهو من مرجحات الخبر عن الحجية واما رواية عبد الاعلى فلعدم اسنادها الى امام وعدم دلالتها على الوجوب الذي هو المطلوب ومعارضة اطلاقها بما هو اكثر منها عددا واصح سندا واوضح دلالة واشهر عملا واخص مدلولا فبقي الكلام في ترجيح احد القولين الاولين ولا خفاء في حكم محل اجتماعهما وهو الخروج قبل الزوال مع التبييت وبعده مع عدمه فيفطر في الاول ويصوم في الثاني قطعا ويبقى حكم القبل مع عدم التبييت والبعد مع التبييت محلا للتعارض وهو في الاول مع اخبار القول الاول المخالفة لمعظم العامة فانه نقل في المن ان الشافعي وابا حنيفة والاوزاعي وابو ثور والزهري والنخعي ومكحول ونسب الى مالك ايض قالوا بانه اذا نوى المقيم الصوم قبل الفجر ثم خرج بعده مسافرا لم يفطر يومه ومع ذلك هو موافق لعمومات وجوب الافطار في السفر كتابا وسنة فلا مناص على القول به في الاول والحكم بوجوب الافطار مع الخروج قبل الزوال مط واما الثاني فيشكل الحكم جدا اذ لا يعلم مذهب العامة هنا مع التبييت حتى يرجح مخالفه وعمومات السفر وان كان مع الافطار الا انه مما لم يعلم قول احد به مع القول بالصوم مع عدم التبييت والافطار ما قبل الزوال مطلقا فالظاهر ان القول به خلاف الاجماع المركب وبذلك الاجماع يمكن ترجيح اتمام الصوم مع الخروج ما بعد الزوال مطلقا بعد ترجيح اخبار ما قبل الزوال بمخالفة العامة الا ان الاحتياط هنا مما لا ينبغي ان يترك لمن بات مع التبييت يخرج قبل الزوال ولو الى حد الترخص خاصة او اخر الخروج الى الغروب ولو اضطر الى الخروج بعد الزوال اتم الصوم وقضاه **الرابعة** اذا جاء المسافر الى بلده او بلد الاقامة فما لم يدخل فيه فله الافطار ما دام خارجا وان علم الدخول قبل الزوال وان لم يفطر في الخارج فان دخل قبل الزوال يجب عليه الصوم ويجزيه وان دخل بعده يجب عليه القضاء ولا صوم له وان استحب له الامساك كما اذا افطر قبل الدخول ايض فهذه احكام اربعة لا خلاف على الظ في شيء منها بين الاصحاب ويدل على الاول صحيحة محمد عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان فيدخل اهله حين يصبح او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو

خارج

خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر والاخرى اذا وصل ارضا قبل طلوع الفجر وهو يريد الاقامة بها فعليه صوم ذلك اليوم وان دخل بعد الفجر فلا صيام عليه وان شاء صام وصحيحة رفاعة عن الرجل يقدم في شهر رمضان من سفر فيرى انه سيدخل اهله ضحوة او ارتفاع النهار فقال اذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ومعنى تلك الاخبار ان الذي يدخل بعد الفجر لا صيام عليه واجبا وله الخيار وهو كذلك فان له الافطار بان يفطر قبل الدخول وله الصيام بان يدخل بدون الافطار ولا ينافي ذلك سقوط خياره بعد الدخول كما يقال انه لا يجب عليك القضاء في هذا اليوم المعين وانت فيه بالخيار ولا ينافيه الوجوب اذا نوى القضاء ولم يفطر الى ما بعد الزوال ولو قلنا بدلالتها على العموم ايض يجب تخصيص الخيار بما قبل الدخول قبل الزوال بان يفطر ويدخل او يؤخر التاخير الى ما بعد زوال الشمس بالاخبار الاتية وعلى الثاني موثقة ابي بصير عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به وخبر احمد بن محمد عن رجل قدم من سفره في شهر رمضان ولم يطعم شيئا قبل الزوال قال يصوم ورواية يونس في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه يعني اذا كان جنابته عن احتلام ويدل عليه وعلى الثالث وبعض افراد الرابع موثقة سماعة ان قدم بعد زوال الشمس افطر ولا ياكل ظاهرا وان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ان شاء ويدل على الثالث ايض موثقة محمد عن الرجل يقدم من سفره بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض ايواقعها قال لا باس به وعلى البعض الاخر من الرابع موثقة سماعة عن مسافر دخل اهله قبل زوال الشمس وقد اكل قال لا ينبغي له ان ياكل يومه ذلك شيئا ورواية يونس المسافر يدخل اهله في شهر رمضان وقد اكل قبل دخوله قال يكف عن الاكل بقية يومه وعليه القضاء وروايتا الزهري والرضوي واما صوم التاديب الى ان قال وكذلك المسافر اذا اكل اول النهار ثم قدم اهله امر بالامساك بقية يومه تاديبا وليس بفرض **الخامسة** المراد بقدوم المسافر وخروجه المبني عليهما الحكمان المذكوران ما مر في بحث الصلوة من التجاوز عن حد الترخص خارجا وداخلا لما مر من التلازم بين القصر والافطار **السادسة** الحق المشهور جواز المسافرة في شهر رمضان والافطار مطلقا ما لم يكن عاصيا بسفره ففي صحيحة محمد عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه ايام قال لا باس بان يسافر ويفطر ولا يصوم ويدل عليه الاخبار الاتية ايض خلافا للمحكي عن الحلبي فقال اذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختارا للبعض الاخبار الاتية القاصر عن افادة الحرمة سيما مع معارضته للنافي لها وللمحكي عن الاسكافي والعماني حيث قالا لا يعد جواز الافطار في سفره الثلاثة والنزهة وان اوجبا القضاء ايض ولعله لبعض الاخبار الاتية النافية للسفر في شهر رمضان وهو مع عدم دلالته على الحرمة غير ناهض لتمام مطلوبهما ثم انه بعد جواز السفر والافطار فقد اختلفت الاخبار في ان الافضل هل هو الاقامة وترك السفر ام لا فان منها ما يدل على افضلية بعض الاسفار كصحيحة محمد في الرجل يشيع اخاه مسيرة يوم او يومين او ثلثة قال اذا كان في شهر رمضان فليفطر قلت ايهما افضل ان يصوم او يشيعه قال يشيعه وبعضها موثقة زرارة ومرسلة المقنع وحسنة حماد رجل من اصحابنا جاءه خبره من الاعوص وذلك في شهر رمضان اتلقاه وافطر قال نعم قال اتلقاه وافطر واقيم واصوم قال تلقاه وافطر ومنها ما يدل على افضلية الاقامة الا في بعض الاسفار كصحيحة الحلبي عن رجل يدخل في شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسالته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد له من الخروج فيها او يتخوف على ماله ورواية ابي بصير يدخل على شهر رمضان فاصوم بعضه فيحضرني نية في زيارة قبر ابي عبد الله الحسين ع فازوره فافطر ذاهبا وجائيا او اقيم حتى افطر فازوره بعد ما افطر بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قلت جعلت فداك هو افضل قال نعم وقريبة منها مكاتبة محمد بن الفضل البغدادي ورواية الحسين بن المختار لا يخرج في رمضان الا للحج او للعمرة او مال تخاف عليه الفوت او زرع يحين حصاده ورواية ابي بصير عن الخروج في شهر رمضان قال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزوة في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تريد وداعه وقريبة منها مرسلة ابن اسباط و زاد في اخرها فاذا مضت ليلة ثلث وعشرين فليخرج حيث شاء والذي يظهر لي من ضم بعض هذه الاخبار مع بعض بعد انتفاء الحرمة في سفر غير العاصي بسفره مطلقا ان السفر في شهر رمضان اما يكون لحاجة يفوت بتاخيرها الى خروج الشهر او لا يكون كذلك والاول اما يكون لحاجة من الامور الراجحة شرعا كحج او عمرة او غزوة حيث ان الغالب فوات هذه الامور بالتخلف عن الرفقة او مشايعة اخ او وداعه او ملاقاته لو روده من سفر او نحو ذلك او يكون من الامور المباحة فان كان من الاول فالافضل السفر لاخبار المشايعة والتلقي المتقدمة بضميمة عدم الفصل وان كان من الثالث فالافضل الاقامة وان كان السفر للامور الراجحة شرعا كزيارة الحسين ع ونحوها للمستثنى منه في الاخبار السابقة و ترجيح الاقامة على الزيارة وان كان من الثاني فيتساوى الطرفان للتصريح في الاخبار السالفة بافضلية الاقامة الا للحاجة او حصاد الزرع فليست الاقامة ح افضل ولا دليل على افضلية السفر ح ايض فيتساوى الامران وافضلية الاقامة في موارد ها انما هي قبل يوم الثلثة والعشرين فانه لمرسلة ابن اسباط **السابعة** يجوز الجماع في نهار شهر رمضان للمسافر الذي يفطر بل لكل من يسوغ له الافطار على الاظهر الاشهر للمستفيضة من الاخبار كصحيحتي عمر بن يزيد وعلي بن الحكم وموثقة داود بن الحصين وروايات الهاشمي وسهل ومحمد وابي العباس خلافا للشيخ فذهب الى التحريم لصحيحة ابن سنان وروايته ورواية محمد المصرحة بالتحريم والواجب حملها على الكراهة بقرينة ما مر على انه لو قطع النظر عن ذلك لوجب طرحها للشذوذ المخرج لها

عن الحجية وعلى فرض التعارض يجب الرجوع الى اصالة التحريم **السادس** الخلو من المرض بالكتاب والاجماع والنصوص المتواترة وليس الشرط الخلو
عن المرض مطلقا بل مرض يضر معه الصوم بالاجماع ومفهوم صحيحة حريز كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب وربما يستدل ايضا بصحيحة محمد ما حد المرض
اذا نقه في الصيام قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه اذا قوي فليصم وقريبة منها موثقة سماعة وزاد فيها فهو موثوق عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا
فليفطر وان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان وصحيحة ابن اذينة ما حد المرض الذي يفطر صاحبه الى ان قال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذلك اليه
هو اعلم بنفسه ومثلها موثقة زرارة بتبديل بنفسه بقوله بما يطيقه وفيه نظر لان المستفاد من الاولين الاناطة بالقوة والضعف دون الضرر
وهو يحمل الاخيرين وحكي عن قوم لا يعتد بهم اباحة الفطر بكل مرض لاطلاق الاية وما ذكرنا يقيده ثم الضرر المبيح لافطار المريض يشمل زيادة المرض
بسبب الصوم او بطوء برئه او حدوث مرض اخر او حصول مشقة لا يتحمل عادة مثلها بل يشق تحملها كل ذلك لصدق الضرر وايجابه العسر والحرج المنفيين
فروع أ مقتضى صحيحة حريز المتقدمة وجوب الافطار بايجاب الصوم لخوف حدوث مرض ايضا وان لم يكن مريضا ويدل عليه ايضا ادلة نفي الضرر
والضرار والعسر والحرج وصحيحة حريز الصائم اذا خاف على عينه الرمد افطر فانها يشمل خوف حدوث الرمد ايضا ولا قول بالفرق وظاهر المنتهى التردد لعدم
دخوله تحت الاية وجوابه ظ ويظهر مما ذكر ايضا وجوب الافطار اذا خاف مطلق الضرر وان لم يسم مرضا فالارمد ونحوه **ب** لا اشكال في وجوب
الافطار مع العلم بالضرر باحد الوجوه بل وكذا مع الظن بالاجماع سواء استند الى امارة او تجربة او قول عارف ولو غير عدل ولا مسلم لصدق الخوف
معتبر بل يصدق مع احتمال الرابع معه عرفا فيتجه كفايته ايضا كما جعله بعض المتاخرين بل يحتمله اطلاق كلام الاكثر بذكر الخوف واقتصر في عد واللمعة وس على
ذكر الظن ونص في ضه على عدم كفاية الاحتمال ولو اخر الافطار حتى قوي الاحتمال كان اوجه **ج** لا فرق بين ان يكون المؤدي الى الضرر هو الامساك
او تاخير العشاء او السحر عملا بالعموم ولرواية الحضرمي ما حد المرض الذي يترك منه الصوم قال اذا لم يستطع ان يتسحر ورواية سليمان بن عمر واشتكت ام
سلمة عينها في شهر رمضان فامرها رسول الله ان يفطر وقال عشاء الليل لعينك ردي **د** وحيث يخاف الضرر لا يصح الصوم فلو تكلفه قضى وجوبا اجماعا
محققا ومحكيا لوجوب الافطار كما صرح به في صحيحة حريز الموجب للنهي عن ضده المفسد للعبادة ولانتفاء شرعيته مع الضرر والعسر فلا يكون
مامورا به فلا يكون صحيحا واما رواية عقبة عن رجل صام رمضان وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد فمحمولة على غير المتضرر او وجوب التقييد او مطروحة
لمخالفة الكتاب والسنة **ه** لو صح من مرضه قبل الزوال ولم يتناول شيئا فالواجب عليه الصوم بلا خلاف ظاهر فيه كما في المفاتيح وبالاجماع كما في لك و
حكاه في خيره عن بعض الاصحاب لتمكنه من اداء الواجب على وجه يؤثر النية في ابتدائه فوجب ولفحوى ما دل على ثبوت ذلك في المسافر فان المريض اعذر
منه وللاجماع المنقول ويضعف الاول بمنع كونه واجبا اولا ومنع تاثير النية في الابتداء ثانيا فانه امر مخالف للاصل لا يتعدى منه الى غير موضع الثبوت
والثاني بمنع الاولوية بل المساواة لعدم معلومية العلة وعدم تاثير اعذرية المريض في هذه الجهة مع انه يمكن للمسافر العلم في بدو اليوم بالدخول في
البلد قبل الزوال وعدمه فيتاتى منه النية ابتداء الصوم بخلاف المريض فانه لا يعلم غالبا والثالث بعدم الحجية فلو ثبت الاجماع في المسئلة والا كما هو
الظ حيث ان ابني زهرة وحمزة اطلقا القول باستحباب امساك المريض بقية اليوم اذا برء من غير تفصيل بين قبل الزوال وبعده فالحكم بالوجوب مشكل
وامر الاحتياط واضح **و** بعد الزوال فالمشهور استحباب الامساك لو لم يتناول شيئا وعن المفيد الوجوب فان وجب القضاء ايضا لانه وقت يجب فيه الامساك
وفيه منع وجوبه على المريض الى هذا الزمان وانما هو مع وجوب الصوم نعم لا باس بالقول باستحبابه للشهرة بل ظاهر الاجماع ورواية الزهري وكل
لعله من اول النهار ثم نوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تاديبا وليس بفرض **ز** لو صام المريض الذي لا يشرع له الصوم جاهلا قال
بوجوب القضاء عليه لانه اتى بخلاف ما هو فرضه وقال في ي ان الاظهر صحة صومه لاخبار معذورية الجاهل مط والحق التفصيل بين الجاهل
الغير المقصر وغيره والصحة في الاول والفساد والقضاء في الثاني ويلحق بهذا المقام مسائل ثلث **الاولى** الشيخ والشيخة اذا عجزا عن الصوم اصلا او
الا مع مشقة شديدة جاز لهما الافطار اجماعا محققا ومحكيا له وللكتاب والسنة المستفيضة ففي الاولى ايات نفي العسر والحرج ونفي التكليف
فوق الوسع وقوله سبحانه وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي ياخذه العطاش وفي موثقة ابن بكير في قول الله تع وعلى
الذين يطيقونه قال الذين كانوا يطيقون الصوم فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد وفي المروي في تفسير العياشي عن قول الله عز و
جل وعلى الذين يطيقونه الخ قال هو الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض وفيه ايض في قوله سبحانه وعلى الذين يطيقونه قال المراة يخاف على ولدها و
الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا
فلا شيء عليهما ومثلها الاخرى الا انه قال بمد من طعام وصحيحة ابن سنان عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان قال يتصدق عن كل يوم بما يجزي من
طعام مسكين ورواية الهاشمي عن الشيخ الكبير والعجوزة الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان قال تصدق كل يوم بمد من حنطة والرضوي
فاذا لم يتهيأ للشيخ او الشاب المعلول او المراة الحامل ان يصوم من العطش او الجوع او تخاف المراة ان يضر بولدها فعليهم جميعا الافطار وتصدق كل واحد
من كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ورواية الكرخي رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء الى ان قال قلت فالصيام قال اذا كان في ذلك الحد
فقد وضع الله عنه فان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه ورواية مفضل ان لنا
شبابا لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم من العطش قال فليشربوا بقدر ما يروى به نفوسهم وما يحذرون من هذا ثم انه لا خلاف

في تعلق الفدية وجوبا على الثاني اي من يقدر على الصيام المشقة بل عليه الاجماع في كلمات جماعة للاية بضميمة الاخبار المفسرة لها ولا يعارضها
ما في تفسير علي من الرواية المفسرة للاية بالمريض الذي اخر القضاء الى مضي رمضان اخر لضعفه الخالي عن الجابر واما سائر الاخبار المتضمنة للفدية
فهي على الوجوب غير دالة واما غير القادر ففي وجوب الفدية عليه وعدمه خلاف فعن الصدوقين والقديمين والشيخ في يه وط والاقتصاد و
والجامع ربع وفع وشاد عد والمن والتلخيص والتبصرة وس واللمعة والمهذب لابن فهد وغيرها الاول لاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وعن المفيد
السيد والديلمي والحلي والحلبي وابن زهرة ولف وضه ولك والمحقق الثاني وعن المن وكره انه مذهب الاكثر وعن الانتصار الاجماع عليه وعن
الغ نفي الخلاف فيه للاصل وتبادر صورة المشقة خاصة من الروايات المتقدمة سيما من رواية الهاشمي والمتقدمين عليها لانه الظ من الضعف
ونفي الحرج ولرواية الكرخي السابقة المنجبر ضعفها لو كان بما مر مع ان الاية ايضا مخصوصة بضميمة المعتبرات بذي المشقة لايجابها الفدية على الذين يطيقونه
وفسرهم الاخبار بالشيخ الكبير وذي العطاش فيصير المعنى وعلى الشيخ الكبير الذي يطيقه وقوله في صحيحة محمد فان لم يقدرا فلا شيء عليهما ويمكن دفع الاصل
بالاطلاقات والتبادر بالمنع فان الضعف والحرج يشملان عدم القدرة ايضا مع ان احدى روايتي العياشي مخصوصة بغير المستطيع والرواية بعكس
اختصاصها بغير القادر بل نسبتها اليه والى القادر على السواء واختصاص الاية بان معناه الشيخ الكبير الذي يطيقه اولا الا حال الكبر كما صرح به في
الموثقة بل يظهر منها ان المراد الذي اصابه الكبر او العطاش ولا يطيقه وصحيحة محمد بان دلالتها انما يتم اذا كان المعنى فان لم يقدرا على الصوم والظ
ان المراد فان لم يقدرا على الفدية ثم **اقول** ان التحقيق انه لا دلالة لغير الاخبار المفسرة للاية على وجوب الفدية لورودها بالجملة الخبرية وضعف
رواية العياشي من المعتبرات ايضا مانع عن اثبات الوجوب بهما وصحيحة محمد ايضا منها مجملة لاحتمال ان يكون المراد الشيخ الذي يطيقه والذي كان
يطيقه فلم يبق الا الموثقة وهي ان لم يكن ظاهرة في غير القادر فيعم والقادر ويعارضها رواية الكرخي الظاهرة في عدم الوجوب الشاملة لهما
ايض فلا يكون دليل تام على الوجوب من الاخبار بل من الاية لعروض الاجمال لها من جهة الاخبار المعتبرة الا انها يشمل القادر على وجوب الفدية
عليه على التقديرين ويثبت الوجوب عليه قطعا مضافا الى الاجماع ويبقى غير القادر تحت الاصل الخالي عن المعارض فالحق هو القول الثاني
فروع أ يستحب الفدية لغير القادر ايضا حذرا عن شبهة الخلاف واتباعا لبعض الاطلاقات المتقدمة بل يستحب ان يصوم عنه بعض ذوي
قرابته بالتفصيل الماثور فان لم يكن له قرابة يتصدق كما في رواية ابي بصير الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال يصوم عنه بعض ولده قلت فان
لم يكن له قرابة قال يتصدق بمد في كل يوم فان لم يكن عنده شيء فليس عليه **ب** الفدية الواجبة والمستحبة مد بلا خلاف يعرف لاكثر الاخبار
المتقدمة وما ورد في بعضها من المدين فمحمول على الاستحباب وهو كذلك بل لا يثبت مما تضمنه اكثر من الاستحباب وحمل في ب ما تضمن من المدين
ما تفاوت مراتب القدرة ولا شاهد له **ج** هل يجب عليهما القضاء بعد الاقتدار لو حصل المش نعم للاطلاقات وعن والد الصدوق لا و
يظهر من بعض اخر القول به من غيره ايضا حيث قال وقيل لا وحكي عن والد الصدوق ايضا انتهى واختاره غير واحد من مشايخنا وهو ظاهر فع ولك وهو
الاقوى لصحيحة محمد والرضوي المتقدمين ورواية داود بن فرقد فيمن ترك الصيام فقال ان كان من مرض فاذا برء فليقضه وان كان من كبر او عطش
فبدل كل يوم مد ولو قيل بانها مبنية على الغالب من عدم الاقتدار لانهما الى الان في نقصان قلنا فكذلك اطلاقات القضاء بالنسبة الى المورد
الثانية ذو العطاش وهو من به داء لا يروى ولا يتمكن به من ترك شرب الماء طول النهار اصلا او الا مع مشقة شديدة يفطر اجماعا
محققا ومحكيا في المن وكره ويه وغيرها وللكتاب والسنة المستفيضة عموما لكونه مرضا وخصوصا لكثير من الاخبار المتقدمة ويجب عليه القضاء
ان برء من مرضه قبل رمضان الاتي بلا خلاف كما عن ظ لف وصريح الحلي لانه مريض يشمله عموم ما دل على وجوبه عليه ومال بعض متاخري المتاخرين
الى السقوط لاطلاق بعض الاخبار المتقدمة النافية للقضاء الذي هو اخص مطلقا من العمومات ويجاب عنه بمنع كون التعارض بالعموم والخصوص مطلقا
لان خصوصيته انما هي بالنسبة الى حصول المرض واما بالنسبة الى الانقطاع والاستمرار فعام كما ان العمومات بالنسبة الى الانقطاع خاص وبالاضافة
الى المرض عام فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر ولكن ترجح العمومات بموافقة الكتاب والسنة القطعية والاشتهار بل عدم ظهور الخلاف وهل يجب عليه
تصدق المد ام لا الظ الوجوب مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة لموثقة ابن بكير ورواية داود بن فرقد مضافا في صورة الاستمرار الى ما دل على وجوبه
على كل مريض استمر به المرض من رمضان الى رمضان اخر ومنهم من فصل بين الاستمرار فاوجبه وعدمه فنفاه للاصل وتنزيل بعض اخباره على صورة
الاستمرار بالنسبة الى القضاء وضعفه ظاهر جدا لان تنزيل البعض لا يوجب تنزيل غيره ايضا وهنا تفصيل اخر لا فائدة مهمة في ذكره **فرع** لو غلبه
العطش لا لمرض فان كانت بحيث ينفي القدرة على الصيام او يوجب خوف الهلاك يفطر ويقضي لرواية يونس المتقدمة وموثقة الساباطي في
الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروى ولو انتفى الوصفان لا يجوز الافطار ولو
تضمن المشقة الشديدة لان بناء الصوم على تحمل الجوع والعطش وصرح بفضلهما الاخبار فهي خاصة بالنسبة الى عمومات العسر والحرج **الثالثة**
الحامل المقرب وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن يجوز لهما الافطار اذا خافتا على انفسهما او ولدهما بالاجماع للضرورة المبيحة لكل
محظور اجماعا بل ضرورة ولخصوص الرضوي المتقدم وصحيحة محمد الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا في شهر رمضان لانهما
لا تطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحدة منهما في كل يوم يفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد والمروي في

في بيان الفدية

في بيان ان ذا العطاش يجب عليه الافطار

في بيان الحامل

مستطرفات السرائر امرأة ترضع ولدها وغير ولدها في شهر رمضان فيشتد عليها الصوم وهي ترضع حتى غشي عليها ولا يقدر على الصيام فترضع وتفطر وتقضي صيامها اذا امكنها ان تدع الرضاعة وتصوم ان كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من ترضع ولدها وقضت صيامها متى ما امكنها ويجب عليها التصدق بكل يوم وفاقا لجماعة بل الاكثر بمد للرضوي والصحيح خلافا للجمع ففصلوا بين الخوف على الولد والنفس فاوجبوه على الاول دون الثاني ولا وجه له وعدم ذكره في رواية السرائر لا يدل على العدم ويجب عليها القضاء ايض على الاقوى الاشهر بل عليه الاجماع عن ف ونفي جماعة الخلاف عمن عدا الديلمي اوولدا الصدوق للصحيح والمروي في السرائر ودليل المخالف الرضوي وعدم ذكره في الصحيح ان امرأتي جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت ولدها وادركها الحبل ولم تقو على الصوم قال فليتصدق مكان كل يوم بمد على مسكين والاول ضعيف غير منجبر والثاني غير دال فرع مقتضى اطلاق الاخبار وفتوى الاكثر بل صريح جماعة عدم الفرق في المرضع بين الام وغيرها ولا بين المتبرعة والمستاجرة اذا لم يقم غيرها مقامها اما لو قام بحيث لا يتضمن الضرر على الطفل فالاظهر عدم جواز الافطار لانتفاء الضرورة ولرواية السرائر المتقدمة فان فيها ان كانت ممن يمكنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها واتمت صيامها متى ما امكنها **الرابعة** من يسوغ له الافطار يكره له التملي من الطعام سواء كان مريضا او مسافرا او حائضا او شيخا لفتوى الاكثر بذلك وهي كافية في مقام التسامح ويدل عليه في المسافر صحيح ابن سنان اني اذا سافرت في شهر رمضان ما اكل الا القوت وما اشرب كل الري وكذا يكره الجماع ايض كما مر في طي احكام المسافر

المقصد الثاني في بيان اقسام الصوم

وهو واجب ومندوب ومكروه وحرام فههنا مطالب

المطلب الاول في الواجب

وهو بحكم الاستقراء سبعة صوم شهر رمضان وقضاء الصوم الواجب المعين وصوم الاجارة وصوم النذر وما في معناه وصوم دم المتعة وصوم الكفارة وصوم الاعتكاف ويظهر احكام صوم الاجارة مما ذكر من احكام استيجار الصلوة فلا حكم له هنا مخصوص بذكره باقي الاربعة الباقية في كتب النذر والحج والكفارات والاعتكاف فبقي ههنا فصلان

الفصل الاول في صوم شهر رمضان

وهو واجب بالكتاب والسنة واجماع المسلمين بل الضرورة من الدين على جامع الشرائط المتقدمة اذا دخل شهر رمضان ويعلم بامور اربعة **الاول** رؤية الهلال فمن رآه وجب عليه صومه ما لم يشك سواء انفرد برؤيته او شاركه غيره عدلا كان او غير عدل شهد عند الحاكم او لم يشهد قبلت شهادته او ردت باجماعنا المحقق والمصرح به في كلام جماعة بالكتاب والاخبار **الثاني** مضي ثلثين يوما من شعبان باجماع المسلمين بل قيل انه من ضروريات الدين وفي بعض الاخبار تصريح به **الثالث** الشياع المفيد للعلم ولا خلاف في اعتباره في رؤية الهلال كما عن المع وكره وهي وغيرها بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه بل ربما يظهر الحكم فيه من جملة من الاخبار كرواية سماعة اذا اجتمع اهل المصر على صيامه فاقضه اذا كان اهل المصر خمسمائة انسان ورواية الازدي اكون في الجبل في القرية فيها خمسمائة من الناس فقال اذا كان كذلك فصم بصيامهم وافطر بفطرهم ورواية ابي الجارود صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس والاخرى الفطر يوم فطر الناس والاضحى يوم اضحى الناس وظاهرهما انه يصام ويفطر متى شاعت الرؤية بين الناس واشتهرت بحيث صاموا وافطروا من غير نظر الى ان يكون فيهم عدل ام لا وان احتمل ان يكون المراد الامر بمراعاة التقية في الصوم والافطار وهل يثبت الهلال بالشياع المفيد للظن ايض ام لا حكي عن الفاضل الاول معللا بان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين حاصل مع الشياع وحكي عن الشهيد الثاني ايض وحكي ايض في موضع من لك اعتبار زيادة الظن الحاصل منه على ما يحصل منه بقول العدلين ليتحقق الاولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة ورد بان ذلك يتوقف على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتها الظن ليتعدى الى ما يحصل به ذلك ويتحقق به الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل بالقرائن اذا ساوى الظن الحاصل بشهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعا والحق الثاني وعدم كفاية الظن كما عن المحقق في كتاب شهادات يع والفاضل في المن وصاحب ك وجماعة من متاخري المتاخرين للاصل وعدم دليل على حجية هذا الظن واستفاضة الاخبار بانه ليس الهلال بالراي ولا الظن وان اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وحيث كان المعتبر ما افاد العلم فلا ينحصر المخبرين في عدد ولا فرق بين خبر المسلم والكافر والصغير والكبير والانثى والذكر كما هو الحكم في الخبر المتواتر **الرابع** شهادة العدلين ويثبت بها الهلال مطلقا صحوا كان او غيما كانا من خارج البلد او داخله وعند المفيد والاسكافي والسيد والحلي والفاضلين والشهيدين وغيرهما من المتاخرين بل عليه الاكثر كما صرح به جماعة للاخبار كصحيحة الحلبي لا اجيز في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين ونحوها صحيحة حماد وصحيحة شعيب لا اجيز في الطلاق ولا في الهلال الا رجلين وصحيحة منصور صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما راياه فاقضه وصحيحة الشحام وفيها الا ان يشهد لك بينة عدول فان شهد وانهم راوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم وعن الصدوق والشيخ والحلبي والقاضي وابن حمزة وابن زهرة في الثبوت بالعدلين اذا كانت في السماء علة كبعض من ذكر وكانا من خارج البلد كبعض اخر اذا كانا منه كبعضهم ايض ورواية صياح عن الرجل يصوم تسعة وعشرين يوما يفطر للرؤية ويصوم للرؤية ايقضي يوما فقال كان امير المؤمنين ع يقول لا الا ان يجيء شاهدان عدلان فيشهدا انهما راياه قبل ذلك بليلة فيقضي يوما الى غير ذلك وقيل بالثبوت بهما مع سد باب امكان العلم وقيل مع انتفاء ما يوجب التهمة ويمكن ارجاعهما الى القول السابق عليهما ودليل هذه الاقوال صحيحة الخزاز وفيها لا يجوز في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة اقل

من شهادة

من شهادة خمسين واذا كانت في السماء علة قبل شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر ورواية حبيب الخزاعي لا يجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة وانما يجوز شهادة رجلين اذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فاخبرا انهما راياه واخبرا عن قوم صاموا للرؤية **اقول** لا يخفى انه لا منافاة بين غير الاخيرتين من روايات القول الاول وبين روايتي القول الثاني اذ غاية ما يفيده الاخبار المذكورة قبول العدلين في الجملة ولا تصريح فيها بالقبول في حال الصحو بخلاف الروايتين فان فيهما تصريحا بالعدم فيه ومقتضى قاعدة الجمع المتفق عليها تقييدها بهما بل هو القاعدة لو كانت الروايات دالة على القبول مطلقا ايض حملا للمطلق على المقيد والعام على الخاص ومنه يظهر لزوم تقييد الاخيرتين من روايات القول الاول ايض والقول بانه لا تصريح في الروايتين بعدم القبول مع الصحو مطلقا بل مع تعارض الشهادة وانكار من عدا العدلين لما شهدا به وهو عين التهمة وعدم القبول ح مجمع عليه بالضرورة اذ من شرائط العمل بالبينة ارتفاع التهمة مردود بانه لا تعرض في رواية الحبيب لاستهلال الغير وتعارض الشهادة اصلا وكذا في مورد الاستهلال من صحيحة الخزاز نعم يتضمن صدرها انه ليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد رايته ويقول الاخرون لم نره وذلك ليس من باب تعارض الشهادات وانكار ما شهد به العدلان اصلا نعم مجرد اختصاص الرؤية بالعدلين من اهل مصر وعدم وجود مانع موجب للتهمة ابدا وعلى هذا فمقتضى ما ذكره من الاجماع على عدم قبول العدلين مع التهمة عدم قبولهما في موضع النزاع الذي هو الصحو مط وهو عين القول الثاني ولا يظهر محل اختلاف بينهما الا اذا كان ثلثة او اربعة في بر وشهد عدلان منهم بالرؤية او لم يتحقق في المصر احد كما اذا كان ليلة الثلثين ولم يجوز اهل المصر رؤية الهلال فلم يستهلوا او راه اثنان او لم يعلم حال غير العدلين انه هل يشهدا ام لا كما اذا شهد العدلان عند من في بيته ولم يخرج منه بعد فانه ليس العدلان ح محل التهمة ومقتضى القول الاول ودليله قبولهما دون الثاني الا ان يقال ان ظاهر الروايتين ان موردهما المصر وفيما اذا استهل اهل المصر ولم يشهد غير العدلين كما يستفاد من صدر الصحيحة بل من اشتراط علم الحرمين وجود العلة في السماء وظهر من ذلك ان القول الفصل ان يقال ان مقتضى العمومات قبول العدلين مطلقا خرج منه ما اذا كان صحوا وتفحص اهل مصر اي مجمع الناس الكثيرين ولم يره غير العدلين منهم اما لاجل التهمة او لامكان تحصيل العلم او لعلة اخرى اذ كان في السماء علة عامة وشهد شاهدان من البلد مع تفحص الباقين بالروية وبقي الباقي ويرشد الى عدم القبول في محل النزاع وهو الصحو او العلة وكون الشاهدين من البلد وكونه محل التهمة المستفيضة من الروايات المصرحة بان الرؤية الموجبة للصوم والفطر ليست ان يقوم جماعة فينظر ويراه واحد ولم يره الباقي كصحيحة محمد وروايتي حماد وابي العباس وغيرها واما ما اجيب به من الروايتين من ان اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم فهو مخالف لما عليه عمل المسلمين كافة فيكون ساقطا مع انه لا يفيد اليقين بل قوة الظن وهي تحصل بشهادة العدلين فمردود بان من المحتمل ان يكون وروده فيهما مورد التمثيل لما يحصل اليقين وان اعتباره من جهة الخصوصية فيه وكذا في كلام من ذكره فلا مخالفة ولو لم يقبل ذلك فيكون في كلام من ذكر محمولا على الحقيقة وهم اساطين اهل الاسلام فكيف يقال انه مخالف لعمل المسلمين واما تسويته في الظن مع العدلين والحاقها تسويتهما في القبول فهو من باب القياس المردود عندنا فتدبر ونقل في يع قولا بعدم قبول العدلين في الهلال مطلقا وهو ضعيف مردود بجميع الروايات المتقدمة **فروع** أ قد صرح جملة من الاصحاب منهم الفاضل وغيره بانه لا يعتبر في ثبوت الهلال بالشاهدين حكم الحاكم بل لو راه عدلان ولم يشهدا عند الحاكم وجب على من سمع شهادتهما وعرف عدالتهما الصوم او الفطر وهو كذلك لقوله في صحيحة منصور المتقدمة فان شهد عندك شاهدان وفي صحيحة الحلبي السالفة الا ان يشهد لك بينة عدول **ب** يثبت الهلال بالشهادة على الشهادة وفاقا لشيخنا الشهيد الثاني ولك ويق لعمومات قبول الشهادة على الشهادة كمرسلة يونس اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته يقبل وهي نصف شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وغيرها وهذه العمومات هي مراد الشهيد الثاني دون عمومات قبول شهادة العدلين كما توهم في جبره ورده بان المتبادر من النصوص شهادة الاصل خلافا للتذكرة مستندا اياه الى علمائنا للاصل واختصاص ورود القبول بالاموال والاول مدفوع بما مر والثاني ممنوع **ج** يقبل شهادة العدلين على الاستفاضة المفيدة للعلم كما صرح به جملة من الاصحاب لصحيحة هشام فيمن صام تسعة عشر يوما ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا للثلثين على رؤية قضى يوما **د** لو اختلف الشاهدان فيما يسمع شهادتهما في صفة الهلال بالاستقامة والانحراف فعن لك انه يبطل شهادتهما ولا باس به وكذلك لو اختلفا في جهة الجدية او موضع الهلال لاختلاف المشهود به وقال ولا كذلك لو اختلفا في زمان الرؤية مع اتحاد الليلة وهو كذلك **هـ** لو شهد احدهما برؤية شعبان الاثنين مثلا والاخر رؤية رمضان الاربعاء لم يقبل على الاظهر لتغاير ما شهد به كل واحد مع الاخر فلا يثبت شيء منهما ولوجوب الاقتصار في اثبات امر مخالف للاصل على موضع اليقين ولا يعلم من الاخبار قبول مثل ذلك وفي لك احتمال القبول لاتفاقهما في المعنى وهو غير مفيد **و** لا يكفي قول الشاهد اليوم الصوم او الفطر بل يجب على السامع الاستفصال لاختلاف الاقوال وامكان الاستناد الى امر غير مقبول وللاصل المذكور وفي لك نعم لو علم الموافقة اجزء الاطلاق وفيه ان الموافقة في القول لا ينفي الاشتباه في المستند وبالجملة مقتضى الاصل عدم القبول ولا يثبت الهلال بغير ما ذكر وههنا امور اخر اعتمد الى كل منها بعضهم منها العدل الواحد فانه لا يقبل في ثبوت الهلال مط بل على الحق المشهور بل عن ف والغنية الاجماع عليه للاصل والاستصحاب والمستفيضة المصرحة بانه لا يقبل في الهلال غير العدلين خلافا للديلمي فقبله في هلال شهر رمضان بالنسبة الى الصوم خاصة دون غيره من اجل ومدة للاحتياط وصحيحة محمد بن قيس اذا رايتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين الحديث وفتوى

رواية داود بن الحصين ولا باس بالصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة ورواية يونس بن يعقوب قال له غلام اني رايت الهلال قال اذهب فاعلمهم
بعض الروايات العامية والوجوه الاستحسانية ويرد الاول بانه على تقدير تسليمه ليس دليلا شرعيا مع انه انما يتم على القول بجواز صوم يوم الشك بنية
رمضان واما على القول الاقرب فلا يمكن الاحتياط بصومه بنيته وبنية شعبان ليس فيه عمل بشهادة الواحد بل عدول عنها والثاني اولا بانه مخالف
للطا كوروده بالقبول في اول شوال وثانيا بان لفظ العدل كما يطلق على الواحد يطلق على الزائد لانه مصدر يصدق على القليل والكثير يقول رجل
عدل ورجلان عدل ورجال عدل وثالثا باختلاف النسخ فبعضها كما ذكر واخرى مكانه او شهد عدل او شهد واعليه عدولا وفي ثالث مكانه او
يشهد عليه بينة عدل من المسلمين وعلى هذا فلا يكون حجة ورابعا بعدم الحجية لمخالفة الشهرة العظيمة الموجبة لدخوله في حيز الشذوذ وخامسا
بعدم معارضته للصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة والثالث بالاخيرين مضافا الى معارضته مع ما نص على عدم قبول شهادة النساء وهو كثير
وعليه الاجماع عن الانتصار والغنية والى ان الديلمي لا يقبل الامراة الواحدة فالاصل عنده مردود فكيف يبقى الفرع والرابع بانه لا دلالة فيه على الاجتزاء
بشهادته بل امره بالشهادة لجواز ان يكون راه غيره ايض ومنها الجدول والمراد منه التقويم المتعارف الموضوع لضبط بعض الاحوال المتعلقة
ببعض الكواكب في السنة كما هو الظ او اهل الحساب المتضمن لثبت شهر تاما وشهر ناقصا سوى الكبيسة كما صرح به في ضه او جدول كان وضعه
عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر ونسبه الى الصادق ع كما صرح به في الغنية وعده سواء كان بمعنى عد شعبان ناقصا ورمضان تاما ابدا او عدهما
تاما واخر ناقصا مطلقا في جميع السنة مبتدا من اول المحرم او عد خمسة ايام من هلال رمضان الماضي وجعل الخامس اول الحاضر او عد تسعة و...
من هلال رجب او عد كل شهر ثلثين والتطوق بظهور النور في جرمه مستديرا وغيبوبة الهلال بعد الشفق ورؤية ظل الراس في ظل القمر فانه لا
عبرة بشيء منها في ثبوت اول الشهر على الحق المشهور بين قدماء اصحابنا ومتاخريهم بل على نفي بعضها الاجماع او عدم الخلاف في بعض عبارات الاصحاب
بل على عدم اعتبار كثير منها الاجماع المعلوم فهو فيه الحجة مضافا في الجميع الى الاصل والاستصحاب ومفهوم الشرط في المستفيضة المصرحة باشتراط
الصوم والفطر بالرؤية كما في صحيحي الحلبي ومحمد ورواية عبد السلام وقوله في صحيحة البصري لا تصم الا ان تراه والتحذير في المستفيضة عن متابعة الشك
والظن في امر الهلال وشيء من المذكورات لا يتجاوز عن الظن وفي خصوص الاول الى صحيحة محمد بن عيسى ربما اشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه
ويرى السماء ليست فيها علة فيفطر الناس ونفطر معهم ويقول قوم من الحساب قبلنا انه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وافريقية والاندلس فهل يجوز
يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف الفرض على اهل الامصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا فوقع ع لا تصومن الشك
افطر لرؤيته وصم لرؤيته بناء على ان يكون المراد لا يحصل من قول الحساب سوى الشك فلا تصومن به ويمكن ان يكون المعنى انه لا يحصل من الرؤية
في مصر واخويه سوى الشك بالنسبة الى بلدكم فلا تصومن لاجله ولا يدل على المطرح وقد يرد ذلك ايض بقوله ص من صدق كاهنا او منجما فهو كافر
بما انزل على محمد ص وفيه ان علم النجوم هو العلم باثار حلول الكواكب في البروج والدرجات واثار مقارناتها وساير انظارها ونحوه والتنجيم هو الحكم
بمقتضى تلك الاثار وبناء الجدول على حساب سير القمر والشمس وهو غير التنجيم ويقال لاهله الحساب كما في الصحيحة المتقدمة وليس هو الا مثل حساب حركة
الشمس والاخبار عن اوايل الشهور الرومية والفرسية وذلك ليس من التنجيم اصلا وفي الثاني بمعاينة الثلثة الاولى الى المستفيضة من الصحاح
وغيرها بل المتواترة معنى الدالة على ان شهر رمضان كساير الشهور يزيد وينقص وقد يكون تسعة وعشرين يوما كاخبار الحلبي والشحام وابن
سنان وابي احمد والقوي وعبد الاعلى وصباح وهشام بن الحكم والواسطي وجابر واسحق بن حريز ومحمد وقطر بن عبد الملك ويجمع معانيه الى المخالفة
للرؤية كثيرا فانه قد تحققت الرؤية منافية لجميعها في كثير من الاوقات الا ان يكون بناء المخالف على عدم الاعتبار بالرؤية اصلا كما هو المصرح به في بعض
القدماء الراد له كالناصريات وف وب والغنية ولكن صرح في يه بان قوم يصله ومبالغته في العدد صرح بوجوب الصيام للرؤية والافطار للرؤية
وعقد لذلك بابا وهو كذلك والرضوي والاحمر ورفاعة وعبيد بن زرارة وحماد ويونس بن يعقوب وابي بصير ومحمد بن الفضيل وفي الثالث الى رواية
ابي علي بن راشد كتب الي ابي الحسن العسكري ع كتابا وارخه يوم الثلثا لليلة بقيت من شعبان وذلك في سنة اثنين وثلثين ومائتين وكان يوم الاربعا
يوم شك وصام اهل بغداد يوم الخميس واخبروني انهم راوا الهلال ليلة الخميس ولم يغب الا بعد الشفق بزمان طويل قال فاعتقدت ان الصوم يوم الخميس
وان الشك كان عندنا ببغداد يوم الاربعاء قال فكتب الي زادك الله توفيقا فقد صمت بصيامنا قال ثم لقيته بعد ذلك فسالته عما كتبت به اليه
فقال لي او لم اكتب اليك انما صمت الخميس ولا تصم الا للرؤية والتقريب انه وان كان ما كتبه الى الامام غير مصرح به الا ان ظاهر السياق يدل على
انه كتب اليه بما ذكره من وقوع الشك في بغداد يوم الاربعاء الى اخر ما في الخبر ثم مع النظر عن معلومية ما كتب اليه وان المنقول عنه ما هو فان اخباره في
صدر الخبر بكونه ع كتب اليه كتابا وارخه بالتاريخ المشعر بكون اربعاء من شهر شعبان وكذا جوابه بقوله صمت بصيامنا وكان صيامنا يوم الخميس كما يدل عليه
قوله او لم اكتب اليك انما صمت الخميس مع اخبار الراوي بان الهلال ليلة الخميس لم تغب الا بعد الشفق بزمان طويل ظاهر الدلالة على ان مغيب الهلال بعد
الشفق لا يستلزم ان يكون لليلتين خلافا في الاول للمحكي في ف عن شاذ منا وفي المنتهى عن بعض الجمهور لايجابه الظن وقوله عز شانه وبالنجم هم يهتدون
والرجوع الى النجوم في القبلة وضعف الكل ظاهر وقيل مع ان اهل الجدول لا يثبتون فيه اول الشهر بمعنى جواز الرؤية بل بمعنى تاخر القمر عن محاذاة
الشمس مع اعترافهم بانه قد لا يمكن الرؤية وهو خطاء ناش عن عدم الاطلاع عن طريقة الجدول لان فيها لا يثبت تاخر القمر عن محاذاة المذكورة

جدوله

في عباراتهم

قطعهم

بل خروجه

كتاب الصوم

بل خروجه تحت الشعاع وكيفية بعده عنها وعرضه ثم بواسطتها مثبتون امكان الرؤية بل وقوعها وفي الثاني للمحكي عن المفيد في بعض كتبه والصدوق
في يه وحكاه في المخ عن قوم من الحشوية لقوله سبحانه اياما معدودات وقوله ولتكملوا العدة والروايات الكثيرة الدالة على تمامية شهر رمضان ابدا
خاصة او عليها وعلى تمامية شعبان ونقصان شهر كروايتي حذيفة بن منصور والروايات الثلث لمعاذ بن كثير وروايتي شعيب ونوادر ابن عمار وعمر ابي
محمد بن اسمعيل وابي بصير وياسر الخادم وضعف دلالة الاولين ظاهر واما الروايات فهي وان كانت مخالفة للعامة كما صرح في يه وهي من المرجحات
الحاكمة لكنها مخالفة للظواهر والعمومات القرانية كما في الوافي وهي من الموهنات ومع ذلك فهي شاذة كما صرح في ف والعز ويستفاد من الناصريات والمع
بمخالفة للشهرة القديمة والجديدة بل الاجماع المحقق فهي خارجة عن حيز الحجية مطروحة بالكلية هذا مع انه على ما صرح به في يب لا يظهر لهذا الخلاف
كثير ثمرة لانه نقل عن الصدوق الذي هو اهل ذلك القول انه اوجب الصوم للرؤية والفطر ومع تغيم ليلة الثلثين من شعبان قال باستحباب صومه
من شعبان واجزائه عن رمضان لو ظهر انه منه ثم ان كان خلافهما مختصا بشهري شعبان ورمضان اي يقولان بالنقصان والتمام الابديين فيهما
خاصتين يكونان مخالفين في العدد بالمعنى الاول خاصة وان كانا يقولان بالعدد بجميع معانيه اذ المعنى الثاني منه يستلزم جميع معانيه وان لم يكن كلا
كما لا يخفى ويكون لهما موافق من الاصحاب في الجملة ايض فانه ذهب في المراسم وشاذ عد بالبناء على العدد اذا غمت الشهور اجمع من غير تفسير ولكن الظاهر
مرادهما عد الخمسة الاتية وفي تمهيد القواعد بالبناء على عد شهر تاما وشهر ناقصا او عد خمسة من هلال رمضان السنة الماضية وفي طوله
وير والمنتهى وكره بالبناء على عد الخمسة ح والاسكافي بنى على عد الخمسة في غير السنة الكبيسة والسنة فيها ح كما قيل او مطلقا كما عن التنقيح وغيره
العماني بنى على عد تسعة وخمسين من رجب ح ويستدل لعد الخمسة مط بالمستفيضة كرواية الزعفراني ان السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و
الثلثة فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وصم يوم الخامس وقريبة منها روايته الاخرى ورواية الحذاء صم في العام
المستقبل يوم الخامس من يوم صمت فيه عام اول وقريبة منها مرسلته والمروي في الاقبال عن عاصم بن حميد وكذا الرضوي ولعدها في غير
السنة الكبيسة برواية السياري عما روى من الحساب في الصوم عن ابائك في عد خمسة ايام من اول السنة الماضية والسنة الثانية التي ياتي فكتب
صحيح ولكن عد في كل اربع سنين خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاولى والحادث وفيما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السياري و
هذه من جهة الكبيسة الحديث مضافة الى موافقته للعادة كما صرح به جماعة قال القزويني في عجايب المخلوقات وقد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكانت
صحيحا ولعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم الستين ويضعف الروايات باجمعها بمعارضتها مع ما مر من الاخبار المشترطة للصوم والفطر بالرؤية و
الدالة على انه مع الغيم بعد الشهر السابق ثلثين كموثقتي البصري وابن عمار سالته عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان قال لا تصم
الا ان تراه الحديث ورواية محمد بن قيس وفيها وان غم عليكم فعدوا ثلثين ليلة ثم افطروا وموثقة اسحق وفيها فان خفي عليكم فاتموا الشهر الاول
ثلثين مضافا الى ان في شيء منها ليس التقييد بتغيم الشهور كلها والتقييد للجمع فرع الشاهد واما موافقة العادة ففيها انها ان كانت مفيدة
للظن فما وجه حجيتها وان كانت مفيدة للقطع فما وجه التخصيص بصورة الغيم بل يجب العمل بها مع الصحو ايض وهم لا يقولون به مضافا الى ان المسلم
من العادة لو كان انما هو عدم تمامية جميع شهور السنة واما كون شهر تاما وشهر ناقصا حتى يقع اول المستقبل مضى الخمس من الماضي فلم يثبت
فيه عادة اصلا بل يمكن ان يكون الرابع او الثالث فان قيل العادة المقطوع بها وان لم يكن حاصلة بالنسبة الى عد الخمسة الا انا نعلم قطعا
عاديا ان جميع شهور السنة لا يكون تامة فمع تغيم الشهور كلها يعلم قطعا ان عد الكل ثلثين مخالف للواقع فكيف يعد كذلك قلنا هذا انما يرد
لو كان العمل بالثلثين للاصل والاستصحاب فانهما لا يجريان مع القطع المذكور واما لو كان لاجل الروايات فلا يرد ذلك لان مدلولها ان الشهر ح
ثلثين سواء كان الهلال قبله في الواقع ام لا فيكون اعتبار الهلال مع امكان رؤيته وبدونه يكون الاعتبار بالثلثين وان امر بالقضاء لو ظهر الخطا
قبله فانه انما هو للامر الجديد وخلافا في الثالث للمحكي عن ظ الفقيه وفي الرابع له وللمحكي عن المقنع ومال اليه في الذخيرة ونسبه الى ظاهر بعض المتاخرين
فجعلوه فيهما للثلثين وفي الخامس للمقنع ورسالة والد الصدوق فجعلاه لثلث ليال كل ذلك للدليل الاعتبار والاخبار كصحيحة مرازم اذا تطوق
الهلال فهو لليلتين واذا رايت ظل راسك فيه فهو لثلث ليال ورواية الصلت اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة واذا غاب بعد الشفق
فهو لليلتين ونحوها رواية اسمعيل بن الحر والرضوي وقد روي اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة واذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين واذا
رايت ظل راسك فهو لثلث ليال واجيب عنها مضافا الى مخالفتها للشهرة العظيمة الموجبة للشذوذ المخرج عن الحجية بانها لا يعارض ما مر من تعلق
الفطر والصوم على الرؤية وبدونها على عد الثلثين فيهما اذ لا ملازمة بين كون الهلال في الواقع وترتب الصوم والفطر على غيره وغاية ما يدل
عليه الاعتبار وهذه الاخبار ان هذه الاحوال تدل على ان الليلة السابقة كانت ذات هلال واول الشهر وذلك لا ينافي ما دل على عدم
وجوب الصوم او الفطر اذ يمكن ان يكونا مترتبين على رؤية الهلال للصايم والمفطر بنفسه او شهوده لا تحقق الهلال مع انه على فرض المعارضة
لا يقاوم ما مر فيرجع الى الاصل ويضعف الاول بان الاخبار وان كانت كذلك ولكن الاعتبار مما لا يقبل الانكار وترانا يحصل لنا القطع بكون
اول الشهر مع واحد من تلك الحالات سيما التطوق ورواية الظل والثاني بانه لو سلم ما ذكر لم يفد في عد الثلثين لانه اذا كان ح الليلة
الثانية او الثالثة يجب البناء عليه في عد الثلثين من اول الشهر ويتم الكلام بعدم القول بالفصل والثالث بمنع عدم التقاوم سيما مع

اذا لم يثبت من غيره

بمرفوعة ابي خالد اذا صح هلال رجب فعد تسعة وخمسين

التعادجز بالعموم المطلق الموجب لتقديم الخاص والانصاف انا لو رفعنا اليد عن الاخبار للشذوذ لا يمكن ترك المعلوم بالاعتبار
سيما بالنسبة الى الامرين الآن ان يقال اذا قطع النظر عن الاخبار لا يحصل الاعتبار الا وجود الهلال في الليلة السابقة اما كونها اول الشهر شرعا او
كون تلك الليلة ثانيها او ثالثها فلا دليل عليه بل يرده الاخبار المعارضة لتلك الاخبار ولا يشهد الاعتبار بالامور الشرعية فاذن الاظهر عدم
اعتبار تلك الامور في تعيين مبدأ الشهر الشرعي وههنا مسائل **الاولى** هل يجب قبول حكم الحاكم في ثبوت الهلال ام لا وهو اما يكون
بحكمه بعد ثبوته عنده لشاهدين او الشياع او بعد رؤيته بنفسه فعلى الاول ففي ق ان ظاهر الاصحاب وجوب القبول ونقل عن بعض افاضل
متاخري المتاخرين العدم ومال هو اليه ايض دليل الاول الاخبار الدالة بعمومها او اطلاقها على وجوب الرجوع الى حكم الفقيه وقوله ع في مقبولة
ابن حنظلة فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رده والتوقيع الرفيع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا
وخصوص صحيحة محمد بن قيس اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رايا الهلال منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار ويرد على الاول ان كلها او اكثرها
فيما يتعلق بالدعاوي والقضاء بين الخصوم والفتوى في الاحكام الشرعية ووجوب القبول فيهما مما لا نزاع فيه وكذا المقبولة مع ان صدق قوله
حكما على مثل ثبوت الهلال ورؤيته محل الكلام واما التوقيع فالمتبادر منه الرجوع الى رواة الاحاديث لاجل رواية الحديث مع ان الثابت منه
وجوب الرجوع اليهم وهو مسلم والكلام فيما يحكم به الفقيه فانه لا شك في انه اذا ثبت عند الفقيه الهلال وافتى بوجوب قبول قوله فيه ايض لكون
قوله وكذلك يجب القبول وانما الكلام فيما يفتي به ولا يدل الرجوع اليهم انهم اذا قالوا ثبت عندنا الهلال يجب الصوم او الفطر بل هذا ايض واقعة
حادثة فيجب الرجوع فيها بان يسئل عنه اذا ثبت عندك فاحكم واما الصحيحة فهي واردة في الامام وهو الظ في امام الاصل واصالة ثبوت كل حكم
ثبت لنا بيه العام ايض غير معلوم بدليل ودليل الثاني وهو الاقوى الاصل والاخبار المعلقة للصوم والفطر على الرؤية او مضي الثلثين والناهية عن اتباع
الشك والظن في امر الهلال وقول الحاكم لا يفيد ازيد من الظن وعلى الثاني ض س وخيره وغيرها ايض الاول لبعض ما مر والاقوى فيه ايض الثاني لما ذكر
الثانية اذا راى الهلال في احد البلدين المتقاربين ثبت حكمه لاهل البلد الاخر ايض اجماعا ولقوله ع في موثقة البصري فان شهد اهل بلد اخر فاقضه
وفي صحيحة هشام ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤيته قضى يوما وان كان البلدان متباعدين فقال جماعة لم يثبت حكم
بلد لاخر وحكي في كره عن بعض علمائنا قولا بان حكم البلاد كلها واحد والى هذا القول ذهب في المن في اول كلامه **اقول** تحقيق المقام في ذلك المرام
انه مما لا ريب فيه انه يمكن ان يرى الهلال في بعض البلاد ولا يرى في بعض اخر مع الفحص واختلاف البلدين في الرؤية اما يكون للاختلاف في الاوضاع
الهوائية او الارضية كالغيم والصحو وصفاء الهواء وكدرته وغلظة الابخرة ورقتها وتسطيح الارض وتضريسها ونحو ذلك او للاختلاف في الاوضاع
السماوية وذلك اما يكون لاجل الاختلاف في عرض البلد او طوله اما اختلاف الرؤية لاجل الاختلاف في العرض فيمكن من وجهين احدهما ان كل بلد
يكون عرضه اكثر فيكون دايرة مدار حركة النيرين فيه في الاغلب ابعد من الاستواء ويكون اضطجاعها الى الافق اكثر ولاجله يكون الهلال عند الغروب
الى الافق اقرب ولذلك يكون قربه الى الابخرة المجتمعة في حوالي الافق اكثر فيكون رؤيته اصعب ولكن ذلك لا يختلف الا باختلاف كثير في العرض وثانيهما
من الوجه الذي سيظهر مما نذكره واما الاختلاف لاجل الاختلاف في الطول فهو لاجل ان كل بلد طوله اكثر عن جزاير الخالدات التي هي مبدء الطول
على الاشهر ابعد يقرب النيران فيه قبل غروبهما في الذي طوله اقل وعلى هذا فلو كان زمان التفاوت بين المغربين معتدا به يتحرك فيه القمر بحركته الخاصة
وقدرا معتدا به ويبعد عن الشمس فيمكن ان يكون القمر وقت غروب الشمس في البلد الاكثر طولا بحيث لا يمكن رؤيته لعدم خروجه عن الشعاع ويبعد عن
الشمس فيما بين المغربين بمكن رؤيته في البلد الاقل طولا مثلا اذا كان طول البلد مائة وعشرين درجة وطول بلد اخر خمسة واربعين درجة فيكون
التفاوت بين الطولين خمسة وسبعين درجة واذا غربت الشمس في الاول لا بد ان يسير الخمسة والسبعين درجة بالحركة المعدلية حتى تغرب في البلد
الثاني ويقطع الخمسة والسبعين درجة في خمس ساعات وفي هذه الخمس يقطع القمر بحركته درجتين وقد يقطع درجتين ونصف بل قد يقطع ثلث
درجات تقريبا وعلى هذا فربما يكون القمر وقت المغرب في البلد الاول تحت الشعاع ويخرج عنه في البلد الثاني او يكون في الاول قريبا من الشمس فلا يرى
لاجله والثاني يرى عنها ولمثل ذلك يمكن ان يصير الاختلاف في العرض ايض سببا لاختلاف الرؤية في البلدين لانه ايض قد يوجب الاختلاف في وقت
الغروب وان لم يختلفا في الطول فانه لو كان العرض الشمالي لبلد اربعين درجة يكون نهاره الاطول خمس عشر ساعات تقريبا ويكون في ذلك
اليوم الذي يكون الشمس في اول السرطان النهار الاقصر للبلد الذي عرضه الجنوبي كذلك ويكون يومه تسع ساعات تقريبا ويكون التفاوت بين اليومين
ست ساعات ثلث منها التفاوت المغربي فيقطع القمر في هذه الثلث درجة ونصف تقريبا وقد يقطع درجتين ويختلف رؤيته بهذا القدر
من البعد عن الشمس اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد دلت الاخبار على انه اذا ثبت الرؤية في بلد ثبت حكمها للبلد الاخر ايض بقول مطلق ومقتضاها
اتحاد حكم البلدين في الرؤية وذلك فيما اذا كان السبب في عدم الرؤية في البلد الاخر الموانع الخارجية الهوائية او الارضية بحيث علم انه لولا المانع
لرأي في ذلك البلد ايض اجماعي وذلك يكون في البلدين المتقاربين اذ يقطع بعدم حصول الاختلاف الموجب لاختلاف الرؤية بسبب الاوضاع
السماوية في البلاد المتقاربة وكذا اذا كان الاختلاف في الرؤية لاجل الاختلاف في العرض بالوجه الاول لانه ايض راجع الى وجود المانع الخارجي وان
كان السبب في عدم الرؤية الاختلاف في الطول او العرض بالوجه الثاني ففيه الخلاف اذ لا يعلم من الرؤية في احد البلدين وجود الهلال في

كتاب الصوم

الاخر ايض اي خروجه عن الشعاع وقت المغرب فلا يكفي الرؤية في احدهما عن الرؤية في الاخر وقد يتعارض الاختلاف العرضي مع الطولي كما اذا
كان نهار بلد اقصر من الاخر ولكن كان طول الاول اقل بحيث يتحد وقتي مغربهما او يتفاوتان ويكون ظهور تفاوت النهارين في الشرق بل قد يتاخر
المغرب في الاقصر نهارا ومما ذكر يعلم ان محل الخلاف انما هو في البلدين اللذين يختلفان في الطول تفاوتا فاحشا اي بقدر يسير القمر في زمن التفاوت
بحركته الخاصة درجة او نصف درجة ونصف الدرجة يحصل في خمسة عشر درجة تقريبا من الاختلاف الطولي او يختلفان في العرض تفاوتا فاحشا بما
يكون تفاوت مغربيهما بقدر يسير القمر فيه بحركته الخاصة الدرجة او نصفها وهو ايض يكون اذا اختلف نهار البلدين بقدر ثلث ساعات او ساعتين
لا اقل ليكون تفاوتهما المغربي نصف ذلك حتى يسير القمر سيرا معتدا به فيه وقد يتعارضان الاختلافان الطولي والعرضي والخبير بعلم هيئة الافلاك
يقدر على استنباط جميع الشقوق واستنباط ان الرؤية في اي من البلدين المختلفين طولا او عرضا بالقدر المذكور يوجب ثبوتها في الاخر ولا عكس
فالخلاف يكون في الرؤية في بغداد لبلدة قشمير لتقارب عرضهما واقلية طول بغداد بخمس وعشرين درجة تقريبا وفي الرؤية في مصر لبغداد اذ مع
التفاوت العرضي قليلا يكون طول مصر اقل بسبع عشر درجة وكذا الطوس لزيادة طوله بثلثين درجة تقريبا وفي الرؤية في صنعاء يمن لبغداد و
مداين اذ مع تقارب الطول يختلفان عرضا بتسع عشر درجة تقريبا وفي اصفهان البلدة لهار لاختلافهما في الطول باثنين وثلثين درجة تقريبا بل في
بغداد لطوس لتفاوت طوليهما اثنى عشر درجة تقريبا ثم الحق الذي لا محيص عنه عند الخبير كفاية الرؤية في احد البلدين للبلد الاخر مطلقا سواء كان
البلدان متقاربين او متباعدين كثيرا لان اختلاف حكمهما موقوف على العلم بامرين لا يحصل العلم بهما البتة احدهما ان يعلم ان مبنى الصوم والفطر
على وجود الهلال في البلد بخصوصه ولا يكفي وجوده في بلد اخر وان حكم الشارع بالقضاء بعد ثبوت الرؤية في بلد اخر لاجل الاثر على وجوده في هذا البلد ايض
مط وثانيهما ان يعلم ان البلدين مختلفان في الرؤية البتة اي يكون الهلال في احدهما دون الاخر وذلك ايض غير معلوم اذ لا يحصل من الاختلاف الطولي
او العرضي الا جواز الرؤية ووجود الهلال في احدهما دون الاخر واما كونه كذلك البتة فلا اذ لعله خرج القمر عن تحت الشعاع قبل مغربيهما وان كان
في احدهما ابعد من الشعاع من الاخر والعلم بحال القمر وانه في ذلك الشهر بحيث لا يخرج عن تحت الشعاع في هذا البلد عند مغربه ويخرج في البلد الاخر
غير ممكن الحصول وان امكن الظن به لابتنائه على العلم بقدر طول البلدين وعرضهما وقدر بعد القمر عن الشمس في كل من المغربين ووقت خروجه عن تحت
الشعاع فيهما والقدر الموجب من البعد عن الشعاع ولا سبيل الى معرفة شيء من ذلك الا بقول هيوي واحد او متعدد راجع الى قول راصد او راصدين
يمكن خطاء الجميع غالبا وبدون حصول العلم بهذين الامرين لا وجه لرفع اليد عن اطلاق الاخبار او عمومها فان قيل المطلقات انما ينصرف الى الافراد
الشايعة وثبوت هلال احد البلدين المتباعدين كثيرا في الاخر نادر جدا قلنا لا اعرف وجها للندرة وانما هي يكون لو انحصر الامر في الثبوت في الشهر الواقع
ولكنه يفيد بعد الشهرين واكثر ايض وثبوت الرؤية بمصر في بغداد او ببغداد لطوس او للشام في اصفهان ونحو ذلك بعد شهرين واكثر ليس بنادر
لتردد القوافل العظيمة فيها كثيرا **الثالثة** اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية على الاقرب وفاقا للناصريات مدعيا عليه اجماع الفرقة
المحقة ونفى الخلاف فيه بين الصحابة بل ظاهره اجماعهم عليه وهو المحكي عن المقنع والفقيه واليه ذهب جملة من متاخري المتاخرين كصاحب خيره و
المحدث الكاشاني وغيرهما وهو مختار لف ولكن في الصوم خاصة للنصوص المستفيضة كحسنة حماد ابرهيم اذا راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية
واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة السابقة وموثقة عبيد وابن بكير اذا راى الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا راى بعد الزوال فهو
من شهر رمضان ورواية العبيكي على نسخ التهذيب ربما غم علينا هلال شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال وربما رايناه بعد الزوال
فترى ان نفطر قبل الزوال اذا رايناه وكيف تامرني في ذلك فكتب ع تم الى الليل فانه ان كان تاما راى قبل الزوال والمروي في الناصريات عن امير
المؤمنين ع انه قال اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وموثقة اسحق في هلال رمضان واذا رايته وسط النهار فاتم صومه الى الليل
ومفهوم الشرط في صحيحة محمد بن قيس في هلال شوال وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام الى الليل خلافا للمحكي مستفيضا
عن الاكثر بل عن العز الاجماع عليه وعن ف اجماع الصحابة عليه للاصل والاستصحاب ما دل على ان الصوم للرؤية والفطر للرؤية حيث ان المتبادر من
الرؤية الليلية دون النهارية مع انه على فرض الاطلاق وتسليمه لا يصدق ذلك اول النهار قبل الرؤية فالصوم فيه او الافطار يكون لا للرؤية
ورواية الذابحي من راى هلال شوال بنهار في رمضان فليتم صيامه ومنطوق صحيحة محمد بن قيس المتقدمة ورواية العبيكي على نسخة الاستبصار
فانها فيها كذلك وربما غم علينا الهلال في شهر رمضان واجابوا عن الاخبار المتقدمة تارة بالشذوذ واخرى بالمخالفة لظواهر القران والاخبار المتواترة
ومعارضة المروي في الناصريات بالمروي في ف فان فيه روى خلافه بعينه عن امير المؤمنين ع ومعارضة الاجماع المنقول للاول بمثله للثاني مع ترجيح
الاول بظهور المخالف جدا **اقول** اما الشذوذ فغير مسلم بعد ذهاب مثل الصدوق والسيد ودعواه الاجماع الكاشف عن فتوى جملة لا
اقل به وتفصيل لف وتردد جماعة كثيرة كالمحقق في الشرائع والنافع والاردبيلي وك وذهاب جمع من المتاخرين الى خلافه غاية الامر مخالفة الشهرة في المخرج
عن الحجية وبالجملة دعوى الشذوذ مع ادعاء الاجماع من مثل السيد ولو كان له معارض من الغرايب واما المخالفة لظواهر القران الخ فلا وجه له قال
في الوافي وليت شعري ما موضع دلالة خلاف مقتضى الخبرين في القران والاخبار المتواترة وليس في القران والاخبار الا ان الاعتبار في تحقق دخول
الشهر انما هو بالرؤية او مضي ثلثين واما ان الرؤية المعتبرة فيه متى تتحقق فانما يتبين بمثل هذه الاخبار ليس الا انتهى هذا مع ما في ادلة ذلك القول

بيان انه اذا رؤي الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية

من الوهن اما الاصل والاستصحاب فلاندفاعه بما مر واما الاطلاقات فلمنع تبادر الرؤية الليلية بحيث يوجب الحمل عليها بل يعم الرؤيتين ولذلك
استدل به جماعة للقول الاول والقايلين به لا يقولون ان اول النهار ينوى الصوم او الفطر واما رواية المدايني فلكونها اعم مطلقا مما مر فيجب التخصيص بما
بعد الزوال والجواب عن المنطوق مع انه صرح بعضهم بان المراد لفظة من في قوله من وسط النهار وذكر الاخر قرينة على ذلك الاختصاص واما
رواية العبيدي فلا حجية فيها بعد اختلاف النسخ ولو سلم رجحان ما لهذه الصحة لانه ليس بحيث يعينها النية هذا كله مع انه على فرض تساوي ادلة
الطرفين يجب ترجيح الاول لمخالفة العامة كما صرح به جماعة وهي من المرجحات المنصوصة ودعوى مخالفة الثاني ايضا لنادر منهم حيث انه في الناصريات
حكى الاول عن عمر وابن عمر وانس مردود بان في حكى الثاني عنهما بعينه فلا يعلم مخالفة ولا موافقة ويبقى الاول مخالفا لما عليه جمهور العامة فيجب
الاخذ به كما ورد عن الائمة واما التفصيل المختار في لف فلم اعثر على دليل له سوى الاحتياط في الصوم الذي هو ليس بحجة **الرابعة** من كان بحيث
لا يعلم الاهلة يتحرى لصيام شهر يغلب على ظنه انه هو شهر رمضان فيجب عليه صومه فان استمر الاشتباه ولم يظهر له الشهور فقط اجزاه وكذا ان صادفه
او كان بعده ولو كان قبله استانف الصوم من رمضان اداء وقضاء بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عليه الاجماع عن المنتهى وكره ويدل على تلك الاحكام
صحيحة عبد الرحمن ورواية عمر الاولى رجل اسرته الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه ويحسب فان كان الشهر الذي
صامه قبل شهر رمضان لم يجزه فان كان بعد رمضان اجزاه وقريبة منها الثانية ولو لم يظن شهرا قيل تخير في كل سنة شهرا مراعيا للمطابقة بين الشهرين
ولا دليل عليه ويحتمل السقوط ايضا وان كان الاول احوط وقيل يلحق بما ظنه او اماره حكم الشهر في وجوب الكفارة بافساد يوم منه ووجوب اكمال
ثلثين لو لم ير الهلال والعيد بعده وفي بعضها نظر والاصل ينفيه **الفصل الثاني** في صوم القضاء وفيه مقدمة ومسائل **المقدمة**
لا قضاء الا في الصوم الموقت وهو صوم شهر رمضان والنذر المعين اما عدم القضاء في غير الموقت فظاهر اذ لا قضاء الا فيما فات وقته واما وجوبه
في النذر فسيأتي في كتاب النذر ويجيء الاشارة اليه في اخر الفصل ايضا واما في شهر رمضان فتفصيله من ترك صوم شهر رمضان فاما تركه مع
عدم قابليته للامر والنهي او مع القابلية والثاني اما تركه مع وجوبه عليه اي بلا عذر او مع العذر الموجب للافطار اما الاول فهو الصغير والمجنون
والغافل عن الوقت لنسيان او اشتباه في الهلال والمغمى عليه ولا قضاء على الاولين اجماعا بل ضرورة وهو الدليل عليه دون نحو حديث رفع القلم
لانه يفيد لحال الصغارة والجنون فلا ينافي ثبوت القضاء بعد ارتفاعهما ولا ما قيل من تبعية القضاء للاداء في جانب النفي وان لم يشعر بتبعيته
في جانب الاثبات فلم يشمله عموم ما دل على وجوب القضاء او اطلاقه فانه لا قضاء حيث لا اداء لمنع التبعية لوجوب قضاء الصلوة على النائم وفاقد
الطهور على قول وقضاء الصوم على الناسي للنوم او الغافل او من لم يثبت عليه الهلال ثم ثبت ونحو ذلك والاستدراك الذي يفهم من القضاء
عرفا لا ينحصر في الوجوب لامكان استدراك الثواب ايضا ويجب القضاء في الثالث اجماعا له ايضا وللاطلاقات وللخصوص مثل رواية صياد وفيها
بعد السؤال عمن يصوم تسعة وعشرين يوما هل يقضي يوما الا ان يجيء شاهدان عدلان فيشهدان انهما راياه قبل ذلك بليلة فيقضي يوما وكذا
بما يفيد ذلك متعددة جدا واما الرابع فقد وقع فيه الخلاف والحق المشهور عدم وجوب القضاء عليه للاصل وصحيحة ابن مهزيار ومكاتبة ايوب الصحيحة
عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصلوة ولا يقضي الصوم وغير ذلك من الاخبار المتقدمة بعضها في بحث الصلوة خلافا
للمحكي عن الشيخين والسيد والقاضي فقالوا بالقضاء مع عدم تبييت النية لاخبار قضاء الصلوة مع عدم القول بالفرق ولكونه مريضا والقضاء واجب
عليه كتابا وسنة وما دل بعمومه على ان المغمى عليه يقضي ما فاته كصحاح محمد وحفص ومنصور المتقدمة في البحث المذكور ويرد الاول بالمعارضة
بالمثل بل الراجح بوجوه شتى مرت والثاني بمنع الصغرى او كلية الكبرى على فرض التسليم والثالث بعدم الدلالة على الوجوب اولا ولزوم التخصيص بصلوة
ادرك وقتها او صوم لم ينوه في النهار ايضا بان يغمى في جزء من يوم لم يقصد صومه على فرض الدلالة لاخصية ما قدمناه واما الثاني فالاصل فيه وجوب
القضاء للاطلاقات الغير العديدة نحو قوله عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وقوله عن رجل عبث بالماء يتمضمض من عطش
فدخل حلقه قال عليه قضاؤه وقوله ع من اتى اهله في رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة الى ان قال وقضاء ذلك اليوم الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من الموارد
الجزئية ويستثنى من الاصل الكافر الاصلي بالاجماع القطعي والمستفيضة من الاخبار المتقدم بعضها في بحث من يصح منه الصوم والمرتد مطلقا مليا
كان او فطريا بعض ما فاته بلا خلاف فيه كما في خيرة وغيره للعمومات والاطلاقات السليمة عما يصلح للمعارضة سوى اطلاق ما يظن بان الكافر لا يقضي ما
فاته وهو ظاهر في الاصلي بل هو المتبادر منه بل في شمول الكافر لغة او في العرف المتقدم له نظر واما المخالفين من المسلمين لا يستثنون بل يجب عليهم
قضاء ما تركوه من الصيام او اخلوا بشرايطه على مذهبهم وفي يق لظاانه لا خلاف فيه بين اصحابنا للاطلاقات المشار اليها واختصاص ما دل على
سقوط القضاء عنهم بما اتوا به واما ما اتوا به فلا يجب عليهم قضاؤه بلا خلاف ايضا ويدل عليه الاخبار المتقدمة اليها الاشارة في كتاب الصلوة منها
صحيحة الفضلاء الرجل يكون في بعض هذه الاهواء كالحرورية والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها
او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة الحديث واما الثالث وافراده الحايض والنفساء
والمريض والمسافر فوجوب القضاء على الجميع اجماعي بل ضروري مدلول عليه بل منصوص به في الاخبار الغير العديدة الواردة في جزئيات موارد
احكام كل منها بحيث لا يحتاج الى الذكر وسيأتي بعضها ان شاء الله سبحانه **المسألة الاولى** من نسي غسل الجنابة في شهر رمضان حتى مر

عليه

في بيان صوم القضاء وانه لا قضاء الا في الصوم المعين

في بيان ان من نسي غسل الجنابة في شهر رمضان حتى مر عليه يجب عليه القضاء

عليه الشهر كله او ايام منه ففي قضاء صوم ايام اصبح فيها جنبا اقوال **الاول** وجوبه اليه ذهب الاسكافي والشيخ في يه وط والصدوق على الظ والحلي
والمع واكثر المتاخرين بل كما قيل عامتهم ونسبه الشهيد وغيره الى الاكثر للمعتبرة من النصوص كصحيحة الحلبي عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسي ان يغتسل
حتى خرج رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام ورواية ابرهيم بن ميمون القريبة منها ورواية اخرى له عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان
ثم ينسى ان يغتسل حتى يمضي بذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال عليه قضاء الصلوة والصوم وقد يستدل بوجوه اخر ضعيفة ايضا لابتنائها
على اشتراط الطهارة في الصوم مطلقا والخصم لا يسلمه والثاني وهو الاصح وجوبه وان لم يغتسل اصلا فيقضي جميع ايام الجنابة وعدم وجوبه بعد غسل
ولو كان غسل الجمعة للخبر المروي في الفقيه من اجنب في اول رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه
الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك وعدم معلومية مستنده عندنا غير ضاير بعد
اطلاق الاخبار المتقدمة ان حمل الغسل فيها على غسل الجنابة والا كما هو الاولى فلا تعارض له اصلا بل على المختار من التداخل القهري في الاغسال
مطلقا لا حاجة الى الخبر ايضا لتحقق غسل الجنابة بل لا يكون هذا قولا مغايرا للاول والثالث عدم وجوبه اختاره الحلي قايلا بانه لم يقل احد من محققي
اصحابنا بوجوب القضاء والمحقق في فع للاصل وعموم رفع عن امتي حيث ان القضاء ايضا مؤاخذة والاخبار المتقدمة من الصحاح وغيرها المتضمنة
لان الجنب اذا اصبح في النومة الاولى فلا قضاء عليه فانها اعم من ان يكون ناسيا قبل النوم او عامدا مع ان نفي القضاء مع العمد يوجب نفيه مع
النسيان بالطريق الاولى وظاهر ان النوم لا يوجب انتفاء القضاء بل بانتفائه عن الناسي النايم ينتفي عن ساير افراده المط بالاجماع المركب والجواب
عن الاول باندفاعه بما مر وعن الثاني بتخصيصه مع منع كون القضاء مؤاخذة وعن الثالث باختصاص الاخبار المتقدمة بغير الناسي واجراء حكمه
في الناسي قياس بط بل مع الفارق لوجود العزم على الغسل في غير الناسي دونه بل صرح به في بعض الاخبار المتقدمة فنقول بوجوب القضاء على
على الناسي وان نام بالنومة الاولى الى الفجر وتقييد اخبار القضاء بما اذا عرض النسيان في الليلة الاولى ونام بنيته قبل طلوع الفجر على وجه يمكنه الاغتسال
لو كان ذاكرا او بما اذا اصبح في النومة الثانية لا شاهد عليه ويمكن الجمع ايضا بحمل اخبار القضاء على مضي ايام واخبار النفي عن النايم في اليوم الواحد
بل هذا ليس جمعا حقيقة بل منطوق الروايات ذلك الا ان الظ عدم قايل بذلك **فرع** في تعدي الحكم الى غسل الحيض والنفاس بعد انقطاع الدم والى ساير
افراد الصيام الواجبة التي لها قضاء كالنذر المعين او بدل كمطلق القضاء والكفارة وجهان والاصل يقتضي العدم في الموضعين لاصالة عدم اشتراط
صحة مطلق الصوم بهذه الاغسال مطلقا وان سلمنا الاشتراط مع التعمد وامر الاحتياط واضح **الثانية** من فاته شهر رمضان او بعضه بمرض او
حيض او نفاس ومات قبل البرء او الطهر لم يجب القضاء عنه اجماعا نصا وفتوى وفي المنتهى انه قول العلماء كافة للاصل والمستفيضة من الصحاح وغيرها
كصحيحة محمد عن رجل ادركه شهر رمضان وهو مريض فتوفي قبل ان يبرأ قال ليس عليه شيء ولكن يقضى عن الذي يبرأ ثم يموت قبل ان يقضي والاخرى عن
الحايض تفطر في شهر رمضان ايام حيضها فاذا افطرت ماتت قال ليس عليها شيء ومنصور عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى عنه
والحايض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها وابي مريم اذا صام الرجل من شهر رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مات فليس عليه قضاء وان صح ثم مات
وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه وليه وابي حمزة عن امراة مرضت او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان
هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم وموثقة سماعة عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر
رمضان او في شوال فقال لا صيام عليه ولا قضاء عنه قلت فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم يقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان او في شوال
قال لا يقضى عنها الى غير ذلك **فروع** **أ** هل يستحب القضاء عنهما نص الشيخ والحلي وابن حمزة والفاضلان على استحبابه واسنده في المنتهى الى اصحابنا و
ظاهر جماعة من متاخري المتاخرين العدم استنادا الى نفي القضاء عنه في الاخبار المتقدمة وفيه ان المنفي يمكن ان يكون وجوب القضاء لا مشروعيته نعم
ظاهر قوله في الموثقة ولا قضاء عنه نفي حقيقته الموجب الاكثر لنفي المشروعية وحمله على نفي الواجب تجوز لا دليل عليه واظهر منها دلالة صحيحة ابي بصير
عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال واوصتني ان اقضي عنها هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا تقض عنها فان الله لم يجعله
عليها قلت فانا اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان شئت تصوم لنفسك فصم فاذن الاظهر عدم
استحبابه ايضا والمسامحة في ادلة السنن انما يكون اذا لم يكن دليل على النفي **ب** انتفاء القضاء هل يختص بالمرض وذات الدم واما المسافر فيجب القضاء
عنه ولو مات في هذا السفر كما صرح به في صحيحة ابي حمزة ورواية منصور في الرجل يسافر رمضان فيموت قال رواية اخرى يقضى عنه وقريبة منها وحكي عن
يب والفقيه والمنتهى والجامع واختاره في لك او يعم كما هو مقتضى عموم التعليل المذكور في صحيحة ابي بصير ومرسلة ابن بكير وفيها فان مرض فلم يصم شهر رمضان
ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب عليه وحكي عن ف والنهاية وفع وير والمنتهى ولف وظاهر الشرايع
النص م وادعى عليه الشهرة بل الاجماع ونسب ما يدل على خلافه من الروايات الى الشذوذ ويدل عليه ايضا الاصل السالم عن المعارض بالمرة لاختصاص
عمومات القضاء عن الميت بما اذا وجب عليه وقصور ما استدل به للقول الاول عن افادة الوجوب راسا وعموم غير صحيحة ابي حمزة بالنسبة الى المتمكن من القضاء
وغيره فيختص بالاول للخبر المعلل غاية الامر تعارضهما والرجوع الى الاصل **اقول** هذا كان حسنا لو قلنا باستحباب القضاء وبعد نفيه فلا يفيد الجواب بنفي
الدلالة على الوجوب ويبقى الصحيحة دالة عليه وهي اخص مطلقا من عموم العلة فيجب التخصيص بها لولا شذوذها المدعى ولكنه غير ثابت عندنا فالاظهر هو القول

والتفرقة بين اليوم الواحد والايام

التفصيل

في بيان ان من فاته شهر رمضان بمرض ونحوه ومات قبل البرء لا يجب القضاء

في بيان ان المسافر يجب عليه القضاء اذا فات منه الصوم ومات فيه

في بيان انه لو استمر المرض سقط القضاء عن الاول

الاولى ج هل انتفاء القضاء مخصوص بما اذا مات في المرض الذي افطر فيه والدم كذلك او يعم كل صورة لم يتمكن من القضاء كما صرح به في ضمنه فلو
اول رمضان وطهرت ثم طمثت لاول شوال ومات في هذا الطمث لم يقض عنها ايض وكذا لو مرض اول رمضان وبرء ثم مات في اول شوال مقتضى العموم
الحاصل من ترك الاستفصال في صحيحة محمد الثانية وصحيحة ابي حمزة والعلة المنصوصة في صحيحة ابي بصير الثاني ومقتضى عموم قوله ولكن يقضى عن الذي يبرء
ثم يموت في الصحيحة الاولى وقوله وان صح ثم مات في صحيحة ابي مريم الاول والظاهر ترجيح التعميم لاخصية العلة المنصوصة عن العموم المذكور في الصحيحين
الثانيين فيخصصانه بها مضافا الى انه على فرض التساوي ايض يرجع الى الاصل وهو مع التعميم **الثالثة** لو استمر المرض الذي افطر ويجب عليه الصدقة
لكل يوم الى رمضان اخر سقط قضاء ما في الاول افطر معه في رمضان على الاظهر الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر للمستفيضة من الصحاح وغيرها كصحاح زرارة
ومحمد وابن سنان الاولى في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان يخرج عنه وهو مريض ولا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويـ
بصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول دلت بالتفصيلين النافيين للاشتراك على نفي
الصوم للاول والثانية عن رجل مرض ولم يصم حتى ادركه رمضان اخر فقال لا ان كان قد برء ثم توانى قبل ان يدركه الرمضان الاخر صام الذي ادركه ويـ
تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول عن كل
يوم مدا على مسكين وليس عليه قضاء والثالثة من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر ثم ادرك رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فـ
اني صمت وتصدقت ورواية ابي بصير اذا مرض الرجل في رمضان الى رمضان صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه طعام وهو مد لكل مسكين الى ان قال وان
صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان والمروي
في قرب الاسناد احدهما عن رجل مرض في شهر رمضان فلم يزل مريضا حتى ادركه شهر رمضان اخر فبرء فيه كيف يصنع قال يصوم الذي برء فيه ويتصدق
عن الاول لكل يوم بمد من طعام وبمضمونها الاخرا ايض وفي تفسير العياشي عن رجل مرض من رمضان الى رمضان فان لم يصح بينهما ولم يطق الصوم تصدق مكان
كل يوم افطر على مسكين بمد من طعام الى ان قال فان استطاع ان يصوم الرمضان الذي استقبل والا فليتربص الى رمضان قابل فليقضه فان لم يصح
رمضان من قابل فليتصدق كما تصدق مكان كل يوم افطر مدا مدا فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاءه الرمضان الاخر فان عليه الصوم
والصدقة جميعا والرضوي واذا مرض الرجل وفات صوم شهر رمضان كله ولم يصمه الى ان يدخل عليه شهر رمضان من قابل فعليه ان يصوم هذا الذي قد دخل
عليه ويتصدق عن الاول عن كل يوم بمد من طعام الا ان يكون قد صح فيما بين الرمضانين فاذا كان كذلك فلم يصم فعليه ان يتصدق عن الاول لكل يوم بمد
من طعام ويصوم الثاني فاذا صام الثاني قضى الاول بعده فان فاته شهر رمضان حتى دخل عليه الشهر الثالث وهو مريض فعليه ان يصوم الذي دخله ويتصدق
عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني والمروي في العلل والعيون اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يفق عن مرضه حتى
يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب الفداء للاول وسقط القضاء فاذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء الحديث وبالتصريح بالوجوب
الصدقة في الاخيرة يجبر ضعف دلالة بعض الاخبار المتقدمة على الوجوب لكان الجملة الخبرية مضافا الى ورود الامر في الصحيحة الثالثة وقوله عليه في رواية
ابي بصير خلافا للمحكي عن العماني والصدوق والحلي وابن زهرة والحلبي والمنتهى والتحرير فاوجبوا القضاء دون الكفارة اما الثاني فللاصل واما الاول
فلقوله فعدة من ايام اخر والاخبار الموجبة للقضاء على المريض بقول مطلق ورواية الكناني عن رجل كان عليه من شهر رمضان طائفة ثم ادركه شهر رمضان
قابل فقال ان كان صح فيما بين ذلك ثم لم يقضه حتى ادركه شهر رمضان قابل فان عليه ان يصوم وان يطعم لكل يوم مسكينا فان كان مريضا فيما بين ذلك
حتى ادركه شهر رمضان قابل فليس عليه الا الصيام ان صح فان تتابع المرض عليه فلم يصح عليه ان يطعم لكل يوم مدا وموثقة سماعة عن رجل ادركه رمضان
وعليه رمضان قبل ذلك ولم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم رمضان
الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلاث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضانا فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله وصمتهن
ويجاب عن الاصل باندفاعه بما مر كتقييد المطلقات وتخصيص العمومات به وعن الرواية بعدم الدلالة لان ظاهر قوله وان كان مريضا الخ وان كان ذلك
الا ان ظاهر قوله فان تتابع المرض عليه الخ خلافه ولذا حمل الاول على ما اذا صح فيما بين ذلك واراد القضاء ثم مرض والثاني على استمرار المرض وعلى هذا
يكون مثبتا للخلاف مطلوبهم ولو لم يقبل ذلك فلا اقل من الاجمال المسقط للاستدلال وعن الموثقة بعدم الدلالة ايض لان صدرها لا يفيد استمرار المرض
وذيلها وان افاده ولكنه لا يدل على وجوب القضاء بل على ان الامام فعل كذا فلعله للاستحباب كما ياتي واما الجواب عنهما بعد تسليم الدلالة برجحان معارضهما
الاكثرية والاشتمال على العلة ومخالفة العامة او بشذوذهما المخرج لهما عن الحجية او بضعف سندهما مع اضمار الموثقة كالجواب عن الاطلاقين بمنع
شمولهما الزمان مؤخر عن السنة لكونها المتبادر منه مع ان الاطلاق الثاني وارد لبيان حكم اخر غير الوقت فيمكن المناقشة في شموله من هذا الوجه ايض
فغير سديد لان المرجحين الاولين للترجيح غير صالحين عند اهل التحقيق والثالث معارض بموافقة المخالف لاطلاق الكتاب الذي هو كالمخالفة للعامة
في المنصوصية والشذوذ ممنوع جدا وكيف يتحقق الشذوذ مع الموافقة لمن ذكر من القدماء الفحول وضعف السند والاضمار غير ضاير عندنا كما ذكرنا مرارا
ومنع التبادر الذي ذكر وعكس ورود الاطلاق الثاني الا لبيان وجوب القضاء على من افطر ولا شك انه مطلق بالنسبة الى من صح او مرض واستمر ثم بما ذكرنا
من عدم ثبوت الوجوب من فعل الامام يظهر ضعف التمسك بالموثقة ونحوها للقول بالاحتياط بالجمع بين القضاء والكفارة كما عن الاسكافي و

يظهر ضعف اصل القول ايض ان كان مراد القائل وجوب الاحتياط وان كان استحبابا فهو صحيح للخروج عن شبهة الخلاف ومتابعة للامام كما هو مدلول
الموثقة وصحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر ثم ادركه رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فاني صمت وتصدقت
فروع **أ** ما مر انما هو اذا فات الصوم بالمرض وكان المانع بين الرمضانين ايض المرض بان استمر المرض وهل الحكم كذلك لو فات بالمرض ولم يتمكن
من القضاء لعذر اخر اي استمر العذر الاخر او عكس الامر او فات بعذر اخر واستمر هذا العذر ام لا حكي في س عن العماني وبعض الاول واختاره صاحب بق
من مشايخنا وعن المع والمن التوقف ومن المتاخرين من حكم بالاول في الصورة الثانية خاصة ولم يتعرض للباقيين ومنهم من استشكل فيها او تردد مع
عدم التعرض للاخريين او الاخيرة والاظهر هو الاول في جميع الصور لرواية العيون والعلل وصحيحة ابن سنان وهما وان لم يشملا الصورة الاولى ولكن الظ
لحوقها بالاجماع المركب وهل السفر المسقط استمراره للقضاء ما كان واجبا او ضروريا او اعم منهما ومن غيرهما ظاهر الروايتين الثاني وهو الاظهر وصرح
بعض متاخري المتاخرين في شرحه على بس بالاول وهو الاحوط **ب** لو ارتفع العذر بين الرمضانين بقدر يتمكن من قضاء بعض ما فاته دون البعض
وقضى ما يمكن منه او لم يقض فهل يسقط قضاء ما لم يتمكن من قضائه ام لا مقتضى الاصل لا لاختصاص الاخبار بالاستمرار ويحتمل السقوط لكونه مسببا
عن عدم التمكن وهو هاهنا حاصل والاول احوط **ج** الاظهر الاشهر ان الصدقة الواجبة لكل يوم مد من طعام للاخبار المتقدمة وعن نهاية الشيخ و
اقتصاده والقاضي وابن حمزة انها مدان وفي الجمل وط انها مدان وان اقله مد وهو محتمل القول النهاية والترتيب في الفضل وكيف كان ليس له مستند واضح
وقال في بق ولعل مستنده قوله ع في موثقة سماعة فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمدين من طعام الحديث انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان فعله ع
لا يدل على الوجوب كقضائه واما ثانيا فبانه يمكن ان يكون المدان للتاخر في رمضانين حيث انه تتابع المرض ثلث رمضانات واحد منها شهر الافطار و
الباقيان ايام التاخير فلا يجب المدان لمضي رمضان واحد واما ثالثا فلان الموجود في النسخ الصحيحة من الموثقة انما هو بمد وقيل لعله دليله صحيحة محمد في
الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام وحيث انه لا فرق بين
العطاش وغيره من الامراض وفيه منع عدم التفرقة اولا ومنع حكم الاصل ثانيا لتعارض الاخبار فيه كما ياتي **د** صرح في س وغيره بان محل هذه الفدية
مستحق الزكوة **اقول** ان اريد بذلك عدم الصرف في غير المستحق من مصارف الزكوة كالرباط والقنطرة ونحوها فهو كذلك للتصريح في الاخبار المتقدمة
بانها للمسكين وان اريد صرفها الى مستحقيها مط حتى يشمل العاملين والمؤلفة وفي الرقاب فهو غير سديد لما عرفت من تخصيص الاخبار بالمسكين مضافا
الى انه ان اراد من مستحقي الزكوة غير الهاشميين اذا كانت الصدقة من غيرهم فلا دليل عليه ايض الا على القول بحرمة مطلق الصدقة الواجبة على بني هاشم و
قد ذكرنا اختصاص الحرمة بالزكوة الواجبة **هـ** لو استمر المرض الى الرمضان الثالث فلا خلاف في عدم قضاء الاول لما مر ولا اشكال في عدم تعدد
الصدقة لكل يوم منه للاصل وعن ف الاجماع عليه وهل يقضي الثاني او يتصدق عنه المحكي عن الاسكافي والشيخ وغيرهما الثاني لعموم ما مر من الاخبار
وخصوص المروي في تفسير العياشي المتقدم وعن ظاهر الصدوق في المقنع وبه ووالده في الرسالة ان الثاني يقضى بعد الثالث وان استمر المرض ولا
يخفى ان عبارات الكتب الثلاثة غير صريحة في ذلك فان فيها فان فاته شهر رمضان حتى يدخل الثالث من مرضه فعليه ان يصوم الذي دخل ويتصدق على
الاول بكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني وهذا الكلام كما يحتمل استمرار المرض فيه من الاول الى الثالث يحتمل برؤه بين الثاني والثالث **الرابعة**
لو ارتفع العذر بين الرمضانين وتمكن من القضاء ولم يقض حتى دخل الثاني وجب قضاء الاول اجماعا مطلقا فتوى ونصا كما مر كثير من نصوصه و
وجوب الكفارة وعدمه مبني على التهاون في القضاء وعدمه فان كان في عزمه القضاء قبل الثاني واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق عرض
له مانع منه فلا كفارة عليه ولو ترك القضاء تهاونا مطلقا عند ضيق الوقت وجبت الكفارة على الحق المشهور فيهما كما قيل لرواية ابي بصير المتقدمة بل
صحيحة محمد ورواية العياشي حيث ان التواني بمعنى التكاسل المستلزم للتهاون ورواية الكناني السالفة على الحمل الذي مر والمروي في العلل ع
وفيه فاذا افاق فيما بينهما او لم يصمه وجب عليه الفداء للتضييع والصوم لاستطاعته ورواية الوشاء وفيها وان كان قد برء فيما بينهما ولم يقض ما فاته وفي
نيته القضاء يصوم الحاضر ويقضي الاول وان تركهما تهاونا به لزمه القضاء والكفارة عن الاول خلافا فالمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة مطلقا بل قال
لم يذكرها سوى الشيخين ومن قلدكتبهما او تعلق باخبار الاحاد وللاصل ومرسلة سعد عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر
القضاء سنة او اقل من ذلك او اكثر ما عليه في ذلك قال احب له تعجيل الصيام فان كان اخره فليس عليه شيء والاصل مدفوع والمرسلة مخصوصة بما ذكر
مضافا الى صحيحة زرارة والرضوي المتقدمين وغيرهما والمحكي عن الصدوقين والعماني والمع والشهيدين ولك وخيره ويق وقيل هو محتمل كلام المفيد
وابن زهرة والجامع فاوجبوا الكفارة مطلقا ولاطلاق صحيحة زرارة المتقدمة وحمل البواقي على الترك سيما مع مقابلته مع استمرار المرض وهو
ظهورها في الحصر بين القسمين ولا يكون ذلك الا مع تعميم البواقي مط ورواية ابي بصير بحمل قوله عليه ان يقضي الصيام اي ما بين الرمضانين وحمل
التهاون على ترك ذلك وتاخيره ورواية العياشي بالتقريب المذكور والرضوي واطلاق صدر رواية الكناني والجواب عن الصحيحة الاولى بوجوب حمل
المطلق على المقيد مضافا الى قصور دلالتها على الوجوب وهو الجواب عن الثانية مضافا الى ان معنى التواني التكاسل الغير الحاصل عن من كان عازما على العزم
القضاء في السعة وطرو المانع ومنع دلالتها على الحصر ولعل ترك القسم الاخر لندرته ولو سلم عدم دلالة التواني على التكاسل فلا اقل من احتماله
المسقط للاستدلال لهذا القول وهو الجواب عن الثالثة مضافا الى ضعف الرواية الخالي عن الجابر في المقام وهو الجواب عن الخامسة مضافا

في بيان ان الصدقة الواجبة لكل يوم مد من طعام

في بيان انه لو ارتفع العذر بين الرمضانين وامكنه القضاء واهمل وجب القضاء

الى ضعفها الا من يعمل بهما على ان الذي هو المهمل عن[illegible]

الى عدم الرّيب في كونه مجملا او للمعنى الّذي ذكرنا محتملا وبالجملة لا شك في فهم العرف من التهاون والتوانى بل اللغة معنى زايدا على مطلق الترك
فلا وجه للاطلاق سيما مع البنان في رواية الوشاء وضعفها بسهل مع وجودها في الكتاب المعتبر وانجباره لو كان بدعوى الشهرة المستفيضة
سهل مع ان سهلا اكثر الرواية عنهم وقالوا اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا فالمسئلة واضحة بحمد الله **فروع أ** الكفارة هنا كما
في المسترقد رأ او محلا وحكما **ب** المراد بالتهاون عدم العزم على الفعل سواء عزم على العدم لا كما هو المفهوم عرفا والمدلول عليه في رواية الوشاء
ومقتضى الاصل الاقتصار في تخصيص مطلقات الكفارة بالمتيقن الّذي هو العزم على العدم **ج** قال في يق بعد بيان المستفاد من الاخبار ان وقت
القضاء ما بين الرمضانين وعلى هذا فلا يمكن من القضاء واخل به ثم عرض له سفر لا يتمكن معه القضاء في ذلك الوقت المعين فان كان سفرا مباحا
او مستحبا فلا اشكال في وجوب تقديم القضاء عليه وعدم مشروعية السفر وان كان واجبا كالحج الواجب ونحوه فاشكال ينشاء من تعارض الواجبين
ولا سيما حجة الاسلام وترجيح احدهما على الاخر يحتاج الى دليل وان كان مقتضى قواعد الاصحاب تقديم ما سبق سبب وجوبه كما صرحوا به في جملة من
المواضع انتهى **اقول** ما ذكره من التوقيت يظهر من المدارك ايضا حيث استدل على نفي القضاء مع استمرار العذر باستيعابه وقتي الاداء والقضاء و
منعه بعض الاجلة قال بعد ذكره وفيه منع كون ما بين الرمضانين وقتا وان وجبت المبادرة انتهى **اقول** ما ذكره من منع التوقيت في محله اذ لا
دليل عليه اصلا ووجوب الكفارة بترك القضاء في هذا الوقت لا يدل على انه وقت كما ياتي واما ما ذكره من وجوب المبادرة فظاهره في مو
اخر شهرته ايضا بل اجماعيته حيث صرح بكون عدم وجوب تعجيل القضاء في البين متروكا ولكن اثباته في غاية الاشكال اذ لا موجب له سوى الكفارة
وايجابها الدم لم لا يجوز ان يكون جبر المافاته من الصوم في ايام رمضان التي هي من الشرف بمكان وعدم جبره بالتعجيل واما قوله في رواية ابي
بصير السابقة فانما عليه ان يقضي الصيام انما كان يفيد لو قلنا ان المعنى عليه ان يقضيه بين الرمضانين كما قيل وهو غير معلوم فيبقى اصالة عدم
الوجوب فارغة من الدافع بل مرسلة سعيد المتقدمة ظاهرة في نفيه فهو الاظهر الا ان يثبت الاجماع عليه **الخامسة** لو مات شخص وعليه قضاء
صيام يجب على وليه قضاؤه على الاصح وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد والاسكافي والقاضي والحلي وابن حمزة بل هو المشهور كما صرح به جماعة بل
على المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكف بل بلا خلاف ظاهر الا من العماني كما قيل بل بالاجماع كما عن ف والسرائر والمن وكره لمرسلة ابن بكير وفيها فان
مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب عليه والرضوي واذا مات الرجل
وعليه من صوم شهر رمضان فعلى وليه ان يقضي عنه وكذا اذا فاته في السفر وضعفهما لو كان بما ذكر مجبور ويدل عليه ايضا صحيحة البختري ومرسلة حماد الاولى في
الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجال والثانية عن الرجل يموت
وعليه من شهر رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وهما وغيرهما من بعض الاخبار التي وردت
في المقام وان كان غير صريحة في الوجوب الا انها يصير صريحة بقرينة الخبرين المتقدمين حيث صرحا بما يفيد الوجوب ويدل عليه اخبار اخر مطلقة بالنسبة
الى الولي ولكن يجب حملها عليه حملا للمطلق على المقيد خلافا للمحكي عن العماني فاوجب عليه الصدقة عنه مدعيا تواتر الاخبار وشذوذ القول
لرواية ابي مريم المروية في التهذيبين وان صح ثم مرض ثم مات وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم وان لم يكن له مال تصدق عنه وليه ويضعف
الشيخ فانها مروية في يه وفي الذين هما اتقن من الاولين بطريق موثق هكذا وان لم يكن له مال صام عنه وليه ومثل ذلك لا يعرض به الاخبار المتكثرة
المشتهرة سلمنا ولكن اثبات رجحان الصدقة لا ينافي وجوب غيرها ايضا سلمنا التعارض والترجيح للاول بمخالفته لما عليه جمهور العامة كما صرح به جماعة
ومعاضدته بالشهرة القوية والاجماعات المحكية والمحكي عن الانتصار فاوجب الصدقة ان خلف ما لا والا فعلى وليه القضاء للموثقة المذكورة على رواية
الاخيرتين وهو كان حسنا من جهة اخصية الموثقة عامة لولا اختلاف النسخ مع انها لا ينافي تمام الاسع الدالة على نفي الصوم مع وجود المال ولا دلالة
لها على ذلك الا ان يكون التفصيل قاطعا للشركة وهو يتحقق بانتفاء الصدقة في صورة فقدان المال وان وجب الصوم في الصورتين وقد يرد ايضا بعدم
حجية الرواية لشذوذ هذا القول كما صرح به الحلي قال ولم يذهب الى ما قاله السيد غيره وفيه انه معارض بما قاله في المع ردا عليه قال وليس ما قاله
صوابا مع وجود الرواية الصريحة وفتوى الفضلاء من الاصحاب ودعوى علم الهدى اجماع الامامية على ما ذكره فلا اقل من ان يكون قولا ظاهرا بينهم و
المحكي عن ظاهر الانتصار والجمل التخيير بين الصدقة والقضاء للجمع بين رواية ابي مريم وما مر ولصحيحة ابن بزيع رجل مات وعليه صوم يصام عنه او يتصدق قال
يتصدق عنه فانه افضل ويضعف الاول بان الجمع فرع التعارض ثم التكافؤ وقد عرفت انتفائهما والثاني بعد الاغماض عن شذوذه بل مخالفته الاجماع
لعدم القول بافضلية التصدق انها اعم مطلقا مما مر من جهة الصوم فيخصص بغير صوم شهر رمضان او الواجب فيحمل على صيام السنة كما ورد في صيام ثلثة
ايام من كل شهر **فروع أ** محل الصوم الواجب على ولي الميت هو صوم شهر رمضان ام يعم كل واجب صرح المفيد والشيخ في ط بالثاني ونقله في المن عن
الشيخ ونسبه الى ظاهر النصوص مشعرا بالميل اليه وفي كره اقتصر على النسبة موذنا بالتوقف وظ العماني وابني بابويه الاول حيث خصوه بالذكر والاجود
التخصيص للاصل واختصاص جميع اخبار المسئلة سوى صحيحة البختري المتقدمة ورواية الوشاء الاتية بصوم رمضان والقول بان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب كما في يق من غرايب الاقوال اذ لا عموم في لفظ الجواب في شيء منها واما الصحيحة وان كانت مطلقة الا انه لا دلالة فيها على الوجوب وارادة
مطلق الرجحان عنها ممكنة ولا قرينة موجبة لحملها على الوجوب واما الرواية فمع اجمالها لعدم تعين من يجب عليه فلعله الميت يعني تعلق بذمته

الامر ان ينفي وجوب القضاء كلية والايجاب الجزئي غير المقصود وحجة التعميم الصحيحة والعلة المنصوصة في رواية ابي بصير المتقدمة بقوله ع لا يقضي عنها
فان الله لم يجعله عليها وفي مرسلة ابن بكير السابقة في صدر المسئلة وجواب الاول قد ظهر ويرد الثاني بان مقتضى التعليل ان عدم الجعل علة عدم
القضاء لان مطلق الجعل علة القضاء والثالث بان العلة هي عدم القضاء ووجوبه عليه دون الوجوب خاصة وتحقق تمام العلة في جميع الموارد غير معلوم
لان في العلة تركيب الاداء والقضاء فيمكن ان يكون ذلك دخيلا في الوجوب **ب** هل الواجب عليه الصوم المتروك لعذر او يعمه والمتروك عمدا
عصيانا ايضا حكي عن المحقق في مسائله البغدادية وعن السيد عميد الدين الاول ونفى عنه الباس في كرى ومال اليه في ك وغيره وظاهر فتوى الاكثر
الثاني وهو الاقوى لاطلاق جملة من الاخبار ومنها الرضوي المتقدم ومرسلة اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله وهو
مقتضى عموم العلة الثانية المتقدمة دليل الاول حمل الروايات على الغالب من التزلزل وفيه منع الغلبة بحيث يوجب الانصراف وايده في يق باختصاص
بعض الاخبار ببعض الاسباب فيجب حمل المطلق عليه لان مقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيد وفساده ظاهر لان مثل المورد ليس محل جريان القاعدة
ج الولي هنا هو اولى الناس بالميراث من الذكور وفاقا للمدارك حاكيا له عن الاسكافي والصدوقين وجماعة لصحيحة البختري ومرسلة حماد المتقدمتين
ولا يلزمه كون الولاية على ترتيب الطبقات في الارث فمع الاب والابن لا ولي غيرهما ومع فقدهما ينتقل الولاية الى الطبقة الثانية وهكذا الا ان النساء
فلا ينتقل اليهن ابدا وفي المسئلة اقوال اخر ذهب الى كل جماعة فمنهم من ادخل النساء ايضا ولا وجه له بعد ما عرفت سوى الرضوي واذا كان للميت وليان
فعلى اكبرهما من الرجال ان يقضي عنه وان لم يكن له ولي من الرجال قضى عنه وليه من النساء وهو لضعفه وعدم الجابر له لا يصلح للاثبات حكم سيما مع
المعارضة مع ما مر وعدا طلاقا فان اثبات القضاء على الولي لا يلزم تقييدها بما مر مضافا الى عدم معلومية حجية مثله بعد احتمال وروده لاثبات القضاء
في الجملة على الولي من غير نظر الى الشخصية وربما يستانس له ملاحظة سياق بعض الاخبار من حيث اطلاق الحكم في صدره بالقضاء ثم التفصيل في الذيل بعد
السؤال بمن عدا النساء ومنهم من خص باولاده لكونهم اولى الناس بالارث وبميراثه ولذا يحجبون من عداهم فهم المراد من اولى الناس بالميراث حتى من الاب
ايضا لكونه اوفر حظا واكثر نصيبا فيكون اولى كلا الاصل وعدم قايل به بعد نفي الوجوب عن النساء كما يظهر من تتبع الفتاوى ويشير اليه بعض العبارات واجمال
اطلاق الولي فينبغي الاقتصار على المجمع عليه ويرد على الاول ان الاولاد اولى الناس بالميراث مط ولكنه ليس كذلك بل هو اولى مع وجوده واما مع فقده
فالاولى غيره وعلى الثاني ان المراد بالاولى بالميراث المقدم في الارث لا الاكثر فيه فانه ليس اولى بالارث وعلى الثالث ان الاصل مندفع بما مر وعلى الرابع
ان دعوى الاجماع المركب في مثل تلك المسئلة من المجازفات جدا كيف والاقوال متشتتة والعبارات مختلفة والحكايات متفاوتة وعلى الخامس ان اطلاق الولي
وان كان مجملا الا ان تفسيره باولى الناس بالميراث ينفي الاجمال والله اعلم بحقيقة الحال **د** لو كان الوارث من الذكور متعددا يجب على اكبرهم سنا للرضوي
المتقدم المنجبر بالشهرة المحكية والمحققة المؤيدة ومكاتبة الصفار رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان
يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله مضافا الى ما قيل في اكبر الابناء من
اولويته بالارث لاختصاصه بالحبوة وفيه نظر من وجهين والمعارضة بمرسلة ابن ابي عمير بالامر بقضاء من شاء من اهله وموثقة ابي بصير القايلة بانه يقضي
افضل اهل بيته مردودة بانهما بالعموم والخصوص المطلقين فيقدم الرضوي الاخص ع تعلق الوجوب بالاكبر مع وحدته واما مع اجتماع المتساويين في السن
لا التبادر المتحد من الرضوي مع صراحة المكاتبة سيما مع ندرة المتعدد جدا او لو حمل على التساوي العرفي في السن فح يرجع الى الوجوب الكفائي فيجب
الكل او كل بعض على المتعدد كفاية كما هو مقتضى العمل بقوله يقضي عنه اولى الناس بميراثه **و** يجوز لغير الولي قضاء الصوم عن الميت تبرعا وقد مر ما يدل
عليه في بحث الصلوة ولا ينافيه وجوبه على الولي كما لا ينافي جواز التبرع باداء دين زيد عن وجوب ادائه عليه **ز** الحق عدم السقوط عن الولي بتبرع
الغير ولا باستيجاره او وصية الميت بالاستيجار للاصل فان قيل بفعل الغير برئ ذمة الميت ولا صوم عليه فلا معنى لقضاء الولي عنه قلت ما ارى
مانعا من قضاء متعدد عن واحد ولا ضير في ان يشتغل ذمة احد بشيء ويجوز لمائة اداؤه عنه ولو بالتعاقب فان امثال هذه الامور ليست مما
يقاس على المحسوسات وقد مر بيان ذلك مستوفى في كتاب الصلوة **ح** الواجب قضاؤه على الولي ما تمكن الميت في حيوته عن القضاء والا فلا قضاء على
الولي وبيان ذلك قد تقدم **ط** الاختلاف على ما قيل في جواز القضاء عن المراة ومشروعيته واطلاق كثير من الاخبار وخصوص بعضه يدل عليه وهل هو واجب
على وليها كالرجل ام لا فيه قولان ذهب الى كل جماعة والحق هو الثاني لان ما يشمل المرأة من اخبار القضاء خصوصا او عموما لا ذكر فيه للولي ولا دلالة
فيه على الوجوب وما يشتمل عليهما مخصوص بالرجل فيبقى الاصل الذي هو المعول بلا معارض استدل الاولون باشتراكهما مع الرجل في الاحكام غالبا ودلالة
الاخبار على القضاء عنها وضعف الاول ظ والثاني ثم ان اريد الوجوب وغير مفيد ان اريد غيره **ي** يقضي عن العبد اولى الناس به وجوبا وهو مولاه مع
الولي واولى الناس به بل بميراثه لو كان له ميراث **يا** حكم جماعة بانه مع فقد ان الولي او وجوده وعدم وجوب القضاء عليه كالاناث يجب التصدق عن كل
يوم بمد لجماعة او مدين كبعضهم من اصل التركة وانكره بعضهم وهو الاقوى للاصل وفقد المستند للقول الاول سوى ما قيل من رواية ابي مريم وهي
غير دالة مع ان مدلولها وجود الولي فهي غير مورد المسئلة **يب** لو كان الولي حين الموت لا نا لا نقول لانه زمان تكليف الولي بل هو زمان بلوغه
فان قيل ما يوجب تكليفه ح مع عدم كونه مكلفا سابقا قلنا ما اوجب تكليف ساير الاولياء المكلفين حين الموت فان غاية ما يرتكب في الاخبار ان
يقيد الولي فيها بالبالغ ويكون المعنى على وليه البالغ حين الموت لما تم الدليل ولكنه ليس كذلك **السادسة** فاضي شهر رمضان مخير في الافطار

الى الزوال ولا يجوز له الافطار بعده وعليه الكفارة لو افطر اما الاول فهو الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة ممن تاخر بل عن الفاضل في المدنيات الاولى الاجماع عليه ويدل عليه بعد الاصل المستفيضة من الاخبار كرواية العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد زوال الشمس فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ومرسلته بان افطر قبل الزوال فلا شيء عليه وان افطر بعد الزوال فعليه الكفارة مثل ما على من افطر يوما من شهر رمضان وصحيحة جميل في الذي يقضي في شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار وموثقة ابي بصير المرأة تقضي شهر رمضان فيكرهها زوجها على الافطار فقال لا ينبغي ان يكرهها بعد زوال ورواية سماعة في قوله ع الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال ان ذلك الفريضة واما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء الى غروب الشمس وصحيحة ابن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين ما بزوال الشمس وفي التطوع ما بينك وبين ان تغيب الشمس خلافا فيه للمحكي عن ظاهر العماني والحلبي وابن زهرة فحرموه وعن الاخير الاجماع عليه للنهي عن ابطال العمل واطلاق موثقة زرارة بل عمومها عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان وقريبة منها مرسلة حفص وخصوص صحيحة الحلبي عن رجل يقضي رمضان له ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان ذلك من الليل وكان ذلك من قضاء شهر رمضان فلا يفطر ويتم صومه ويضعف الاول بمنع النهي كما بينا في عوايد الايام سلمنا ولكنه عام يلزم تخصيصه بما مر وهو الجواب عن الثاني والثالث وعن الرابع بقصور دلالته على الحرمة واما الثاني فعلى الاصح الاشهر ايض بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه لصريح صحيحة ابن سنان المتقدمة ومفهوم الغاية في اكثر الاخبار السابقة خلافا للمحكي عن ظاهر التهذيبين فلم يحرماه وان اوجبا الكفارة لعدم ثبوت الحرمة من الاخبار وضعفه ظ مما مر واما الثالث فعلى الاقوى ايض وعليه دعوى الاجماع في الكتب الثلثة المتقدمة ويدل عليه عموم مرسلة حفص وموثقة زرارة وخصوص رواية العجلي ومرسلته المتقدمة جميعا خلافا فيه للمحكي عن العماني فلا كفارة واليه يميل شيخنا الشهيد الثاني في لك حيث استجود حمل اخبار الكفارة على الاستحباب لموثقة عمار عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان الى ان قال فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ويجاب عنه بالمعارضة مع ما سبق ومرجوحيتها للموافقة غير قتادة من العامة كما في المن وغيره **فروع** أ الكفارة هنا اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد ولو عجز صام ثلثة ايام على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة واليه ذهب الشيخان والسيد والاسكافي والفاضلان لرواية العجلي المتقدمة وصحيحة هشام وفيها وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك والرضوي وقد روي ان على من افطر بعد الزوال اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يقدر عليه صام يوما وصام ثلثة ايام كفارة ولا يضر اختصاصها بما بعد صلوة العصر لان المراد بعد الزوال او لاتحاد حكم ما بينه وبين الزوال بالاجماع كما لا يضر تجويز الافطار فيها بما قبل صلوة العصر لان المراد منه قبل الزوال او لكونه اعم منه فيخص بما مر وعن الصدوق في الرسالة والمقنع ان عليه كفارة الافطار في رمضان وحكاه في موضع من لف عن القاضي وهو مختار ابن حمزة مع الاستخفاف واحتمله في التهذيبين ايض مع ذلك للمرسلتين والموثقة السابقة والرضوي فان افطر بعد الزوال فعليك كفارة مثل من افطر يوما من شهر رمضان وعن الحلبيين التخيير بين الخصالين مدعيا احدهما الاجماع عليه وهو مذهب ابن حمزة في صورة عدم الاستخفاف وعن الديلمي والكراجكي انها كفارة يمين ونقله في موضع اخر من لف عن القاضي وهو احد قولي الحلي ويمكن ارادتهم المش كما ان المفيد قال في باب الكفارات كان عليه كفارة يمين اطعام عشرة مساكين فان لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات في كفارة لف المشهور عند علمائنا ان كفارة من افطر يوما يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال المختار كفارة يمين ذهب اليه الشيخان وسلار وابو الصلاح وابن ادريس واستدل له بادلة المش وعن كفارات النهاية كان عليه كفارة يمين فان لم يجد صام ثلثة ايام **اقول** ولم اعثر على غير الاولين على دليل واما الاولان فيدل على كل منهما ما ذكر له ولم ار ترجيحا لاحدهما والشذوذ الذي ادعاه الشيخ للثاني عندي غير معلوم وحمله على الاستحباب حمل بلا دليل وعلى التشبيه في وجوب الكفارة دون قدرها في الرضوي قريب وفي الوجوب في المرسلة الاولى ممكن ولكن شيء منهما لا يجري في الباقين ونسبة الاصل الى القولين على السواء وان تمسك به في لف للمشهور ولذا يصير المسئلة محل اشكال ولاجله توقف فيها في يه وهو في موقعه جدا **ب** الايام الثلثة على القول بها متتابعات عند الشيخ والفاضلين وابني حمزة وادريس وغيرهم قاطعين به فان ثبت عليه اجماع والا فالاصل ينفيه وحسنة ابن سنان ورواية الجعفري يشعران بعدمه بل يدلان حيث حصر السابع في صيام ليس ذلك منها **ج** صرح في ير وضه بوجوب الامساك بقية اليوم لو افطر بعد الزوال لقوله في صحيحة هشام المتقدمة صام ذلك اليوم وفي خبر زرارة لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان ولاستصحاب وجوب الامساك ويرد الاول بعدم الاغماض عن عدم دلالته على الوجوب لان الظ صوم بدل ذلك اليوم كما يومي اليه صدر الخبر ولان هذا الامساك ليس صوما حقيقة والثاني بعدم دلالته على المساواة في جميع الاحكام والثالث معارض مع استصحاب عدم الوجوب الاولى كما بيناه في موضعه مضافا الى ان الواجب اولا هو الصوم وحقيقة هذا الامساك مباينة لحقيقة الصوم شرعا فلا يتحقق الا ... مغفل المذهب ابن فهد الى عدم الوجوب وتبعه بعض اجلة المتاخرين وهو الاظهر **د** لو اختار الافطار قبل الزوال انما هو مع سعة وقت القضاء واما لو تضيق بدخول شهر رمضان المقبل او علم لو فات او ظنه فلا اختيار وهو حسن مع القول بحرمة التاخير الى المقبل **ه** الظ اختصاص الحكم ... الواجب فلو قضى احد احتياطا ندبا لم يحرم عليه الافطار بعد الزوال لعدم كونه قضاء حقيقة وانما هو صوم مندوب لعدم انصراف اطلاق القضاء

اليه

[كتاب الصوم]

اليه وهل يختص الحكم بالقاضي لنفسه او يعم القاضي لغيره ولاية او تبرعا او اجارة ايض مقتضى اطلاق كثير من الاخبار الثاني ويتبادر الاول عنها ثم ولو سلم ففي الجميع ليس كذلك وشيوع المقتضي للانصراف اليه غير متحقق **السابعة** لا يجب الموالاة في القضاء من حيث هي بالاجماع كما في الناصريات والخلاف ويدل عليه الاصل وكثير من الاخبار كرواية الجعفري عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ايقضيها متفرقة قال لا باس بتفريق قضاء شهر رمضان الحديث وموثقة سماعة عمن يقضي شهر رمضان منقطعا قال اذا حفظ ايامه فلا باس ورواية البصري عن قضاء شهر رمضان في ذي الحجة وقطعه قال اقضه في ذي الحجة واقطعه ان شئت وغير ذلك من الاخبار الاتية وقيد الحيثية لوجود القول بوجوبها من حيث كونها ملزومة للفورية والاظهر الاشهر استحبابها للشهرة وكونها مسارعة الى الخير والاخبار المعتبرة كصحيحة الحلبي اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي شهر شاء اياما متتابعة فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن وصحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن ورواية غياث في قضاء شهر رمضان ان قضاه متفرقا جاز وان قضاه متتابعا كان افضل وحكي في السرائر عن بعض الاصحاب استحباب التفريق واليه يميل كلام المفيد ولكن بهذا الوجه اذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم وكذلك اذا كان عليه خمسة ايام وما زاد فان كان عليه عشرة ايام او اكثر من ذلك تابع بين ثمانية الايام ان شاء ثم فرق الباقي وفي الوسيلة فان صام ثمانية ايام او ستة متواليات وفرق الاخر كان افضل ويدل على التفريق في الجملة موثقة عمار عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها فقال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينها يومين وان كان عليه شهر فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ثمانية ايام يعني متوالية وان كان عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما والمروي في قرب الاسناد عمن كان عليه يومان من شهر رمضان كيف يقضيها قال يفصل بينهما بيوم فان كان اكثر من ذلك فليقضها متوالية ولا يخفى ان هاتين الروايتين لا يصلحان لمعارضة ما مر لاكثريته واصحيته وموافقته للشهرتين ولظاهر الكتاب واضطراب الاولى متنا واختلاف الشيخ فيها فان في بعضها ستة ايام بدل ثمانية **الثامنة** المعروف من مذهب الاصحاب عدم فورية قضاء رمضان ويدل عليه جميع الاخبار وصحيحة الخدري كن نساء النبي ص اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله ص فاذا كان شعبان صمن وصام الى غير ذلك **التاسعة** صرح جملة من الاصحاب بانه لا يجب الترتيب في قضاء الصوم بان ينوي الاول فالاول وهو كذلك للاصل قيل نعم يستحب ذلك ولا ارى له وجها الا ان يثبت بفتوى الفقيه **العاشرة** لو نذر صوما يوما معينا فاتفق ذلك اليوم في رمضان صام عن رمضان ولم يجب عليه قضاء اجماعا ولو اتفق احد العيدين او ايام التشريق بعينه لم يصح صومه اجماعا نصا وفتوى وهل يجب عليه القضاء ام لا الحق الثاني مع استحبابه وفاقا للمحكي عن موضع من ط والقاضي والحلبي والحلي ويع ولف وفخر المحققين والكف وهو المشهور كما في الكفا اما عدم الوجوب فللاصل السالم عن المعارض المؤيد بعدم انعقاد النذر لو نوى شمول هذه الايام ايض وعدم وجوب الاداء لو نوى خروجها فكيف بالقضاء واما الاستحباب فلقوله ع في رواية الصيقل وصحيحة ابن مهزيار بعد السؤال عن ذلك ويصوم يوما بدل يوم خلافا للنهاية وموضع من ط وابن حمزة فاوجبوه ولظاهر س ولك فتردد فيه للروايتين والصحيحة وهما بمعزل عن افادة الوجوب لمكان الجملة الخبرية وكذا الحكم في عدم صحة الصوم ووجوب الافطار لو اتفق في ذلك اليوم سفر او مرض او حيض واما القضاء فصرح في لك بوجوبه قطعا وظ لف ايض انه لا نزاع في وجوب القضاء وفي ح فع لصاحب لك انه مقطوع به في كلام الاصحاب وفي الكف وقد قطع الاصحاب بانه يجب القضاء واحتج لذلك بصحيحة ابن مهزيار المتقدمة ورواية ابن جندب وفيها بعد السؤال عن رجل جعل على نفسه صوم يوم يحضر فيه الزيارة الى ان اجاب فاذا رجع قضى ذلك والروايتان قاصرتان عن افادة الوجوب مع ان الثانية ليست صريحة في اليوم المعين فلعله كان غير معين والمراد بالقضاء الفعل كما هو مقتضى الحقيقة اللغوية ومعارضة مع رواية مسعدة في رجل يجعل على نفسه اياما معدودة مسماة في كل شهر ثم يسافر فيمر به الشهور انه لا يصوم في السفر ولا يقضيها اذا شهد ولاجل ذلك يظهر من الكف التردد بل هو الظ من ح فع لصاحب لك ايض وهو في محله جدا بل الاظهر عدم الوجوب الا ان يثبت الاجماع والاحتياط عدم ترك القضاء هنا

المطلب الثاني في الصوم المندوب وهو ايض اقسام كثيرة منها ما لا يختص بسبب مخصوص ولا بوقت معين كصيام ايام السنة عدا ما استثني فان استحبابه مما لا خلاف فيه كما صرح به غير واحد وصوم كل يوم شاء عدا المستثنيات ففي مرسلة ... من صام لله يوما في شدة الحر فاصابه ظما وكل الله به الف ملك يمسحون وجهه ويبشرونه حتى اذا افطر قال الله تع ما اطيب ريحك وروحك ملائكتي اشهدوا اني قد غفرت له وفي رواية الكناني نوم الصائم عبادة وصمته تسبيح وعمله متقبل ودعاؤه مستجاب وفي الحديث القدسي الصوم لي وانا اجازي به وفي رواية عمرو بن جميع الصوم جنة من النار الى غير ذلك ولو لم يكن في الصوم الا الارتقاء عن حضيض حظوظ النفس البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا ومنقبة وشرفا ومنها ما يختص بسبب مخصوص وافراده غير محصورة مذكورة في كتب الادعية والاداب ومنها ما يختص بوقت معين وذلك في مواضع منها وهو اوكدها صوم ثلثة ايام من كل شهر اول خميس منه واول اربعاء من العشر الثاني واخر خميس من العشر الاخير فانه قد كثر الحث عليه في السنة المقدسة وورد انه يعادل صوم الدهر ففي صحيحة حماد ان رسول الله ص قبض على صوم ثلثة ايام في الشهر وقال يعدلن صوم الدهر ويذهبن بوحر الصدر قال حماد فقلت اي الايام هي قال اول خميس في الشهر واول اربعاء بعد العشر منه واخر خميس فيه الحديث وفي صحيحة معوية بن عمار كان في وصية النبي ص لعلي يا علي اوصيك في نفسك بخصال احفظها عني ثم قال اللهم اعنه الى ان قال والسادسة الاخذ بسنتي

[في بيان انه لا يجب التوالي في القضاء]

[ان كان لا يقدر على سرده فرقه والمروي في الخصال والغائب من شهر رمضان]

[في بيان انه لا فورية في قضاء رمضان]

[في بيان اقسام الصوم المندوب]

في صلوتي وصومي الى ان قال والصيام ثلثة ايام في الشهر الخميس في اوله والاربعاء في وسطه والخميس في اخره وفي موثقة زرارة انه جميع ما جرت به السنة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وما ذكر في تعيين الايام الثلثة هو المشهور رواية وفتوى وعن الشيخ التخيير بين اربعائين وعن الاسكافي شهر بالاول و شهر بالثاني وعن العماني تخصيص الاربعاء بالاخير من العشر الاوسط وان الحلبي فاطلق في خميس العشر الاول واربعاء الثاني وخميس الثالث والعمل على المشهور لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة من بعده كما نطقت به الروايات **فروع** **أ** من ترك هذا الصوم يستحب له قضاؤه كما صرح به غير واحد ودلت عليه الاخبار ففي رواية عبد الله بن سنان لا يقضى شيء من صوم التطوع الا الثلثة الايام التي كان يصومها من كل شهر وغير ذلك ردّ في ثبوت القضاء فيما ترك للسفر او المرض وسقوطه روايتان مقتضى تعارضهما الرجوع الى عموم ما فات من قضائه فيستحب القضاء وعليه الفتوى **ب** صرح جملة من الاصحاب بجواز تاخير هذا الصوم من الصيف الى الشتاء اما مطلقا او مع المشقة ودلت عليه النصوص المستفيضة المقيدة بالمشقة والمطلقة والظاهر ان المراد تاخيره بقضاء ما فات من الصيف في الشتاء فانه الظاهر من التاخير لا ترك الصيف والاقتصار على الشتاء **ج** ان عجز عن هذا الصوم او اشتد عليه تصدق عن كل يوم بمد من طعام او بدرهم للنصوص المستفيضة ومنها صوم ايام البيض من كل شهر بالاجماع كما عن الغنية والمنتهى وكره له وللاخبار العديدة وتلك الايام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر كما في رواية الصدوق وهو المشهور وعن العماني انها الثلثة المتقدمة ولا وجه له ومنها صوم يوم الغدير وهو عيد الله الاكبر وهو الثامن عشر من ذي الحجة ومنها صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله وهو السابع عشر من ربيع الاول على الاشهر رواية وفتوى خلافا للكليني فجعله الثاني عشر وحكى الميل اليه عن الشهيد الثاني في فوايد عد ومنها صوم يوم مبعثه وهو اليوم السابع والعشرون من شهر رجب ومنها صوم يوم دحو الارض وهو اليوم الخامس والعشرون من ذي القعدة ويوم دحيت الارض اي بسطت من تحت الكعبة ومنها يوم الخامس عشر من رجب ومنها صوم اول ذي الحجة ومنها صوم يوم التروية ومنها صوم يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة وفي ذلك قيل انه الخامس والعشرون وقائله غير معروف كل ذلك لفتوى الاصحاب وروايات الاطياب ومنها صوم يوم عرفة فقال الجماعة باستحبابه بخصوصه للمستفيضة كموثقة محمد عن صوم يوم عرفة قال من قوي عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة فصمه وان خشيت ان تضعف عن ذلك فلا تصمه ورواية الجعفري سمعنا ابا الحسن عليه السلام يقول كان ابي يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ورواية البصري صوم يوم عرفة يعدل السنة وقال لم يصمه الحسن وصامه الحسين عليهما السلم ومرسلة به صوم يوم التروية كفارة سنة ويوم عرفة كفارة سنتين ورواية يعقوب بن شعيب عن صوم يوم عرفة قال ان شئت صمت وان شئت لم تصم وذكر ان رجلا اتى الحسن والحسين عليهما السلام فوجد احدهما صائما والاخر مفطرا فسالهما فقالا ان صمت فحسن وان لم تصم فجايز والمروي في ثواب الاعمال ان صوم تاسع ذي الحجة كفارة تسعين سنة وبازاء تلك الاخبار اخبار اخر مانعة او دالة على عدم الرجحان كصحيحة محمد عن صوم يوم عرفة فقال ما اصومه اليوم وهو يوم دعاء ومسئلة وموثقة محمد بن قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان ورواية سدير عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة قال كان ابي عليه السلام لا يصومه قلت ولم ذلك قال ان يوم عرفة يوم دعاء ومسئلة واتخوف ان يضعفني من الدعاء واكره ان اصومه اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى فليس بيوم صوم ورواية زرارة لا تصم يوم عاشوراء ولا يوم عرفة بمكة ولا في المدينة ولا في وطنك ولا في بعض الامصار ولاجل تلك الاخبار ذهب غير واحد من متاخري المتاخرين الى عدم استحبابه بخصوصه ومساواته لساير الايام وهو كذلك اذ ليس في الاخبار المرغبة ما يدل على خصوصية له اصلا زايدة عن استحباب اصل الصوم سوى ما دل على انه يعدل صوم سنة وانه كفارة ستين او تسعين وهو معارض بالنهي في رواية زرارة وترك رسول الله صلى الله عليه وآله له وكذا الامام كما في صحيحة محمد ورواية سدير وقوله ليس بيوم صوم والتخيير في رواية يعقوب بن شعيب وظهور رواية سدير في انه ليس يعدل سنة ان ذلك قول العامة وبذلك يترجح الروايات الدالة على عدم الاستحباب فيرجع الى ما كان من الاستحباب الاصلي الثابت في ساير الايام وبه يجمع بين الطائفتين من الاخبار فالمرغبة تحمل على الاستحباب الاصلي لاصل الصوم ومقابلتها على نفي الخصوصية ورجحان الترك لو اوجب ترجيحا كما صرح به في رواية سالم دخل رجل يوم عرفة الى الحسن عليه السلام وهو يتغدى والحسين صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السلام فدخل على الحسين يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر وعلي بن الحسين صائم فقال ان الحسن عليه السلام كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتاسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي فان هذه الرواية صريحة في نفي الخصوصية واصدق شاهد على الجمع المذكور ومنه يظهر ان الحق عدم ثبوت خصوصية لصوم يوم عرفة بل هو كساير الايام ويستحب ومع نحو استحبابها الا مع خوف الضعف عن الدعاء او التباس اول الشهر فيترك عن ساير الايام ايضا ويكره صومه للتصريح بذلك في بعض الروايات المتقدمة ومنها صوم يوم عاشوراء فانه قال باستحبابه جمع من الاصحاب على وجه الحزن والمصيبة بل قيل لا خلاف فيه اجده وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه اما اصل الاستحباب فللمستفيضة من الاخبار كرواية ابي همام صام رسول الله صلى الله عليه وآله يوم عاشوراء ورواية مسعدة صوموا العاشوراء التاسع والعاشر فانه يكفر ذنوب سنة ورواية القداح صيام يوم عاشوراء كفارة سنة و رواية النوادر وقت السفينة يوم عاشوراء على الجودي فامر نوح من معه من الجن والانس ان يصوموا ذلك اليوم وقال ابو جعفر عليه السلام اتدرون ما هذا اليوم هذا يوم الذي تاب الله فيه على ادم وحوا عليهما السلم الحديث واما التقييد بكونه حزنا فللجمع بين ما مر وبين الاخبار النافية له كما ذكر ورواية زرارة السابقة ورواية نجبة عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان والمتروك بدعة قال فسالنا ابا عبد الله عليه السلام من بعد ابيه عن ذلك فاجابني

بمثل

سنة ٣ / ٤ ... (right margin, vertical: illegible annotation)

صوم ع

بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة الا سنة آل زياد لعنهم الله بقتل الحسين بن علي عليه السلام ورواية جعفر بن عيسى عن صوم يوم عاشوراء وما تقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة لعنه الله تسالني ذلك يوم صامه الادعياء من آل زياد لقتل الحسين عليه السلام وهو يوم يتشاءم به آل محمد ويتشاءم به اهل الاسلام واليوم الذي يتشاءم به اهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ويوم الاثنين يوم نحس الى ان قال فمن صامهما او تبرك بهما لقي الله تعالى ممسوخ القلب وكان محشره مع الذين سنوا صومهما وتبركوا بهما ورواية النرسي عن صوم يوم عاشوراء فقال من صامه كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد قلت وما كان حظهم من ذلك اليوم فقال النار اعاذنا الله من النار ومن عمل يقربنا من النار ورواية عبد الملك عن صوم تاسوعاء وعاشوراء من شهر المحرم فقال تاسوعاء يوم حصر فيه الحسين عليه السلام الى ان قال اما يوم عاشوراء فيوم اصيب فيه الحسين عليه السلام الى ان قال افصوم يكون في ذلك اليوم كلا ورب البيت ما هو يوم صوم وما هو الا يوم حزن ومصيبة الى ان قال فمن صامه او تبرك به حشره الله تعالى مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه الحديث وصحيحة زرارة ومحمد عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما انزل الله شهر رمضان ترك والمروي في المصباح سالته عنه فقال صمه من غير تبييت وافطره من غير تشميت ولا تجعله يوم صوم كملا وليكن افطارك بعد العصر بساعة على شربة من ماء الحديث وفي مجالس الصدوق قلت فصوم عاشوراء قال ذلك يوم قتل فيه الحسين عليه السلام فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل امية وآل زياد نذروا نذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم فيصومون شكرا ويفرحون فصارت في آل ابي سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه الى ان قال ان الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون الا شكرا للسلامة وان الحسين اصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن اصيب به فلا تصم وان كنت ممن سره سلامة بني امية فصم شكرا لله ولا يخفى انه لا دلالة في شيء من اخبار الطرفين على التقييد المذكور ولا شاهد على ذلك الجمع من وجه بل في الرواية الاخيرة ان الصوم لا يكون للحزن والمصيبة فجعله وجها للجمع خروج عن الطريقة بل لا وجه له بل مقتضى الطريقة طرح الاخبار الاولى بالكلية لمرجوحيتها بموافقة اخبث طوايف العامة موافقة قطعية والاخبار بها مصرحة ولذلك جعل في الوافي الاولى تركه وقال بعض مشايخنا فيه بالحرمة وهو في غاية الجودة بمعنى حرمته لاجل الخصوصية وان لم يحرم من جهة مطلق الصوم ولا يضر ضعف اسناد بعض تلك الاخبار بعد وجودها في الكتب المعتبرة مع ان فيها الصحيح ولا يرد ما قيل من انها مخالفة للشهرة بل لم يقل به احد من الطائفة ومع ذلك مع اخبار استحباب مطلق الصوم معارضة لان جميع ذلك انما يرد لو قلنا بالتحريم بالمرة لا بقصد الخصوصية في لاجل انه السنة واما معه فلا نسلم المخالفة للشهرة ولا يعارضها اخبار مطلق الصوم فالحق حرمة صومه من هذه الجهة فانه بدعة عند آل محمد متروكة ولو صامه من حيث رجحان مطلق الصوم لم يكن بدعة وان ثبت له المرجوحية الاضافية والاولى العمل برواية المصباح المتقدمة واما ما في رواية النوادر من ذكر بعض فضايل يوم عاشوراء فيعارضه ما في رواية اخرى في مجالس الصدوق في تكذيب تلك الرواية ومنها صوم يوم الجمعة من كل شهر المروي في العيون قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام يوم الجمعة صبرا واحتسابا اعطي ثواب صيام عشرة ايام غرها لا تشاكل ايام الدنيا وقد يستدل ببعض اخبار اخر كما دل على ترك صائما فانه لا انه يوم خفض ودعة او على الترغيب على عمل الخير فيه معللا بتضاعف الحسنات فيه وغير ذلك وشيء منها لا يدل على المطلوب الذي هو صوم يوم الجمعة من حيث انه صوم وان دل على حسنه من حيث العبادة او تضاعف الخيرات فالمستند ما ذكرناه مضافا الى فتوى الاصحاب واما مكاتبة الصيقل رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب عليه السلام قد وضع الله الصيام في هذه الايام كلها ويصوم يوما بدل يوم ان شاء الله تعالى فلا يعارض ما مر لاختلال النسخ وعدم ذكر يوم الجمعة في البعض مع انه على فرض ذكره ايضا متروك غير معمول به اذ يجب الوفاء بنذره يوم الجمعة او يرد الى غير الجمعة من تلك الايام ويظهر من بعض الروايات كراهة افراده بالصوم كالمروي في صحيفة الرضا عليه السلام لا تفردوا الجمعة بصوم ورواية اخرى في التهذيب ولا يضر كون الرواية ضعيفة للتسامح في ادلة الكراهة **اقول** الكراهة هنا بمعنى اقلية الثواب ولم يثبت التسامح في ذلك المعنى وان الروايتين معارضتان مع الاطلاق المتقدم المثبت للثواب ولو مع الافراد وهما ينفيانه ولا دليل على قبول الروايات الضعيفة في ذلك التقييد ومنها صوم شهر رجب وشهر شعبان بعضا او كلا وهو مما لا خلاف فيه بين الاصحاب كما صرح به غير واحد ايضا واستفاضت به الروايات بل تواترت وما ورد في شعبان على خلافه نفي او ماول ومنها صيام ستة ايام متوالية بعد عيد الفطر بغير فصل ذكره جمع من الاصحاب لرواية عامية فيها ان صومها يعدل صوم الدهر ولم يستحبها الشيخ في المصباح ونقل عن بعض الاصحاب كراهتها وهو الظاهر من بعض اخر وهو الاظهر لصحيحة البجلي عن اليومين اللذين بعد الفطر ايصامان ام لا فقال اكره لك ان تصومهما ورواية زياد لا صيام بعد الاضحى ثلثة ايام ولا بعد الفطر ثلثة ايام تطوعا الا بعد ثلثة مضين ولا شك ان هذه الروايات تترجح على الرواية العامية والمسامحة في ادلة السنن انما يكون اذا لم يعارضها ما هو راجح عليها ومنها صوم يوم النيروز للمروي في مصباح المتهجد ومنها صوم يوم الخميس للشهرة بين الاصحاب ومنها صوم اول يوم من المحرم للمستفيضة من الروايات ومنها صوم تسعة ايام من اول ذي الحجة للمروي مرسلا في المصباح وانه يكتب له صوم الدهر ويعارضه ما مر في صوم يوم عرفة فلا بد اما من حملها دل على عدم استحباب صوم عرفة على ما اذا لم يكن من تتمة التسع او تخصيص يوم عرفة من بين التسع وهذا هو الاظهر وكذلك الكلام فيما ورد في استحباب صوم شهر المحرم كله بالنسبة الى صوم يوم عاشوراء وقد ذكر بعض الاصحاب جملة اخرى من الايام ايضا مما يستحب صومها ولم يتعرض لها لعدم وجود نص بخصوصه فيها ويلحق بهذا المقام مسائل **الاولى** لا يجب الصوم النافلة بالشروع بل يجوز الافطار فيه الى الغروب بلا خلاف يوجد الا في صوم الاعتكاف على قول كما سياتي بل بالاجماع كما في كلام

(left margin:) **بيان ان المراد من الكراهة اقلية الثواب**

ثلثة ايام وموثقة حريز اذا افطرت رمضان فلا تصومن بعد الفطر

جماعة منهم كالاصل والاخبار كصحيحة جميل وفيها وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار ورواية اسحق بن عمار الذى يقضى شهر رمضان هو بالخيار فى الافطار ما بينه وبين ان يزول الشمس وفى التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس ورواية سماعة فاما النافلة فله ان يفطر اى ساعة شاء الى غروب الشمس ورواية ابن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل متى شئت نعم يكره نقضه بعد الزوال عندنا كما عن ف لرواية مسعدة الصائم تطوعا بالخيار ما بينه وبين نصف النهار فاذا انتصف النهار فقد وجب الصوم ورواية معمر النوافل ليس لى ان افطر فيها بعد الظهر نعم وانما قلنا بالكراهة مع ظهورها فى الوجوب بقرينة ما سبق مع ان بقائهما على ظاهرهما يوجب طرحهما بالشذوذ مضافا الى انه مع التعارض وقطع النظر عن ترجيح الاحاديث الجواز بالاصحية والاشهرية والاصرحية يرجع الى الاصل هذا مع ما فى الاخيرة من خفاء الدلالة لجواز ان يكون نعم بمعنى لك ان تفطر وايض ليس لك ان تفطر ليس صريحا فى الحرمة لاحتمال نفى الاباحة بالمعنى الخاص ويستثنى من الكراهة من يدعى الى طعام فلا يكره له قطعه مطلقا بل يكره المضى عليه كما سيأتى ان شاء الله تعالى

الثانية

لا يجوز لمن عليه قضاء رمضان ان يتطوع بشئ من الصيام بلا خلاف الا من السيد فى المسائل الرسية لصحيحة الحلبى عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة اينطوع قال لا حتى يقضى ما عليه من شهر رمضان وقريبة منها رواية الكنانى وصحيحة زرارة وفيها اتريدان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة وقال فى المع واعلم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل وعليه شئ من الفرض كذا وجدناه فى الاحاديث وفى الفقيه وردت الاخبار والآثار عن الائمة انه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام وعليه شئ من الفرض وقصور دلالة بعض ما ذكر على الوجوب ينجبر بصراحة البعض الاخر وبالشهرة ينجبر وهل يجوز لمن فى ذمته واجب آخر غير القضاء التطوع ام لا الاول للسيد وظاهر الكلينى والصدوق وك واختاره بعض مشايخنا للاصل الخالى عن المعارض وحكى عن ظ الاكثر الثانى ويدل عليه ما فى المع والفقيه وهما بمنزلة خبرين مرسلين مجبورين بحكاية الشهرة بل بالشهرة المعلومة فهو الاظهر ونسبة الاول الى الصدوق غير معلومة بل ظاهره الثانى

الثالثة

اذا دعى الصائم تطوعا الى الافطار يستحب له الافطار بلا خلاف كما قيل بل بالاتفاق كما فى المع للمستفيضة منها صحيحة اسحق افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعا والدلالة انما هى اذا فسر قوله لاخيك اى لاجل اخيك والرقى لافطارك فى منزل اخيك المسلم افضل من صيامك سبعين ضعفا وخبر نجم بن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحسب له بذلك اليوم عشرة ايام والخثعمى عن الرجل ينوى الصوم فيلقاه اخوه الذى هو على امره فيسأله ان يفطر ايفطر قال ان كان الصوم تطوعا اجزءه وحسب له والافضل له عدم الاعلام بالصوم بلا خلاف لصحيحة جميل من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده فلم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة ورواية داود بن جل مؤمن دخل على اخيه وهو صائم فسأله الاكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه كتب الله تعالى بذلك اليوم صيام سنة ولا فرق فى ذلك بين قبل الزوال وبعده للاطلاقات وخصوص رواية ابن جندب دخل على القوم وهم يأكلون وقد صلينا العصر فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل ولا بين من هناله طعاما وغيره للاطلاق نعم قال فى ق المستفاد من هذه الاخبار تعليق الاستحباب على الدعوة الى طعام وما اشتهر فى هذه الاوقات سيما فى بلاد العجم من تعمد تفطير الصائم بشئ يدفع اليه من تمرة او يسير من الحلوا ونحو ذلك لاجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت الاخبار ولا هو مما يترتب عليه الثواب المذكور انتهى

اقول المستفاد من الاكثر وان كان ذلك الا ان اطلاق رواية الخثعمى يكفى فى اثبات التعميم وكفاية ما اشتهر فى هذه الاوقات فى درك الفضيلة والثواب

فى بيان انه يكره الصوم المندوب للضيف بدون اذن مضيفه

الرابعة

يكره الصوم المندوب للضيف بدون اذن مضيفه مط وفاقا للديلمى وابنى زهره وحمزه والمن وكره وعد ونسب الى المشهور اما عدم التحريم فللاصل واما الكراهة فلرواية الزهرى وفيها والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحب البيت ونحوها الرضوى والمروى فى الفقيه فى وصية النبى للولى عليهما السلام ورواية هشام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ورواية الفضيل لا ينبغى للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشئ فيفسد لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم خلافا للمحكى عن الشيخين والحلى والمعتبر وشا والتلخيص والتبصرة بل فى المع للاجماع عليه فحرموه للروايات المذكورة ويضعف بعدم دلالة شئ منها على الحرمة بل ظهور بعضها فى الكراهة حتى قيل رواية الزهرى والرضوى لجعل صوم الضيف فيهما فى اقسام صوم الاذن فى مقابل الصيام المحرم فبان المراد بصوم الاذن يمكن ان يكون الصوم الموقوف على الاذن ويكفى ذلك فى صحة المقابلة مع انه جعل مقابلا للصوم الذى صاحبه بالخيار ايض فيعلم انه لا خيار هنا وللشرايع ونحو المحققين فى ح شا وظ س فالاول مع السكون والثانى مع النهى ولا دليل عليه تاما ويكره ايض صوم المضيف بدون اذن الضيف للرواية الاخيرة

الخامسة

الحق حرمة صوم الولد ندبا بدون اذن ابويه وعدم انعقاده وفاقا للمحكى عن فع وشا والتلخيص والتبصرة ونحو المحققين فى ح شا وس ديق لرواية هشام بن الحكم وفيها ومن بر الولد بابويه ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما الى ان قال والا كان الولد عاقا ومثلها المروى فى العلل الا ان فيها عاقا قاطعا للرحم والتقريب ان بر الوالدين واجب وعقوقهما وقطع الرحم حرام وسبب الحرام حرام خلافا للمحكى عن يع وعد والمن وكره فكرهوه للاصل وضعف الرواية سندا ودلالة لان العقوق لا يتحقق الا مع النهى ولا شك فى الحرمة كما قيل وحكى عن الاكثر والاصل تمام مدفوع والضعف بعد وجود الخبر فى الكتاب المعتبر ممنوع وترتب العقوق على اصل الصوم بعد قول الامام لا مانع منه

فى بيان عدم انعقاد صوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها

السادسة

الحق عدم انعقاد صوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها وحرمته وعن المع الاتفاق عليه لمرسلة القسم بن عروة لا يصلح للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وصحيحة محمد ليس للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وقريبة منها رواية العزرمى ورواية هشام وفيها ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها الى ان قال والا كانت المرأة عاصية وغير ذلك والثانية والثالثة من الروايات وان لم يكن

كتاب الصوم

صريحة فى الحرمة وعدم الانعقاد الا ان الاولى والثالثة يثبتانهما لان نفى الصلاح اثبات الفساد ودال على التحريم كما ذكرنا فى موضعه والطاعة الزوجة لزوجها واجبة قطعا ولا يعارضها المروى فى كتاب على عن المرأة الها ان تصوم بغير اذن زوجها قال لا باس لعدم ثبوت الرواية اولا وعمومها المطلق لشمولها الواجب والمندوب ثانيا فيجب التخصيص وذهب بعضهم منهم السيد فى الجمل وابن زهره الى الكراهة لتلك الرواية وجوابها قد ظهر واطلاق الروايات والفتاوى يقتضى عدم الفرق فى الزوجة بين الدائمة والمتمتع بها ولا فى الزوج بين الحاضر والغائب

السابعة

لا يصح صوم المملوك تطوعا بدون اذن المالك على الاشهر وعن المن عدم الخلاف فيه لقوله سبحانه عبدا مملوكا لا يقدر على شئ ولرواية هشام وفيه ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره الى ان قال والا كان العبد فاسقا عاصيا غير ذلك ولا يعارضه جعله فى رواية الزهرى من صوم الاذن كما مر وجهه ولا شك ان الفسق حرام وسبب الحرام حرام وذهب بعضهم هنا ايض الى الكراهة

الثامنة

قد صرح الاصحاب بانه يستحب الامساك تأديبا ان لم يكن ذلك صياما فى مواضع المسافر اذا قدم اهله او بلد الاقامة بعد الزوال او قبله وقد افطر والمريض اذا برء بعد الزوال والحائض والنفساء اذا طهرتا فى اثناء النهار والكافر اذا اسلم والصبى اذا بلغ والمجنون اذا افاق ويدل على اكثرها روايات الزهرى والرضوى ويونس وموثقة سماعة ولو لم يكن الا فتوى الاصحاب لكفت

المطلب الثانى فى الصوم المحظور

وله اقسام

الاول

صوم العيدين باجماع علماء الاسلام كافة بل الضرورة الدينية كما قيل وهو الدليل مع النصوص المستفيضة

الثانى

صوم ايام التشريق وهى الثلثة بعد العيد بالاجماع فى الجملة والاخبار الغير العديدة كرواية الزهرى واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلثة ايام من التشريق الحديث وصوم يوم الشك ورواية الاعشى نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق واليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان ورواية عبد الكريم وفيها الا انصم فى السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذى يشك فيه الى غير ذلك ولكنه مخصوص بمن كان بمنى فلا يحرم فى ساير الامصار اجماعا كما فى ضرح جماعة اطلاق من اطلق الى المقيد ايض بتبعا للفظ بل قال انه المستفاد من جمعهم ايام فان اقلها ثلثة وليس ايام التشريق ثلثة الا لمن كان بمنى وبالجملة يدل على الاختصاص صحيحة معوية بن عمار عن صيام ايام التشريق قال انما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيامها بمنى واما غيرها فلا باس وقريبة منها صحيحة الاخرى وبهما يقيد الاخبار المطلقة حملا للمطلق على المقيد ولا فرق فى ذلك بين الناسك وغيره على الاقوى للاطلاق وربما خص بالاول للغلبة وايجابها لانصراف المطلق اليه فى المقام ممنوع وقد يستثنى من ذلك ومن الاضحى ايض القاتل فى اشهر الحرم فانه يجب عليه صيام شهرين متتابعين منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق حكى استثناه عن المقنع وط والنهاية ويب وصا وابن حمزه ويميل اليه صاحب المنتقى فاختاره فى يق لرواية زرارة رجل قتل رجلا خطاء فى اشهر الحرم فقال يغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم فقلت فانه يدخل فى هذا شئ فقال وما هو قال يوم العيد وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه ورد ذلك تارة بضعف الرواية واخرى بالشذوذ والندرة صرح به فى المع ولف وكره والمن بل فيها انها خلاف الاجماع وثالثة بقصور الدلالة اذ ليس فيه ان يصوم العيد وانما امر بصوم اشهر الحرم وليس فى ذلك دلالة على صوم العيد وايام التشريق ويجوز صومها فى غير منى وفى الكل نظر اما الاول فلانها ضعيفة ببعض طرقها ولها طريق آخر صحيح ذكره الشيخ فى كتاب الديات مع ان ضعف السند عندنا غير ضاير واما الثانى فلمنع الشذوذ بعد فتوى الصدوق والشيخ وابن حمزه واما الثالث فلبعده بالغاية بل خلاف ظاهر الرواية نعم يمكن ردها بمخالفة الشهرتين القديمة والجديدة ومثلها اليق بحجة فالفتوى على ما عليه جل الطائفة

الثالث

صوم يوم الشك بنية انه من رمضان او النذر كما مر واما بنية آخر شعبان فهو مستحب بلا خلاف يوجد بل عليه الاجماع فى كلام جماعة ويدل عليه النصوص الواردة فيمن صامه ثم ظهر كونه من رمضان انه وفق له والمتضمنة لقوله عليه السلام لئن اصوم يوما من شعبان احب الى ان افطر يوما من شهر رمضان

الرابع

صوم الصمت ولا خلاف فى حرمته بل عليه الاجماع فى المن وكره ويق وغيرها لقوله عليه السلام فى رواية الزهرى وصوم الصمت حرام وفى صحيحة زرارة ولا صمت يوما الى الليل وفى وصية النبى المروية فى الفقيه لا صمت يوما الى الليل الى ان قال وصوم الصمت حرام ق المراد بصوم الصمت كما صرح به ان ينوى الصوم ساكتا بان يجمع بين قصد الصوم عن المفطرات وبين قصد الصمت فانه كان فى بنى اسرائيل فاذا اراد احد ان يجتهد صام عن الكلام ايض كما يصوم عن الطعام وفسر به قوله تعالى فاما ترين من البشر احدا فقولى انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا ويمكن ان يراد بصوم الصمت هو الامساك عن الكلام خاصة ولكن فهم الاصحاب والاصل يعين الاول فلا حرمة فى الثانى الا مع التشريع

الخامس

صوم نذر المعصية وهو ان ينذر الصوم ان يمكن من المعصية ويقصد بذلك الشكر على تيسرها لا الزجر عنها ولا خلاف فى حرمته ويدل قوله عليه السلام فى روايتى الزهرى والرضوى وصوم نذر المعصية حرام وفى حديث وصية النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام المروى فى اواخر الفقيه وصوم نذر المعصية حرام

السادس

صوم الوصال وهو حرام بلا خلاف للمستفيضة من الاخبار كروايتى الزهرى والرضوى ووصية النبى صلى الله عليه وآله وصحيحة منصور وانما الخلاف فى تفسيره فعن الشيخين والصدوق ويع وفع وشا ولف بل الاكثر كما صرح به جماعة ان يؤخر عشاؤه الى سحوره ويدل على ذلك المعنى صحيحتا الحلبى والبخترى الاول فى الوصال فى الصيام ان يجعل عشائه سحوره والثانية المواصل يصوم يوما وليلة ويفطر السحر وعن الاقتصاد والسرائر والمع وط ونكاح ط انه صوم يومين بليلة ويدل عليه رواية محمد بن سليمان وانما قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا وصال فى صيام يعنى لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير افطار وفى لك وضه ويق حصول التحريم بكل منهما للجمع بين الروايات وهو حسن

السابع

صوم السفر الا ما استثنى

الثامن

صوم المريض كما تقدم

التاسع

صوم الزوجة والولد والعبد تطوعا بدون اذن الزوج والابوين والمولى كما مر **العاشر** صوم الدهر كما صرح به في روايتي الزهري والرضوي ووصية النبي وظاهر الاكثر ان حرمته لاشتماله العيدين فلا يحرم بدون صومهما وقيل ان الظاهر ان التحريم انما نشاء من حيث كونه صوم الدهر ايده بموثقة سماعة وهو قريب جدا **المطلب الرابع** في الصوم المكروه وله اقسام قد مرت ذكرها في مواضعها كصيام الضيف والمضيف فالمدعو الى الطعام ويوم عرفة عند خوف الضعف عن الدعاء او الشك في الهلال وصوم يوم عاشورا وثلثة ايام بعد الفطر **المقصد الثالث** فيما يتعلق بكفارة الصوم وفيه مسائل **الاولى** تجب الكفارة بالافطار في صوم رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين وصوم الاعتكاف اذا وجب ولا يجب فيما عدا ذلك اما الثاني فالظاهر انه اتفاقي كما حكى عن المن وبه صرح في لك وغيره ويجوز الافطار من هذا النوع قبل الزوال وبعده على ما نص عليه الفاضل وغيره للاصل واما الاول فهو كذلك في صوم رمضان ونقل الاجماع عليه مستفيض والاخبار فيه متواترة كما ياتي وهو الاظهر الاشهر في الثاني والاشهر في الثالث في الثلثة خلافا فيها للمحكي عن العماني فالحقهما في انتفاء الكفارة في افطارهما بسائر افراد الصيام الواجبة وقد مر تحقيق الكلام في الثاني في بحث القضاء وسياتي الكلام في الثالث والرابع في كتابي النذر والاعتكاف **الثانية** كفارة الافطار في شهر رمضان احد الخصال الثلثة عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مخيرا بينها وفاقا للشيخين والسيد والاسكافي والقاضي والحلي وغيرهم بل الاكثر بل الا من شذ وندر وعليه الاجماع عن الانتصار والغن للاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر يصدق بما يطيق وصحيحة جميل وفيها اعتق او صم او تصدق ورواية ابي بصير في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا والاخرى عن رجل وضع يده على شيء من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة والمروي في نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن سماعة في الموثق عن رجل اتى اهله في شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين وعليه قضاء ذلك اليوم والرضوي من جامع في شهر رمضان او افطر فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد من الطعام ويدل عليه ايض الاخبار المتضمنة كل منها لواحد منها او اثنين مخيرا بينهما كمرسلة ابرهيم بن عبد الحميد المتضمنة للعتق والاطعام مخيرا وروايتي المروزي المتضمنين للصوم ورواية المشرقي المتضمنة للعتق وموثقتي سماعة والبصري ورواية محمد بن النعمان ومحمد بن النعمان وادريس بن هلال وجميل المتضمنة للاطعام فان مقتضى الجمع بينها التخيير بين الخصال الثلث خلافا للمحكي عن العماني واحد قولي السيد ومحتمل في فقالوا بالترتيب المذكور فيجب الاول ومع العجز الثاني ومع العجز عنه الثالث لرواية الانصاري وفيها بعد قول الرجل اتيت امراتي في شهر رمضان وانا صايم فقال النبي اعتق رقبة قال لا اجد قال فصم شهرين متتابعين فقال لا اطيق فقال تصدق على ستين مسكينا الحديث والمروي في كتاب علي بسند صحيح عن رجل نكح امراته وهو صايم في رمضان ما عليه قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر الله ويرد الاول بعدم الدلالة اذ امر النبي بالشيء بعد الشيء لا يدل على الترتيب صريحا اذ كما يمكن ان يكون الاول واجبا معينا يمكن ان يكون احد الافراد المخير بين المعين انما هو من باب الاصل الذي يجب تركه مع الدليل فلا يعارض دليلا اصلا والثاني بعد ثبوت كون الرواية من كتاب علي وانما نقلها صاحب [illegible] وتواتر الكتاب عنده او ثبوته بالقطع غير معلوم بل غايته الظن مضافا الى انه لو سلمت الرواية تكون شاذة او مخالفة للشهرة القديمة المخرجة لها عن الحجية ولو سلم نفعا بها التعارض مع ما مر ولا شك ان ادلة التخيير ارجح بالاكثرية والاشهرية والاصحية ومخالفة العامة فان الترتيب مذهب الثوري والاوزاعي والشافعي وابي حنيفة ورواه عن الرسول ابو هريرة فالعمل بالتخيير متعين وقيل لو قطع النظر عن الترجيح فالعمل على التخيير لاصالة عدم التعيين وفيه نظر لان الاصل وان كان عدم التعيين الا ان التخيير ايض خلاف الاصل بمعنى ان الاصل حال القدرة على السابق عدم ثبوت وجوب لغيره لا تعيينا ولا تخييرا واستصحاب الاشتغال مع الترتيب فالوجه ما قدمناه هذا ثم ان موثقة سماعة عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين مع شذوذها العدم قائل بها اصلا وقصورها عن مقاومة ما مر بوجوه شتى يجب حمل الوجوب المستفاد منه على التخيير او جعل لفظة الواو بمعنى او كما في قوله سبحانه مثنى وثلث ورباع او على ما اذا افطر على محرم كما ياتي **الثالثة** لو افطر في شهر رمضان على محرم يجب عليه كفارة الجمع اي الخصال الثلث وفاقا للصدوق في يه والشيخ في كتابي الاخبار والوسيلة والجامع وعد وشا وظاهر يه والايضاح وس ولك واللمعة وغيره وبق وجمع اخر من متاخري المتاخرين لمعتبرة الهروي فقد روي عن اباءه عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايض كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه ايض قول الصدوق في الفقيه حيث قال واما الخبر الذي روي فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلث كفارات فانا افتي به فيمن افطر بجماع محرم عليه او بطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري انتهى والظ اتصاله بصاحب الزمان فان الاسدي كان من الوكلاء الذين يرد عليهم التوقيع او يدل عليه اطلاق موثقة سماعة المتقدمة وبهذه الاخبار يخصص اطلاق اخبار التخيير والقول بان ما يصح الاسناد هو

الرواية

الرواية الاولى وهي ضعيفة للتخصيص مما مر غير لايق عندنا ضعيف اذ لا ضعف في الخبر بعد وجوده في الاصل المعتبر مع ان الرواية قد حكم بصحتها جماعة كالفاضل في بحث كفارات المختلف والشهيد الثاني في شرح وجها لذ بعض رواتها لا ينافيها اذ يمكن ان يكون مرادهما بالصحة عند القدماء فيكون هذه الشهادة منهما اجازة لضعف السند ايض مع انه لا ضعف في السند ايض لان راويها عبد الواحد علي بن محمد بن عبدوس من مشايخ الاجازة الذين صرحوا في حقهم بعدم الاحتياج الى التوثيق وحمدان بن سليمان موثق في كتب الرجال بلا خلاف فيه كما قيل وعبد السلم الهروي وثقه النجاشي وقال انه صحيح المذهب وكذلك جمع اخر وهو راجح على قول الشيخ انه عامي مع ان غايته كون الرواية موثقة وهي كالصحيح حجة بل وكذلك لو كانت حسنة كما قيل هذا كله مع ان اكثر اخبار التخيير صريحة في الافطار بالحلال وبعضها وان كانت مطلقة الا ان انصراف اطلاقها الى مفروض المسئلة غير معلوم لقوة احتمال ورودها على ما يقتضيه الاصل في افعال المسلمين ولا ينافيه المروي في العيون والخصال باسناده عن مولانا الرضا عن رجل واقع امراة في رمضان من حلال او حرام في يوم عشر مرات قال عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فان اكل او شرب فكفارة يوم واحد حيث انه في عشر مرات الحرام حكم لكل مرة بكفارة واحدة ووجه عدم التنافي ان الكفارة عبارة عما يجب بازاء الفعل سواء كان امرا واحدا او متعددا فالخصال الثلث للفعل المحرم كفارة واحدة وبالجملة فالمسئلة بحمد الله واضحة **فرع** لا فرق في المحرم الموجب لكفارة الجمع بين ما كان تحريمه اصليا كالزنا والاستمناء وتناول مال الغير او عارضيا كوطي الزوجة في الحيض او تناول ما يضر به ومن الافطار بالمحرم الكذب على الله وعلى رسوله والائمة ومنه ابتلاع النخامة على القول بحرمته ولكن الاصل ينفيها كل ذلك للاطلاق **الرابعة** لو عجز عن بعض الخصال تعين عليه الباقي ويمكن ان يحتج له بالروايات المتضمنة لواحد واحد منها كل في من يعجز عن غيره وعدم معارضته مع ما يتضمن غيره لعدم شموله لما كان العجز عنه ولو عجز عن الجميع ففي وجوب صوم ثمانية عشر يوما كالمفيد والسيد والحلي لرواية ابي بصير وسماعة عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلثة ايام او وجوب التصدق بما يطيق كالاسكافي والمقنع ولك وغيره لصحيحة ابن سنان المتقدمة وبمضمونها صحيحة الاخرى او الاول ومع العجز عنه الثاني كما عن المن جمعا بين الاخبار او التخيير بينهما كما عن لف وس والشهيد الثاني للجمع ايض اقوال الاظهر هو الاخير لتعارض الاخبار فيرجع الى التخيير ولو قلنا بثبوت الامرين لم يكن بعيدا ايض ولكن الاول وجوبا والثاني استحبابا لعدم ثبوت الزايد منه عن الصحيحين ولو عجز عن الامرين ايض يجزيه التوبة والاستغفار بلا خلاف على الظ فيه كما في يق وفيه انه مقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه رواية ابي بصير كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه في صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار كفارة ما خلا يمين الظهار وفي صحيحة جميل الواردة في المجامع الذي اتى النبي واظهر عدم القدرة على قليل ولا كثير فخذه واطعمه على عيالك واستغفر الله والمروي عن كتاب علي المتقدم ذكره ولو قدر بعد الاستغفار على الكفارة فصرح بعضهم بعدم الوجوب لقوله ان الاستغفار كفارة وعن س الاستشكال فيه حيث ان الكفارة لا يجب على الفور والتحقيق انه ان كان العجز حاصلا حال تعلق الوجوب وهو الافطار فلا يجب الا الاستغفار ولا يتجدد وجوب بعد الاقتدار للاصل وان كان حال الوجوب مقتدرا فاخر التكفير حتى انتفى الاقتدار فيبقى في ذمته باقيا الى زمان الاقتدار للاستصحاب وان لم يجب عليه حال العجز سوى الاستغفار **الخامسة** يتكرر الكفارة بفعل موجبها مع تغاير الايام ولو من رمضان واحد مطلقا بالاجماع المحقق والمحكي في ظ والمن وكره ونهج الحق والتنقيح ولك ويق وغيرها وهو الحجة المخرج عن اصالة التداخل الاسباب على القول بها وانما اختلفوا في تكررها بتكرر الموجب في اليوم الواحد على اقوال عدمه مط وهو مختار ط وف والكركي والمع ويح وفع والمن للاصل واختصاص اكثر ما دل على وجوبها من النصوص بتعدد الافطار وهو انما يتحقق بفعل ما يحصل به الافطار ويفسد به الصوم وتحققه موقوف على عدم سبق فساد الصوم وهو الظ المتبادر من اطلاق البواقي ايض فيرجع فيما عداه الى مقتضى الاصل والتكرر كك حكي عن السيد والمحققين وثاني الشهيدين للاطلاق المذكور واصالة عدم التداخل والتفصيل بالاول في غير الوطي من المفطرات والثاني فيه وبالاول مع تخلل التكفير والثاني مع عدمه وبالاول مع اتحاد جنس المفطر والثاني مع تغايره وبالاول مع الاتحاد والتخلل في غير الوطي والثاني في غيره بل ربما وجد بعض التفاصيل الاخر ايض والاقوى عندي هو القول الثالث لرواية العيون والخصال المتقدمة الدالة على طرفي التفصيل وردها بالشذوذ والندرة ضعيف اذ لم يعلم في المسئلة قول لاكثر القدماء حتى يحكم بالشذوذ مضافا الى اصالة التداخل عند التحقيق في بعض صور المسئلة ويؤيد احد طرفيه ايض ما نقل في لف عن العماني قال ذكر ابو الحسن ذكريا بن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم ع ان الرجل اذا جامع في شهر رمضان عامدا فعليه القضاء والكفارة فان عاود الى المجامعة في يومه ذلك مرة اخرى فعليه في كل مرة كفارة **السادسة** من افطر عامدا في شهر رمضان فان كان مستحلا فهو مرتد ان كان ممن عرف قواعد الاسلام وكان افطاره بما علم تحريمه من الدين ضرورة ولا يكفر المستحل بغيره الا مع اعتقاده كونه مفطرا في الشريعة خلافا للحلي فيكفر ولا دليل له هذا اذا لم يدع الشبهة المحتملة في حقه والا درئ عنه الحد وعليه يحمل رواية زرارة وابي بصير عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال قال ليس عليه شيء ثم ياتي حكم المرتد في كتاب الديات ان شاء الله وان لم يكن مستحلا يعزر بما يراه الحاكم فان عاد ثانيا عزر ايض فان عاد ثالثا قتل فيها على المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة لموثقة سماعة عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام ثلث مرات قال فليقتل في الثالثة ورواية ابي بصير من اخذ في شهر رمضان وقد افطر فوقع على الامام يقتل في الثالثة ومرسلة عن رجل اخذ زانيا في شهر رمضان فقال قد افطر فقيل له فان دفع الى الوالي ثلث مرات قال يقتل

فى الثالثة وصحيحة يونس اصحاب الكباير اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فى الثالثة وقيل يقتل فى الرابعة للمرسلة ان اصحاب الكباير يقتلون فى الرابعة
لا يقاوم ما مر لاخصيته واكثريته واصحيته واشهريته ولا يخفى ان القتل فى الثالثة او الرابعة انما هو لو رفع الى الحاكم وعزر فى كل مرة والا فانه يجب
عليه التعزير خاصة اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين **السابعة** من وطئ زوجته مكرها لها لزمه كفارتان ويعزر هو بخمسين
سوطا ولا كفارة عليها بلا خلاف يعرف كما قيل بل بالاجماع كما عن ف والمن والتنقيح والمع بل فيه حكاية الاجماع عن جمع من علمائنا لرواية المفضل فى
رجل اتى امرأته وهو صايم وهى صايمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه
ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا وضعف المسند غير ضاير ولو
كان فما مر من الاجماعات المحكية والشهرة القوية لجابر خلافا للمحكى عن العمانى فاوجب على الزوج كفارة واحدة للاصل وضعف الرواية وصحة صوم المرأة
فلا وجه لثبوت كفارة لها ايضا عليه ويرد الاول بما مر والثالث بانه لا منافاة بين تعدد الكفارة عليه وبين صحة صومها لجواز ترتبها على اكراه
الصائمة كما قالوا بنظيره فى اكراه المحرم للمحرمة على الجماع مع ان صحة صومها اذا كان الاكراه بمجرد التوعد والتخويف مما لا دليل عليه بل لنا ان نقول بفساده
ووجوب القضاء عليها ان لم يكن اجماع فى خصوص المورد ثم مقتضى اطلاق الرواية بل عمومها الناشى عن ترك الاستفصال عدم الفرق فى المرأة بين
الدائمة والمنقطعة وحكى عن ذلك عن تصريح الاصحاب ايضا وفى تعدى الحكم الى الامة والاجنبية والنائمة والغلام والى المرأة لو اكرهت زوجها او
الاجنبى او الى الاكراه بغير الجماع من المفطرات وعدمه احتمالان اظهرهما الثانى فى الجميع اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص ودعوى عموم الامرأة
للاولين انما يفيد لو كانت خالية عن الضمير كما نقله فخر المحققين وعميد الدين واما مع الضمير كما فى الكتب الحديث فلا وصدقها على الاولى ممنوع
حتى فى اللغة وان صدق عليها الامرأة فان صدق معنى التركيب لغة عليها غير ثابت واولوية ثبوت الكفارة فى الثانية لعظم الذنب ممنوعة لعدم ثبوت
العلة فى ثبوتها بل قد يناسب شدة الذنب عدم التكفير الموجب للتخفيف كما فى قتل الخطاء والعمد **الثامنة** يشترط كون الرقبة المعتقة فى كفارة
الصوم مؤمنة على المشهور بين الاصحاب لعموم رواية سيف بن عميرة ايجوز للمسلم ان يعتق مملوكا مشركا قال لا وخصوص رواية المشرقى الصحيح عن البزنطى الذى هو
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه من افطر يوما من شهر رمضان فعليه عتق رقبة مؤمنة **التاسعة** يجب اكمال العدد فى الاطعام ليتحقق
ما نص عليه الامام من عدد الستين فلا يكفى اطعام ايكفى الستين لاقل منهم ولا يجزى القيمة فى شئ من خصال الكفارة على الظ من المتفق عليه بين
الاصحاب لثبوت اشتغال الذمة بها فالانتقال الى القيمة يحتاج الى دليل ولا دليل والحق المش ان الذى يعطى لكل فقير مد للرضوى المتقدم وصحيحة عبد
الرحمن وموثقة سماعة وعن ف وط انه يعطى مدان ولا دليل له تاما ويأتى بقية احكام الكفارة فى كتاب الكفارات ان شاء الله **العاشرة** كلما يشترط فيه
التتابع من صيام الشهرين اذا افطر فى الاثناء لحيض او مرض بنى عليه بعد زواله مطلقا كان العذر قبل تجاوز النصف وبعده بلا خلاف يعرف بل هو
مما ادعى عليه الاجماع واتفاق كلمة الاصحاب مستفيضا وعن الغن الاجماع فيهما وعن ف والانتصار فى المرض لصحيحة رفاعة عن رجل عليه صيام شهرين
متتابعين فصام شهرا ومرض قال يبنى عليه الله حبسه قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت
فانها قضتها ثم يئست من المحيض قال لا تعيدها اجزأها ذلك ومثلها صحيحة محمد ورواية سليمان عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام
خمسة وعشرين يوما ثم مرض فاذا برئ ايبنى على صومه ام يعيد صومه كله فقال بل يبنى على ما كان صام ثم قال هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس
على ما غلب الله عز وجل شئ ولا يضر معارضتها مع الاخبار الفارقة بين صيام شهر وشئ من الثانى وصيام الاقل فيبنى على الاول دون الثانى كصحيح
جميل وابن حمران فى المرض ورواية ابى بصير فيه وفى مطلق الافطار وصحيحة الحلبى فيمن عرض له شئ وافطر والاخبار الفارقة بين صيام خمسة عشر يوما
والاقل مع نذر صوم شهر وعروض امر فيبنى على الاول دون الثانى كروايتى موسى بن بكر لضعفها عن مقاومة ما مر بالشذوذ مضافا الى عدم دلالة
الاولى على الوجوب لورودها بالجملة الخبرية وكون صحيحة الحلبى وما بعدها اعم مطلقا مما مر من جهة العذر فيجب التخصيص وكون الاخيرتين فى غير الشهرين
فلم يبق الا رواية ابى بصير ولا شك انها لا يقاوم ما مر من وجوه شتى مع ان حملها على مطلق الرجحان متعين لكون ما مر قرينة عليه وضم بعضهم مع
الحيض والمرض السفر الضرورى كما فى نهاية الشيخ والاقتصاد والمع وظاهر فع واكثر كتب الفاضل ونص للعلة المتقدمة فى الاخبار المذكورة بقوله
ع الله حبسه ونحوه وصرح الحلى بعدم البناء فيه بل لزوم الاستيناف وان كان ضروريا وهو صريح ف والوسيلة وظ ط والجمل والاقتصاد وظاهر الاول
الاجماع عليه وهو الاقوى لان الظ مما حبسه وغلب الله عليه ما لم يكن بفعل العبد والسفر وان كان ضروريا فهو بفعله سلمنا فغايته تعارض عموم
التعليل مع عموم صحيحة الحلبى ونحوها فيرجع الى الاصل وهو هنا مع عدم سقوط التتابع لانه مامور به فلا يسقط الا مع الاتيان به والقول بان الصوم
واجب والتتابع واجب اخر فالم يدل دليل على الاستيناف عند الاخلال لم يجب ففيه اولا منع كونه واجبا اخر بل المامور به الصوم المتتابع وثانيا انه اذا
كان واجبا اخر فلا بد من الاتيان به وامتثاله وهو يتوقف على الاستيناف فيكون واجبا وهل الحكم مخصوص بالشهرين او يعم الاقل ايضا كصيام ثمانية
عشر يوما او ثلثة ايام عن الانتصار والغن والاقتصاد وصريح السر وظاهر فع وشاو اللمعة وهو صريح التحرير الثانى بل عن الاولين الاجماع عليه
وظاهر ط والجمل وعن الجامع وعد وس ولك وضه ولكن وجوب الاستيناف فى الثلثة مط بل زاد الاخير تخصيص البناء بالشهرين للاصل المذكور اى وجوب
التتابع واما عموم التعليل فيعارض ما دل على وجوب التتابع فى هذه الصيام بالعموم من وجه واذ لا ترجيح فيرجع الى القاعدة هذا كله انما كان مع

العذر

العذر واما لو افطر فى الاثناء لا لعذر فيجب عليه الاستيناف فى غير ما ياتى فى استثنائه اجماعا فى الشهرين كما فى السر والمع والمن وكره وير بل فى
غير الشهرين ايضا كما قيل للقاعدة المذكورة وصحيحتى جميل وابن حمران والحلبى ورواية ابى بصير المشار اليها فى الشهرين وروايتى موسى بن بكر فى
الشهر والقاعدة المذكورة فى الجميع واما المستثنى فعليه مواضع **الاول** الشهران المتتابعان اذا صام الشهر الاول ويوما من الثانى بالاجماع المحقق
والمحكى فى ف والانتصار والسر والغن وكره والمن ولف وشرح فخر المحققين للنصوص المستفيضة كصحيحتى جميل وابن حمران والحلبى ورواية ابى
بصير المتقدمة وموثقة سماعة وصحيحتى منصور والى ايوب وغيرها والمشهور ان بعد حصول التتابع بين الشهرين بصوم شئ من الشهر الثانى يجوز التفريق
فى البقية وهو المستفاد من قوله فى صحيحة الحلبى والتتابع ان يصوم شهرا ومن الاخر اياما او شيئا منه الثانى من وجب عليه صوم شهر بالنذر
شهر فصام خمسة عشر يوما ثم افطر فانه يبنى على ما تقدم على المش بل عن الحلى الاجماع عليه لروايتى موسى بن بكر المشار اليهما المنجبر ضعفهما
لو كان بالعمل احدهما فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضى ما بقى
عليه وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما ونحوها الاخرى ايضا وقد يستشكل فى الاستناد اليهما فى كلية الحكم باعتبار
تضمنها الافطار لعروض امر لا مطلقا ولا يمكن الاستناد الى ثبوت الكلية فى الشهرين لظهور الفرق بينهما بان تتابع الشهر لا يحصل الا بتتابع
ايامه فالفرق بين النصفين لا بد له من دليل بخلاف الشهرين لكونه اعم من تتابع الايام والشهرين الحاصل بصوم جزء من الثانى مع ان ثبوت
الحكم فى الشهرين ليس هو بعد التجاوز عن النصف وليس هنا كذلك ويمكن الدفع بان الظاهر من عروض الامر مطلق حصول الافطار كما يظهر
من سياق السؤال والجواب ومع ارادة عروض السبب فهو ايضا مطلق بالنسبة الى ما يضطر لاجله الى الافطار وما دونه مضافا الى ان
المتبادر من تتابع الشهرين ايضا تتابع جميع ايامها نعم يرد الاشكال من جهة ان الشهر فى الروايتين غير مقيد بالمتتابع فلعل الحكم مقصور
بالمطلق واما المقيد بالمتتابع فلا بد فيه من الاستيناف مطلقا كما هو مختار الغنية والاشارة وهو قريب جدا بل هو الاظهر
هل الحكم على المش مقصور بالنذر او يتعدى الى غيره ايضا والاكثر لم يتعرضوا للتعدى وقصروا بذكر النذر خاصة لاختصاص الرواية والحق فى ط والجمل شهر النذر
شهر كفارة قتل الخطاء والظهار للعبد استنادا الى انه مندرج تحت الجمل ايضا وهو خلاف الظ نعم يتعدى الى العهد واليمين لصدق الجمل قطعا **الثالث**
من صام ثلثة ايام بدل الهدى يوم التروية وعرفة ثم افطر يوم النحر فيجوز له البناء بعد ايام التشريق وسيجئ تحقيق القول فيه فى كتاب الحج ان شاء الله تعالى
الحادية عشر لو تبرع احد بالكفارة من الغير فان كان ميتا فالحق المشهور جوازه ووصوله الى الميت وبرائته منه للاخبار المتكثرة المتقدمة فى
بحث قضاء الصلوة عنه فلا يجب اخذ المالية منه لحصول البراءة وان كان حيا فذهب جماعة من الاصحاب كما فى يق الى عدم الاجزاء مطلقا لان الظ ان
التكفير من العبادات التى امر بها المامور والاجزاء بعمل الغير موقوف على الدليل ولا دليل فى الحى والحاصل ان مقتضى الاصل عدم البراءة الا بصدور الصوم
او العتق او الاطعام من نفسه لان مقتضى توجه الخطاب اليه مطلوبية هذا العمل منه لا مجرد حصول الفعل فى الخارج عن ط ولف الاجزاء كك وعن يع
فالاجزاء فيما عدا الصوم استنادا الى انه دين يقضى عن المديون فوجب ان يبرء ذمته كما لو كان الاجنبى والى خبر المجامع الذى اتى النبى فاتى رسول الله ص
بمكيل فيه خمسة عشر صاعا او عشرين فاعطاه الرجل وقال تصدق به والاول مردود بانه قياس والثانى بانه غير المفروض لان النبى ملكه اياه وتصدق به
ولا كلام فى ذلك نعم يمكن ان يستدل للاجزاء مطلقا بقضية الخثعمية المشهورة المتقدمة فى بحث الصلوة وكان عليها مبنى المدلول الاول ايضا فان
الاظهر هو الاجزاء المطلق ولا يضر ضعف طريق القضية فانها مشهورة وبالشهرة المتيقنة محبورة ولا يضر كون المورد الحج وزمانه المسئول عنه لان
العبرة بعموم العلة بعموم العلة **الثانية عشر** من فعل ما يجب به الكفارة ثم سقط فرض الصوم عنه بسفر او حيض او شبهه لا يسقط الكفارة عنه
على الاظهر الموافق للاكثر كما فى لك ويق وادعى فى ف عليه اجماع الفرقة لانه افسد صوما واجبا عليه ظاهرا من زمان فاستقرت عليه الكفارة ولدخوله
تحت اطلاق اخبار وجوب الكفارة وتقييده بغير من يسقط عنه الفرض غير معلوم وتوهم عدم صدق الافطار عليه لانه موقوف على الصوم الموقوف
على الامر المنتفى هنا واقعا لان التكليف موقوف بعدم علم الامر بانتفاء الشرط مدفوع بان الافطار يتحقق حال فعله بوجوب الصوم ظاهرا مع ان من
الاخبار ما لا يتضمن لفظ الافطار بل مثل قوله نكح او مس امرأته او بقى جنبا او كذب على الله او نحوها خرج من لا يجب عليه ظاهرا حال الفعل بالدليل فبقى
الباقى خلافا لبعضهم فقال بالسقوط وحكى عن الفاضل فى جملة من كتبه لان هذا اليوم غير واجب صومه عليه عند الله لان المكلف بالامر انما علم جواب شرط
الفعل يمنع التكليف عليه وانكشف لنا ايضا فلا يجب الكفارة كما لو انكشف انه من شوال بالنسبة ويضعف بان عدم وجوب الصوم فى الواقع لانتفاء
الشرط لا ينافى وجوب الكفارة مع الوجوب ظاهرا بل مع عدم الوجوب ايضا حتى يوجب تقييد الاطلاقات به والقياس على ظهور انه من شوال باطل اذ لا نعلم
عليه انه افطر نهارا فى شهر رمضان **المقصد الرابع** فى الاعتكاف وهو لغة الاصل الاقامة او الاحتباس او اللبث الطويل وفى الشرع اعرفه الاقامة
فى مسجد مخصوص مدة مخصوصة بشرايط مخصوصة وشرعيته ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع بل باجماع فقهاء الاسلام كما فى المن قال الله سبحانه وطهر بيتى
للطائفين والعاكفين والركع السجود وقال عز شانه ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد وفى صحيحة الحلبى كان رسول الله ص اذا كان العشر الاواخر
اعتكف فى المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه فقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله ع اما اعتزال النساء فلا واراد بنفى
الاعتزال اثبات مخالطتهن ومجالستهن دون الجماع لتحريمه على المعتكف وفى طى الفراش اشارة الى ذلك وبناكد استحبابه فى شهر رمضان ففى رواية

التكوني اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين خصوصًا في العشر الاواخر ثم لم يزل يعتكف في العشر الاواخر ففي صحيحة الحلبي كان
في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله ص فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه وعشرا قضاء لما فاته ثم الكلام اما في شروطه او احكامه فهيهنا
فصلان **الفصل الاول** في شروطه وهي خمسة **الاول** النية بالاجماع كما في ساير العبادات وقد مر بسط الكلام فيها سابقا **الثاني**
الصوم بالاجماع المحقق والمحكي في الناصريات والانتصار والمع والمن وكره وغيرها وفي صحيحة محمد وموثقته وموثقة عبيد ورواية ابي العباس لا اعتكاف الا بصوم
وفي صحيحة الحلبي لا اعتكاف الا بصوم في المسجد الجامع واطلاق هذه الاخبار وغيرها يقتضي الاكتفاء بالصيام كيف اتفق بمعنى انه لا يشترط في صومه ان يكون
لاجل الاعتكاف فهو اجماعي ايض وفي المع ان عليه فتوى الاصحاب ويدل عليه ايضا النصوص المرغبة لايقاعه في شهر رمضان على ما مر في الصوم ومن انه لا يقع
في شهر رمضان صوم غيره ثم لازم ذلك الشرط عدم صحة الاعتكاف في زمان لا يصح الصوم فيه كالعيدين ولا ممن لا يصح صومه كالحائض والنفساء والمريض
المتضرر والمسافر وفي صحته من الصبي المميز وجهان الظ الصحة وكيف كان لا ينبغي الريب في صحته منه تمرينا اي صحته من حيث التمرين **الثالث** الزمان
وهو ثلثة ايام فصاعدا لا اقل منها بالاجماع المحقق والمصرح في المع وكره وغيرهما وهو الدليل عليه مع الاخبار ففي صحيحة ابي بصير لا يكون الاعتكاف
اقل من ثلثة ايام ومثله في رواية عمر بن يزيد وفي رواية داود بن سرحان الاعتكاف ثلثة ايام يعني السنة ان شاء الله تعالى الى غير ذلك ولا خلاف في
دخول ليلتي اليوم الثاني والثالث في الاعتكاف للاجماع المحقق وحكاه في المع والمن ايض ونفى عنه الخلاف في الك ويدل عليه الاخبار المتضمنة لوجوب
الكفارة لو جامع في الليل ولو جامع امرءة قبل مضي ثلثة ايام او تمامها كما ياتي ولا شك ان عدم الخروج قبل اتمام الثلثة ايام لا يكون الا مع ادخال
الليل ايض بل يقول ان المتبادر من قوله لا يكون الاعتكاف الا ثلثة ايام الثلثة المتتابعة ولا يحصل التتابع الا بادخال الليل ايض ظاهر في وطئ عدم
دخول الليلتين وان امكن ارجاعهما الى ما عليه الاصحاب مكلف كما فعله بعضهم فان تم والا فهو بالشذوذ ومخالفة ما ذكرنا من الادلة مردود وفي دخول
ليلتي اليوم الاول والرابع خلاف والحق العدم وفاقا للمشهور للاصل الخالي عن المعارض بالمرة خلافا للمحكي في الك عن الفاضل وجماعة وانكره بعض الاجلة
وقال ولم ار في كلام الفاضل صريحا في ذلك بل قال ولم ار من غير صاحب الك اشارة الى هذا الخلاف الا من المحقق الثاني في حاشية يع حيث جعل القول
المشهور الاصح والمنقول قولا في الليلة الرابعة ولا دليل على شئ من القولين وعلى ما ذكرنا ابتداء القدر الاقل من الاعتكاف طلوع الفجر من اليوم الاول
وانتهائه غروب الشمس من اليوم الثالث ولو ادخل شيئا من الطرفين كان اولى بل قد يجب من باب المقدمة فينوي الاعتكاف قبل الفجر ويقطعه بعد
الغروب ويجب كون الايام الثلثة تامة فلا يجزي يومان ونصف من سابعها ونصف من الرابع اي الملفق لعدم صدق اليوم الى الملفق ثم انه يتفرع
عليه انه لو شرع في الاعتكاف فيما لا يمكنه اتمام الثلثة كيومين قبل العيد بطل الاعتكاف **الرابع** المكان ولا بد ان يكون في المسجد اجماعا قطعيا
فتوى ونصا ويدل عليه الاخبار المتواترة كالمروي في المع عن جامع البزنطي باسناده الى الصادق ع لا اعتكاف الا بصوم وفي مسجد المصر الذي انت فيه
وصحيحة ابي ولاد الواردة في المرءة المعتكفة باذن زوجها التي ذهبت اليه زوجها فواقعها قال ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضي ثلثة ايام ولم يكن
اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر والحداء المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع قال ومن اعتكف
ثلثة ايام فهو في اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام يومين بعد الثلث فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثة ايام اخر
وابن سنان ليس على المعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة او غائط وموثقته وفيها ولا يخرج المعتكف من المسجد الا في حاجة وصحيحة داود
اني اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا افرض على نفسي فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك الى
غير ذلك مقتضى الاصل واطلاق هذه الاخبار وان كان جوازه في مطلق المسجد كما هو محتمل كلام العماني ولكن انعقد الاجماع وصرحت الاخبار
بالتقييد والتعيين نعم وقع الخلاف في المعين فعن المقنع والفقيه والشيخ والسيدين والديلمي والقاضي والحلي والحلبي وابن حمزة وعد وشاوبري والمن و
التنقيح وغيرهم بل الاكثر كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن الانتصار والغنية والسرائر والتبيان ومجمع البيان انه احد المساجد الخمسة مسجد الحرام
ومسجد الرسول ومسجد الكوفة والبصرة والمداين كالاول او احد الاربعة التي هي الرابع كالثاني او غير الخامس كالبواقي وضابطهم الاختصاص
بما صلى فيه النبي او احد الائمة الجمعة وعن المفيد والمع ويع ونع والشهيدين وجماعة من محققي متاخري المتاخرين ومحتمل العماني وظاهر الكافي انه
المسجد الاعظم او المسجد الجامع او مسجد الجماعة باختلافهم في التعبير ونسبه في المع الى اعيان فضلاء الاصحاب حجة الاولين الاجماعات المنقولة و
قاعدة توقيفية العبادة فيقتصر فيها على القدر المتيقن وصحيحة عمر بن يزيد لا اعتكاف الا في مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلوة جماعة ولا بأس
ان يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة وفي نسخة بعدها وقد روي في مسجد المداين بحمل امام العدل على امام الاصل
والرضوي وصوم الاعتكاف في المسجد الحرام ومسجد رسول الله ص ومسجد الكوفة ومسجد المداين ولا يجوز الاعتكاف في غير هؤلاء المساجد
الاربعة والعلة في ذلك انه لا يعتكف الا بمسجد جمع فيه امام الخبر ودليل الباقين الروايات المستفيضة كالصحيحة المتقدمة بتعميم الامام وصحيحة
داود لا ارى الاعتكاف الا في مسجد الحرام او مسجد رسول الله ص او مسجد جامع الحديث ونحوها موثقة الكناني ورواية علي بن عمران الرازي
المعتكف يعتكف في المسجد الجامع وصحيحة الحلبي لا يصلح الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة ورواية
يحيى بن العلاء الرازي لا يكون الاعتكاف الا في مسجد جماعة وموثقة ابن سنان لا يصلح العكوف في غيرها اي غير مكة الا ان يكون مسجد رسول

الله ص او في مسجد

الله ص او في مسجد من مساجد الجماعة ولا يخفى انه يرد على دليل الاولين منع حجية الاجماع المنقول وعدم اقتضاء توقيفية العبادة للاقتصار على
المتيقن بل يعمل فيها بالاصل مع حصول اليقين هنا بالاخبار المذكورة وعدم دلالة الصحيحة لانها في اكثر النسخ لا يعتكف موضع لا اعتكاف ولا
يكون صريحا في نفي الجواز لارادة نفي الاستحباب مضافا الى ان الامام مع ذكر الصلوة جماعة اما ظاهر في مطلق امام الجماعة او مجمل ولا يتوهم
انه مع الاجمال يخرج المطلقات عن الحجية في موضع الاجمال اذ هو انما هو في التخصيص بالمنفصل واما بالمتصل كما في هذه الصحيحة فلا فيبقى قوله مسجد
جماعة حجة فيما لم يعلم خروجه عنه وضعف الرضوي سلمنا الدلالة والحجية ولكنهما تعارضا مع الروايات الكثيرة وهي ارجح من جهة الموافقة لاطلاق
الكتاب العزيز وهي من المرجحات المنصوصة لا يقال هما اخصان مطلقا فيجب التخصيص بهما لانه يوجب خروج الاكثر وهو غير جائز مع ان بعض الاخبار
ذكر مسجد الجماعة بعد ذكر مسجد الرسول والكوفة والمسجد الحرام فيكون المراد من مسجد الجماعة غيرها البتة واما ترجيحهما بمخالفة العامة فانما يفيد
لو كان المخالفين لقول جميعهم او اكثرهم وهو غير ثابت واما تضعيف الروايات بالشذوذ لدفع فتوى مثل المفيد والمحقق واحتمال فتوى الكليني
والعماني وشهادة مثل المحقق بانه مذهب اعيان فضلاء الاصحاب الكاشف عن ذهاب جمع من الاعاظم اليه فدعوى الشذوذ فاسدة ثم لو قطع
النظر عن الترجيح فالمرجع ايض الى اصالة عدم اشتراط الزايد عما ثبت اشتراطه فاذن الترجيح للقول الثاني وعليه الفتوى بقي الكلام في بيان
المسجد الذي يعتكف فيه على هذا القول فهل هو المسجد الجامع كما في ثلثة اخبار من الاخبار المتقدمة وعبارة جمع من الاصحاب او الجماعة كما في اربعة
من الاخبار وكلام جمع اخر او المسجد الاعظم كما في كلام المفيد لا وجه للاخير لعدم وروده في رواية الا ان يفسر به المسجد الجامع كما فسره الشهيد الثاني
به في حاشية فع وصاحب ديوان الادب وهو الغالب في الامصار ايض اي يتحد الجامع والاعظم وح فيرجع الى الاول فبقي الكلام في تعيين احد
الاولين وبيان المراد منهما فنقول يمكن ان يكون المراد بهما واحدا وهو اما ما يصلي فيه الجماعة مط سواء كانت جمعة او جماعة عامة البلد من غير
تخصيص بقبيلة او محلة او جماعة مطلقا واحتمال ارادته من مسجد جماعة بل ظهوره منه ظاهر وفسر المسجد الجامع به ايض الشهيد الثاني في لك
او ما يصلي فيه صلوة الجمعة واحتمال ارادته من مسجد الجامع ظاهر بل فسره به السبزواري في المهذب والفيومي في مصباح المنير والنووي في التحرير والتهذيب
الثاني في ضه وفسر مسجد الجامع به نادر ايض او ما يجمع اهل البلد ولا يختص بمحلة او قبيلة بل لو صلى فيه عامة اهل البلد الجماعة فيه بمقتضى البناء لا بمحض
اتفاق مرة لا اكثر او يكون المراد بالجامع احد الاخيرين وبالجماعة الاول ولا يخفى ان ارادة ما يصلي فيه صلوة الجمعة منهما او احدهما ليست مستندة
الى قاعدة لفظية فالمتعين اما الاول او الاخير ومقتضى قواعدنا الاصولية الاول وطريق الاحتياط والاخذ بالمتيقن الثاني **الخامس** استدامة
اللبث في المسجد ما دام معتكفا فلو خرج عنه ولو قليلا لغير الاسباب المبيحة له بطل اعتكافه بالاجماع كما في المع وكره والمن وللاخبار المستفيضة كصحيحة ابي
ولاد المتقدمة والاربعة المتعقبة لها وفي صحيحة داود ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ثم يجلس حتى يرجع والمرءة مثل ذلك
ومثلها صحيحة الحلبي الى قوله حتى يرجع ثم قال ولا يخرج في شئ الا لجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع واعتكاف المرءة مثل ذلك الى غير ذلك واكثر
تلك الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة الحرمة الا ان الاجماع على الحرمة اي الشرطية مضافا الى ظهور بعضها فيها كما في قوله فماذا افرض على نفسي يعني
ارادتها من الجميع فليستند اليها في الابطال ايض اذ الحرمة الشرعية منفية فلا بد من الشرطية الراجعة الى الابطال بالارتكاب وفيه نظر لمنع انتفاء
الشرعية ولا بعد في حرمة شئ في فعل مستحب ما دام فيه والاولى في الابطال ايض الاستناد الى الاجماع والى المعنى الحقيقي للاعتكاف فانه الجلس واللبث
المضادان للخروج **فروع** أ مما ذكر من منافاة الخروج لمعنى الاعتكاف يظهر قوة القول بعدم جواز اخراج البعض ايض اذا كان منافيا اللبث الشرعي كان
يخرج مدر جليه الى المسجد او ادخل يديه فيه واما لو اخرج راسه فقط او رجليه كذلك فالظ عدم صدق الخروج ولو اينط الى الاجماع او الاخبار اتجه
القول بجواز اخراج البعض مع الاناطة الى معنى العكوف ايضا هذا القدر من الاخراج لا ينافي العكوف العرفي بل اللغوي ايض حيث ان العكوف في موضع
في ثلثة ايام مثلا يصدق لغة بخروج هذا القدر من البدن **ب** هل يتحقق الخروج بالصعود الى سطح المسجد من داخله ام لا فيه وجهان الاول
للدروس والثاني للمن والاحوط الاول لعدم معلومية صدق المسجد عليه ويمكن القول بالجواز لعدم صدق الخروج عن المسجد **ج** هل يبطل الخروج
مكرها ام لا ظاهر يع وعد وشانعم مط وظط والمع لا كذلك وعن لف وير وكره والشهيد الثاني التفصيل بطول الزمان وعدمه لعدم صدق
الخروج المنهي عنه وعدم الاجماع وعدمه منافاة الكون في الخارج يسيرا لهيئة الاعتكاف والاخير محل نظر لجواز صحة السلب مع مطلق الكون في
الخارج الا انه يمكن ان يق ان ذلك وان كان لغة الا انها لا ينافيها شرعا لتصريح الاخبار بعدم المنافاة لحاجة لا بد منها واي حاجة اشد من
دفع ضرر المكره وهو اخص بما اذا كان الاكراه بالتخويف ونحوه الا انه يتعدى الى المكره بالاضطرار ورفع الاختيار بالاولوية او الاجماع المركب **د**
هل الخروج سهوا او نسيانا مبطل ام لا اطلق الشيخ والفاضلان والشهيد الاول وقيل بالفرق بين طول الزمان وعدمه دليل الاول نفي الاثم ولزوم
العسر لولاه ودليل الثاني الخروج عن المسمى مع الطول لا بدونه والكل منظور فيه لعدم الملازمة بين انتفاء الاثم والصحة وعدم لزوم العسر اذ
لا وجوب في الاعتكاف غايته البطلان ولو صح للزم مثله في بطلان الصلوة بالسهو في الاركان ومنع بقاء المسمى بدون طول الزمان فالبطلان
مط اقوى **ه** يجوز الخروج لضرورة وحاجة من نفسه لا بد منها ولا يمكن فعلها في المسجد اجماعا فتوى ونصا كما مر ولطاعة من الله ولو كان قضاء
حاجة الاخ المؤمن للتصريح ببعض الطاعات في الاخبار المتقدمة ودلالته على البواقي بالفحوى او الاجماع المركب والتعليل المذكور في رواية

ميمون بن مهران كنت جالسا عند الحسن بن علي ع فاتاه رجل فقال له يا بن رسول الله ص ان فلانا له علي مال ويريد ان يحبسني فقال والله
ما عندي مال فاقضي عنك قال فكلمه قال فلبس ع نعله فقلت له يا بن رسول الله انسيت اعتكافك فقال له لم انس ولكن سمعت ابي ع يحدث
عن جدي رسول الله ص انه قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكانما عبد الله تسعة الاف سنة صائما نهاره قائما ليله ومنها يظهر الدليل على استثناء
حاجة الغير ايضا ومنها او من الطاعة تشييع الاخ ونحوه ولو كان لمكان الحاجة طريقا اقرب من الاخر فالواجب سلوك الاقرب وكذا يسلك مسلك الاقرب
على قدر الضرورة لان الضرورة يقدر بقدرها ولعدم كون الزايد حاجة وضرورة وهو حسن الا انه لا يلزم ذلك الا مع ايجابه الخروج عن الاعتكاف
بالحاجة عرفا فلا يجب سلوك الطريق الذي اقرب بذراع وذراعين ونحوهما مما لا يخرج به عما ذكر عرفا ان الخارج حيث يجوز لا يجوز له الجلوس تحت
الظل بلا ضرورة فيه اجماعا له ولصحيحة داود المتقدمة فيهما عما افرض على نفسي واما الجلوس المطلق فلا دليل على حرمته والروايتان المتضمنتان
له قاصرتان عن افادة الحرمة ولذا خص جماعة الحرمة بالمقيد منهم الشيخ في ط والمفيد والديلمي وابن زهره ولف وضه ويق وغيرها للاصل خلافا
لجماعة منهم الشيخ في اكثر كتبه والسيد والحلبي ونع وضع والفاضل في بعض كتبه ولا مستند لهم الا حكاية الاجماع عن الانتصار وهي غير صالحة للاستناد
ح لا يجوز للخارج حيث يجوز في غير مكة الصلوة في غير مسجد اعتكافه بلا خلاف فيه كما قيل للصحيح المنصور وابن سنان الا مع الضرورة كضيق
الوقت فيصليها حيث امكن والا الصلوة الجمعة مع وجوبها اذا خرج لضرورة حيث شاء بلا خلاف كما نص به في الصحيحين **الفصل**
الثاني في جملة من احكامه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا يجب الاعتكاف بالاصل اجماعا واصلا وهو قد يجب بالنذر وشبهه
وبالنيابة حيث تجب ويشترط في النذر واخويه اما كونه مطلقا فيحمل على الثلثة لكونها اقل المسمى او تقييده بثلثة فصاعدا او بما لا ينافي الثلثة
كنذر يوم او يومين من غير تعرض للزيادة ولو قيد الاقل من الثلثة بلا ازيد بطل الاعتكاف من حيث هو اعتكاف والواجب منه ان كان وقته
معينا فيجب الاتيان به فيه ويجب بالشروع بل يجب الشروع فيه في الوقت والامكان كالمندوب على الاقوى للاصل وقد اختلفوا في المندوب
على اقوال احدها عدم وجوبه اصلا بل يجوز له الابطال متى شاء نقل عن السيد والحلي والمع ولف والمن وكره ويرو وثانيها الوجوب بمضي
يومين فلا يجب قبله ويجب الثالث بعد اليومين حكي عن الاسكافي و نهاية الشيخ والقاضي ويع ونسب الى اكثر القدماء والمتاخرين واستفاضت
حكاية الشهرة عليه دليل الاول الاصل وبعض الامور الاعتبارية وحجة الثاني النهي عن ابطال العمل واطلاق صحيحة ابي ولاد المتقدمة وساير ما اوجب
الكفارة على المجامع في الاعتكاف باطلاقه واطلاق رواياتي الحلبي وابي بصير الموجبة لقضاء ما بقي على الحايض والمريض ودليل الثالث صحيحة الحذاء
المتقدمة وصحيحة محمد اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يخرج ويفسخ الاعتكاف حتى
يمضي ثلثة ايام **اقول** دليل الاول مردود بوجوب الخروج عن الاصل مع المخرج كما في المقام فان الصحيحة مخرجة عنه وضعف سندها على بعض الطرق لا يضر
مع الصحة على بعض اخر مع انه على الاخر ايضا موثقة ومع قطع النظر عنه ايضا بالشهرة المحكية منجبرة وتضعيف د لا لتها العدم ظهور ليس له في الحرمة كما في
خبره مردود بظهورها في نفي الحلية سيما في مقابلة قوله فله ان يخرج المثبت لمجرد الحلية بملاحظة التفصيل القاطع للشركة ودليل الثاني مدفوع بمنع
حرمة ابطال العمل كما بينا في موضعه ومنع دلالة لزوم الكفارة بالجماع في الاعتكاف على وجوب الاتمام اذ لا امتناع في وجوب الكفارة بهتك الاعتكاف
المستحب واستبعاد ذلك وتخصيصه بترك الواجب كما في يق لا وجه له ومنع دلالة اخبار القضاء على الوجوب انما ورد فيها بالجملة الخبرية مع انه على
فرض تسليم دلالة الجميع يكون غاية الاطلاق اللازم تقييده بالصحيحة المفيدة ومنه يظهر قوة القول الثالث فهو الاقرب ثم ان هذا الحكم هل
الى كل ثالث فله الفسخ في اليوم الرابع دون ما اذا اتم الخامس او يختص بالثلثة الاولى حكي عن الشيخ والاسكافي والحلبي الاول لصحيح ابي ولاد المتقدمة
وعن السيد عميد الدين الثاني وهو الاظهر للاصل وعدم صراحة الصحيحة في الوجوب ودعوى عدم القول بالفرق كما يشعر به كلام صاحب التنقيح
ممنوع بل الفرق موجود من الطرفين لوجود القول بالوجوب في الاولى دون غيرها كما مر ووجود القول باختصاص الوجوب باليومين في غير
الاولى وفيها بحب الشروع كما حكي عن الشيخ والحلبي والغن ثم القول بالتعدي فهل يتعدى الى كل ثلثة او يختص بالثانية صرح الشهيد بالاول واحتج
له في لك بعدم القول بالفرق ورده بالمنع وقال بعض شراح ضه ولم ار من قبل المص تعميم الوجوب لكل ثالث بل انما يفرض والده في السادس وظاهر هذا
القايل الثاني وهو الاظهر لاختصاص الرواية بل قيل بالاختصاص بالمندوب واما المنذور فليس كذلك فلو نذر خمسة لا يجب السادس لان ظاهر الصحيح
المندوب فيه نظر **الثانية** يستحب للمعتكف ان يشترط في ابتدائه الرجوع فيه بالاجماع والمستفيضة كصحيحتي ابي ولاد ومحمد المتقدمتين وصحيحة ابي بصير
وفيها وينبغي للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط الذي يحرم ورواية عمر بن يزيد واشترط على ربك في اعتكافك كما يشترط عند احرامك ان ذلك
في اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله وفي اختصاص الشرط بعارض يعد عذرا مسوغا للخروج او بعارض مطلقا او الخروج متى
شاء اقوال دليل الاول التشبيه باشتراط المحرم في الصحيح والرواية واخر رواية عمر بن يزيد وحجة الثاني صحيحة ابي ولاد لظهور ان حضور الزوج ليس من
الاعذار المسوغة للخروج نعم هو من جملة العوارض وحجة الثالث هذه الصحيحة لعدم ظهور كون مثل ذلك عارضا واطلاق صحيحة محمد بل ظهورها في
عدم العارض لان في جواز الرجوع بعد اليومين وعدمه بالاشتراط وعدمه انما يظهر من عدم الضرورة ولا ينافيهما التشبيه في المحرم لجواز كون
التشبيه في اصل الاشتراط لا كيفيته بل ثبت ذلك بتجويز الخروج مع الشرط بحضور الزوج **اقول** اما التفرقة فيظهر وجهها مع تعميم العارض ايضا

فلا يظهر

كتاب الصوم

فلا يظهر من الصحيحة الثانية الاطلاق بل وكذا الاولى لان الحكم فيهما في واقعة خاصة متضمنة لنوع عارض غاية الامر اجمال الثانية بحسب مطلق
العارض والاقتراح ولازمه الاقتصار على موضع اليقين وهو الشرط العارض لان تقييد اليومين فيها يكون بالمجمل المتصل وحكمه ذلك ومن ذلك
يظهر ضعف التمسك بالاصل في التعميم بالنسبة الى مطلق العارض والاقتراح فلذا الاقوى هو الثاني ولا يرد التشبيه لشرط المحرم لما مر ولا ذيل
رواية عمر بن يزيد لعدم دلالته على الحصر بل غايته جواز اشتراط ذلك ثم الظ عدم الفرق في جواز الاشتراط بين الواجب وغيره للاطلاق والاصل
لكن محله في الاول وقت النذر واخويه لا وقت الشروع بخلاف المندوب فانه عنده كما هو ظاهر الاخبار وانما خص المنذور بوقت النذر لان خلو
النذر عن هذا الشرط يقتضي لزومه وعدم سقوطه فلا يؤثر الشرط الطاري سيما مع تعين زمانه واما جواز هذا الشرط عند النذر فمع كونه اجماعيا
على الظ كما يفهم من التنقيح ايض فللاصل مع ثبوت مشروعيته في الاعتكاف قبل النذر هذا وفايدة هذا الشرط جواز الرجوع عند العارض و
ان مضى اليومان بل دخل الثالث ولا يجب القضاء في المندوب ولا في الواجب المعين للاصل واما الواجب المطلق فمختار المع وس ولك وغيرهم وجوب
فعله ثانيا وله وجه **الثالثة** يحرم على المعتكف امور منها الجماع اجماعا له وللاية والاخبار والظاهر الاجماع على فساده التنقيح ويع وصرح
به ايض وفي الغن والمن وعن الاجماع عليه ويدل عليه ايض لو كان في النهار انه يفسد الصوم المشروط في الاعتكاف ويؤيده ايض الاخبار
الموجبة للكفارة به وان المجامع فيه بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان واما الاستدلال بذلك على الفساد فمحل تامل لجواز ترتب الكفارة
على مجرد الحرمة وكونه بمنزلة المفطر في وجوب الكفارة والحق بالجماع الاستمناء باي نحو كان وفي فساد الاجماع عليه ولا باس به ان اريد من حيث
التحريم سيما مع تحريمه بنفسه ان لم يكن مع حلاله وان اريد من حيث الافساد والكفارة فمشكل بل الاجود العدم ومنها الاستمتاع بالنساء لمسا
وتقبيلا وغيرهما بلا خلاف يعرف بل عن ظ التبيان ومجمع البيان وفقه القران وك الاتفاق عليه ويدل عليه الاية للنهي فيها عن المباشرة
الشاملة لجميع ذلك وظاهر الاصحاب اتفاقهم على اختصاص حرمة الامرين بما اذا كانا بشهوة ولا حرمة في الحالتين عنها والحق تعميم بها النظر
بالشهوة ولا وجه له وفي فساد الاعتكاف بهما وعدمه قولان الاول عن ف والمع والمن وكره ويروس وابن شهراشوب في متشابه القران
للنهي الموجب للفساد وانجبر بما فيه والثاني للوسيلة ولف وظاهر يع وفع وعد وشا والتلخيص والتبصرة للاصل السالم عن المعارض و
هو الاقوى ومنها البيع والشراء فالمشهور تحريمه بل في يق انه لا خلاف فيه وفي ك وعن الانتصار وف وخبره الاجماع عليه لصحيحة الحذاء المتقدمة
وفي د لالتها على الحرمة نظر وحكي عن ط والسرائر واللمعة وضه العدم وفي النسبة نظر بل صريح الاول عدم الجواز نعم عبر الثاني بالاولى ولكن ظاهر
الفساد به وهو يبتني عن التحريم ايض والاخيران لم يذكره فان ثبت الاجماع فهو والا فالكراهة اظهر واظهر منها عدم الفساد به ولا الكفارة
منها الطيب وشم الرياحين والكلام فيه كما في سابقه الا ان عدم ثبوت الاجماع فيه اظهر لعدم نقل اجماع عليه الا من ف ومخالفة المبسوط
ومنها المماراة وهي المجادلة على امر دنيوي او ديني لاظهار الغلبة وهي في نفسها محرمة واما من حيث الاعتكاف فالكلام فيها كسابقها
ومنها الاشتغال بالامور الدنيوية الغير الضرورية والصنايع ظ المن المنع منها الفحوى ما يمنع عن البيع والشراء ولمنافاتها لماهية الاعتكاف
لانه اللبث للعبادة ويضعف الاول بعدم معلومية العلة والثاني بمنع جزئية العبادة لو سلمت لم يسلم الزايد عن الاقتضاء عليه ولذا
يجوز له الاكل والنوم والسكوت اجماعا نعم الاولى تركها وترك النظر في معايشه والخوض في المباح زيادة على قدر الضرورة ويجوز مع
البيع والشراء الممنوع عنهما ولكن يجب الاقتصار على ما يندفع به حتى لو تمكن من التوكيل فعلا لاندفاع الحاجة معه ومنها فعل القبايح والاشتغال
بالمعاصي والسيئات ولا شك في حرمته بنفسه واما من جهة الاعتكاف فلا دليل عليه وافسد الحلي به الاعتكاف لما ذكر بجوابه ومنها كل ما يحرم
على المحرم حرمه الشيخ في الجمل ورد بما يحكى عن القاضي وابن حمزة ولا دليل عليه اصلا والاصل ينفيه وما في التنقيح من جعله في ط رواية لا يفيد
لعدم علمه بها فلا يكون حجة وعدم معلوميته منها حتى ينظر في دلالتها **الرابعة** يفسده كل ما افسد الصوم اذا وقع على وجه يفسد
الصوم من حيث فوات الصوم الذي هو شرط فيه اجماعا **الخامسة** كلما يحرم على المعتكف من حيث انه معتكف فانه يحرم ليلا ونهارا لدخول
الليالي في الاعتكاف واما ما وجب الامساك عنه باعتبار الصوم فانما يمسك عنه في النهار لانه زمان الصوم **السادسة** هل يختص ما
يحرم بالاعتكاف بالواجب ام يتناول المندوب ايض قيل اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي الثاني **اقول** ان كان المحرم مفسدا للاعتكاف
فيتعين الحكم بعدم حرمته في المندوب لعدم حرمة افساده وما كان غير مفسد فما كان فيه اطلاق على التحريم كالنساء والبيع والشراء والطيب بناء على دلالة
الصحيحة فيحرم مع قصد بقاء الاعتكاف للاطلاق وما لم يكن فيه اطلاق بل كان للاجماع كالبيع والشراء على عدم تمامية دلالة الصحيحة فيختص بالواجب
لعدم ثبوت الاجماع في غيره **السابعة** لا يصح اعتكاف العبد بدون اذن مولاه والزوجة بدون اذن زوجها المنافاته لحق الواجب عليهما واما
الولد بدون اذن والديه فانما يصح حيث يكون مع الصوم الواجب اما مع المندوب فلا يصح من حيث اشتراط الصوم بالاذن كما مر **الثامنة** يجب
الكفارة بالجماع للاعتكاف من حيث هو ليلا كان او نهارا بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن الانتصار والغن وفي كره والمن وغيرها للاجماع
والمستفيضة كصحيحتي ابي ولاد السابقة وزراره عن المعتكف يجامع اهله قال اذا فعل فعليه ما على المظاهر وموثقة سماعة عن معتكف واقع
اهله قال هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان والاخرى قبل الاولى الا انه زاد فيها متعمدا عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين

مسكينا وهل الواجب عليه كفارة الظهار كما في الصحيحين او الافطار كما في الموثقين الاول محكي عن المقنع واختاره جماعة من المتاخرين والثاني هو المشهور
كما صرح به جماعة وعن الغنية والمنتهى وكره الاجماع عليه والحق هو الاول للصحيحين الصريحين واحتمال ارادة التشريك مع المظاهر في اصل الكفارة او
المقدار بعيد غايته ويجاب عن الموثقين بعدم الدلالة الاولى فواضح لاحتمال كونه بمنزلته في التاثيم او مطلق التكفير او القدر وعموم المنزلة لم يثبت عندي
ولو ثبت فالتخصيص لازم بالصحيحين واما الثانية فلعدم صراحة دلالتها على الوجوب اولا واحتمال الارادة ببيان اقسام الاشخاص من لفظ او ثانيا فيكون للتقسيم
دون التخيير ايضا لانه لو جاز فنسبة الاصل اليهما على السواء ولو كان الجماع في نهار رمضان لزمته كفارتان احدهما للصوم والاخرى للاعتكاف بالاجماع
كما عن الانتصار والغنية والمنتهى ايضا ولرواية عبد الاعلى عن رجل وطي امرأته وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه الكفارة قلت فان وطئها نهارا قال
عليه كفارتان ولعموما وجوبها بالجماع في كل من نهار رمضان والاعتكاف وعدم فائدة اصالة التداخل لاختلاف الكفارتين مع ان الاصل بالرواية
المذكورة زايل وكذا يجب كفارتان لو وقع في ايام صوم النذر المعين او قضاء رمضان بعد الزوال او كان الاعتكاف واجبا بمثل النذر احدهما للاعتكاف
والاخرى للسبب الاخر والدليل عموما كفارة كل من الامرين لا الرواية لظهورها في نهار رمضان وعلى هذا فيمكن التداخل فيما امكن على القول باصالته كما
هو المختار والظاهر اختصاص التعدد بما ذكر وعن السيد والحلي والشيخ في غير المبسوط والصدوق والاسكافي والقاضي وابني زهرة وحمزة اطلاق التعدد في
النهار بل عن ف والغنية الاجماع عليه لاطلاق الرواية وضعفه ظاهر لظهورها في نهار رمضان وقيل لان في النهار صوما واعتكافا وفيه ان مطلق الصوم لا
يترتب على افساده كفارة ويظهر من المقنع والاسكافي ان بذلك رواية وهي ايضا غير مفيدة بعد معلومية متن الرواية واحتمال ارادتها الرواية السابقة
وهل يختص وجوب كفارة الاعتكاف مع الجماع بما اذا وجب معينا بنذر او مضي اليومين او مطلق ظاهر الروايات الاطلاق بل عموما الثاني ولا استبعاد فيه
ويختص كفارة الاعتكاف بالجماع فلا كفارة لاجله في ارتكاب غيره من مفطرات الصوم او مفسدات الاعتكاف ومحرماته للاصل السالم عن المعارض جدا
التاسعة اذا حاضت المرأة في اثناء الاعتكاف خرجت من المسجد الى بيتها وهكذا المريض حتى اذا طهرت وبرء فالواجب الرجوع لقضائه اتماما كما
لجماعة او مع وجوب الاعتكاف كاخرين والاحوط الاول وان كان اصل القضاء احتياطا ايضا لقصور الاخبار المتضمنة له لافادة الوجوب ولكنه مما
ذكره الاصحاب والمقضي جميع زمان الاعتكاف ان لم يمض ثلثة ايام والا فالمتروك خاصة خصنا الله سبحانه بانظار رحمته وتجاوز عن سيئاتنا بعميم مغفرته

تم كتاب الصوم والاعتكاف من مستند الشيعة في احكام الشريعة في ضحوة يوم الثلثاء رابع عشر شهر رجب المرجب سنة ١٢٣٩
على هاجرها الف سلام وتحية

واما التمسك باصالة عدم الترتيب فمردود بالقاعدة التخيير

كتاب الحج

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الحج

ويتبعه العمرة او يدخل فيه وفيه مقاصد **المقصد الاول** في انواعه واقسامه بحسب الحكم وشرايط كل منهما وما يتعلق به من هذه
الجهة وينقسم كل من الحج والعمرة من هذه الجهة الى قسمين واجب وندب فههنا ابواب ثلثة **الباب الاول** في الواجب من الحج وهو على قسمين الواجب
باصل الشرع والواجب بالعارض ففيهما مطلبان **المطلب الاول** في الواجب باصل الشرع وهو الذي يسمى بحجة الاسلام وهو واجب على كل من اجتمع
فيه الشرائط الاتية من الرجال والنساء والخناثي بالكتاب والسنة واجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والكلام اما في احكامه من جهة الوجوب او
شرايطه من هذه الجهة ففيه فصلان **الفصل الاول** في احكامه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الواجب على كل مستجمع للشرائط في تمام
العمر مرة واحدة بلا خلاف فيه بين المسلمين كما في التهذيبين بل باجماعهم كما في المع والمنتهى وح المفاتيح وغيرها ونسبه كره الى عامة اهل العلم للاصل و
الاجماع وقيل بالنصوص المستفيضة من طرق الخاصة والعامة خلافا للمحكي عن الصدوق في العلل فاوجبه في المستجمع للشرائط في كل عام للمستفيضة المتضمنة
للصحيح وغيره لكنها غير ناهضة لاثبات الحكم لمخالفتها الاجماع فهي اما مطروحة او على الاستحباب محمولة او على ارادة كل عام على البدلية او على الوجوب كفاية
بمعنى انه يجب ان لا يخلو بيت الله من طائف ابدا كما يستفاد من الاخبار المستفيضة ايضا **الثانية** وجوبه فوري بمعنى انه يجب المبادرة اليه في اول
عام الاستطاعة والتمكن بلا خلاف فيه بل بلا خلاف بيننا كما عن السرائر بل بالاجماع كما في المنتهى وكره وكنز والمفاتيح وعن الناصريات وف وضه وشرح الجمل
للقاضي وفي عد للمحقق الثاني وغيرها بل بالاجماع المحقق له وللاخبار المستفيضة كصحيحي الحلبي والمحاربي وغيرهما من الروايات الكثيرة ثم لو عصى و
اخر عن اول العام يجب عليه فيما يليه كذلك وهكذا بالاجماع ولو توقف ادراك الحج على مقدمات من سفر وغيره وجب الفور بها على وجه يدرك الحج كذلك لوجوب
مقدمة الواجب ولو تعددت الرفقة في العام الواحد فان لم يتمكن من المسير مع بعضها تعين الباقي قطعا وان احتمل المسير مع كل واحد منها يجوز التاخير
الى الاخير وفاقا للمدارك لانتفاء الدليل على فورية المسير بهذا المعنى وقيل يجب المسير مع اولها فان اخر عنها وادركه مع الثانية والا كان كمؤخره عمدا
اختاره في ضه وقال في س بجواز التاخير مع الوثوق بالسفر مع غيرها ولا دليل لهما تاما بل الاول بالنسبة الى ثبوت الاستقرار الموجب للقضاء لعموم ما دل
على وجوبه السليم عن المعارض واما بالنسبة الى الاثم والعصيان فلا **الفصل الثاني** في شرائط حجة الاسلام وهي امور **الشرط الاول والثاني**
البلوغ والعقل فلا يجب على الصبي والمجنون اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا للاصل وحديث رفع القلم مضافا في الصبي الى مفهوم رواية شهاب وموثقة
اسحق عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام اذا احتلم وكذا الجارية عليها الحج اذا طمثت ويصح من الصبي المميز وغير المميز بلا خلاف في الاول كما
عن كره والمنتهى بل بالاجماع كما صرح به بعضهم وحكي عن ف قيل بلا خلاف في الثاني ايضا ويدل عليه في الاول عموما مرغبات الحج وافعاله فانها شاملة
للصبي ايضا على ما مر في الصوم وفيهما الاخبار العديدة كرواية محمد بن الفضيل عن الصبي متى يحرم به قال اذا اثغر **اقول** يعني اذا اسقط سنه ورواية

المحقق ع

يعرف كما في خبره ع

الحكم الصبي اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يكبر والعبد اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق وصحيحة ابن سنان فقامت اليه امرأة ومعها صبي لها
فقالت يا رسول الله ص ايحج عن مثل هذا قال نعم ولك اجره وصحيحة زرارة اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي ويفرض الحج فان لم يحسن ان
يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون قال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب
وان قتل صيدا فعلى ابيه **اقول** يفرض الحج اي يوجبه على نفسه بعقد الاحرام والتلبية او الاشعار او التقليد فان الصبي في تلك الاخبار اعم من المميز
وغيره بل في الاخيرة تصريح بكل منهما ولا ينافيه قوله تحرم به في الاخيرة لانه اعم من الامر بمباشرته او جعله مباشرا بقرينة قوله في الثانية والعبد اذا حج
وكذا قوله في الاخيرة حج بابنه ثم قوله يامره الخ ثم كيفية حج الاول ان يباشر بنفسه ما يباشره الحاج من المناسك وحج الثاني ان يباشر به اي يجعل
مباشرا لما يمكن جعله كذلك من الافعال ويؤتى عنه ما لم يمكن من الثياب والاقوال ويدل على الاول العمومات المشار اليها وقوله في صحيحة زرارة يامره
ان يلبي ويفرض الحج بضميمة الاجماع المركب في تتمة المناسك وعلى الثاني قوله في الصحيحة فان لم يحسن الخ وصحيحة معوية بن عمار قدموا من كان معكم من
الصبيان الى الجحفة او الى بطن مر ثم يصنع بهم ما يصنع بالمحرم يطاف بهم ويسعى بهم ويرمى عنهم ومن لم يجد منهم هديا فليصم عنه وليه والحلبي وفيها بعد
السؤال عن مولود صبي اذا كان يوم التروية فجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم ثم احرموا عنه ثم قفوا به في الموقف فاذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا راسه
ثم زوروا به البيت ثم مروا الخادم ان يطوف به بالبيت وبين الصفا والمروة ولا يتوهم شمول هذه الكيفية للمميز ايضا لا لظهورها في غيرهم مع انه على فرض العموم
يجب التقييد بما في صحيحة زرارة المتقدمة **فروع ا** هل يشترط في صحة حج المميز اذن الولي فيه وجهان اوجههما لا للاصل والعمومات وقيل نعم بل نسب الى الاكثر
لان الحج عبادة متلقاة من الشرع مخالفة للاصل فيجب الاقتصار فيها على المتيقن وهو الصبي الماذون ولان الصحة هنا بمعنى ترتب الكفارات عليه او على
الولي والهدي او بدله ولم يجز له التصرف في شيء من ذلك في المال الا باذن الولي ولقوله في الصحيحة يامره الخ ويضعف الاول بحصول التوقيف والتعيين
من العمومات والثاني بمنع كون الصحة هنا بالمعنى المذكور بل هي بمعنى الافعال من الشارع ولزوم الكفارات اثر ارتكاب امر اخر وليس اثرا للاحرام
اصلا اسلمنا انه اثره ولا يجوز له التصرف في المال فغايته انه يبقى في ذمته او يكون بالنسبة الى الكفارات والهدي بمنزلة الفاقد لها فيصنع ما يصنعه
والثالث بعدم الدلالة للتقييد بقوله اذا اراد الرجل **ب** ظاهرهم ان المباشر للحج بغير المميز الولي او من يامره ويستنيبه ثم اختلفوا في تعينه
والاخبار غير دالة على التخصيص لان قوله من كان معكم من الصبيان اعم ممن كان مع وليه او غيره وكذا الاختصاص في الامر بقوله قدموا وجردوه و
لبوا عنه وغير ذلك فان ثبت الاجماع فيه فهو والا فالظاهر جوازه لكل من يتكفل طفلا غاية الامر انه لا يتعلق امر مالي بالطفل بل يكون على المباشر
ج قيل ما وقفت عليها في المسئلة من الروايات مختص بالصبي ولا ريب ان الصبية في معناه **اقول** لا احد ظا انه بدليل كونها في معناه وربما
يستدل للصبية برواية شهاب وموثقة اسحق المتقدمتين وفيه انهما نظر لانها انما هي اذا انضمت الصبية وليس فيها ذلك بل ليس فيها حج
الصبي ايضا لجواز ان يكون السؤال عن وجوب الحج فاجاب بانه بعد الاحتلام والطمث لا ان يكون السؤال عن الحج الواقع حتى يمكن التمسك فيه
بالتقرير وقد يستدل ايضا بموثقة يعقوب ان معي صبية صغارا وانا اخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون قال ائت بهم العرج فليحرموا منها
الحديث ولا يخفى ان الثابت من هذه الرواية بل الاولين هو حج الصبية وهو يثبت من العمومات ايضا لا الحج بها كما الحق الاصحاب بالصبي المجنون و
استدل له بانه ليس احفظ حالا من الصبي ورد بانه قياس وهو كذلك الا انه لما كان المقام مقام المسامحة يكفي في حكمه فتوى كثير من الاصحاب به **هـ**
لا يجزي هذا الحج بقسميه عن حجة الاسلام لو استجمع الصغير والمجنون الشرائط بعد الكمال بلا خلاف يعرف كما عن المنتهى بل بالاجماع كما في ح عد لبعض
الاجلة ونح وشرحه بل بالاجماع المحقق له وللمستفيضة كروايتي شهاب والحكم وموثقة اسحق المتقدمة ورواية مسمع وهل يجزي لو ادرك
احد الموقفين كاملا ام لا الاول للشيخ في ط وف والوسيلة وشا بل اكثر الاصحاب كما صرح به جماعة بل اجماعي كما عن ف وكره وظاهر لك وتردد
فيه في يع والمنتهى ويربل نفاه جمع من متاخري المتاخرين دليل الاولين الروايات المثبتة هذا الحكم في العبد وكونه زمانا يصح فيه انشاء الحج فكان
مجزيا بان يجدد نية الوجوب ويرد الاول بانه قياس والثاني بانه ان اريد انه زمان يصح فيه الانشاء في بعض الصور المنصوصة فلا يفيد وان اريد
مط فلا نم ولو استدل له بقوله ع في غير واحد من الاخبار من ادرك المشعر فقد ادرك الحج لكان قريبا وان كان في شموله للمورد نظر سيما في حج التمتع
حيث ان العمرة الواجبة وقعت في زمان عدم التكليف ولم يثبت ادراك العمرة بذلك ولا شك ان الاحوط بل الاظهر الاعادة بعد الاستطاعة
ثم على القول بالاجزاء ففي اشتراط استطاعته من البلد او الميقات او حين التكليف اقوال اظهرها الاخير كما يظهر مما نذكره في المملوك ونفقته
الزائدة على ما يلزمه في الحضر ان لم يسافر به او عدم ثبوت جواز التصرف في القدر الزائد في مال الطفل **الشرط الثالث** الحرية فلا يجب على
المملوك اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنصوص المستفيضة واطلاقها كاطلاق الفتاوى بل صريح بعضها يشمل ما لو اذن له المولى ايضا نعم
يصح منه الحج اذا اذن له المولى للاجماع والنصوص ولا يجزيه عن حجة الاسلام لو استجمع الشرائط بعد العتق واما بعض الروايات الظاهرة
في الاجزاء فماولة او مختصة بما هو اخص منه او مطروحة للمعارضة مع الاكثر والمخالفة للاجماع الا ان يدرك احد الموقفين معتقا فيجزيه
عنها اجماعا ونصا ففي صحيحة ابن عمار مملوك اعتق يوم عرفة قال اذا ادرك احد الموقفين فقد ادرك الحج وشهاب في رجل اعتق عشية عرفة عبدا
ايجزي عن حجة الاسلام قال نعم وهل يشترط في اجزائه عنها استطاعته حين العتق ام لا الظاهر نعم ان اريد الاستطاعة البدنية بل المالية

موافقه ع

بقدر ما يحتاج اليه من الزاد والراحلة من الموقف الى اتمام الحج لاطلاق الاية والنصوص فلو لم يكن كذلك واتم الحج بجهد ومشقة لم يجز عن حجة الاسلام الا ان اريد الازيد من ذلك للاصل السالم عن المعارض وقيل لا يشترط اصلا لاطلاق النص وفيه نظر لان الاطلاق لا عموم فيه فينصرف الى الغالب من حصول الاستطاعة البدنية المعتبرة في المورد فلا يشملها ولو لم يكن هناك استطاعة ولو سلم الاطلاق فيعارض ما دل على اشتراط الاستطاعة من الكتاب والسنة بالعموم من وجه والاخير ارجح لموافقة الكتاب مضافا الى الاكثرية والاصحية والاشهرية بل يظهر من بعض الاجلة الاجماع على اشتراط الاستطاعة **فرع** لو جنى العبد الماذون في احرامه خالف رقبته بما يلزمه به الدم كان على سيده وفاقا للصحيح المع وظاهره وفتواه في الصحيح حريز كلما اصاب العبد وهو محرم في احرامه فهو على السيد اذا اذن له في الاحرام ولا يعارضه صحيح ابن ابي نجران عن عبد اصاب صيدا وهو محرم هل على مولاه شيء من الفداء فقال لا شيء على مولاه لان الاولى اخص مطلقا من الثانية بتقييدها بالاذن في الاحرام والقول بان الثانية ايضا متضمنة له لان قول السائل وهو محرم بقرينة تقريره عليه في الجواب يدل على تحقق الصحة المشروطة بالاذن مردود بمنع حجية مثل ذلك التقرير اولا وتحقق الصحة بالاذن بالعموم بان يقول له اصل ما تشاء الذي هو ايضا اعم مطلقا من الاذن في الاحرام ثانيا **الشرط الرابع** الاستطاعة بالاجماع والكتاب والسنة المتواترة وهي يكون بالاستطاعة في اربعة امور الاستطاعة المالية والسربية والبدنية والزمانية وتفصيلها يقع في اربع مقامات **المقام الاول** في الاستطاعة المالية وهي يحصل بالتمكن من الزاد والراحلة اما الزاد فالمراد منه ضروري الماكل والشرب مدة ذهابه الى المقصد وعوده الى بلده ودخوله في مفهوم الاستطاعة لغة وعرفا واضح والاخبار به ناصة كما ياتي وادخل بعضهم في الزاد الملبس فيما يكن بدنه ويستر ويقي نفسه من الحر والبرد من خباء ونحوه **اقول** اما الملبس فان اراد به ما يحتاج اليه في السفر زائدا عما يحتاج اليه في وطنه مما يقيه من برد ونحوه فلا شك في دخوله في الاستطاعة مع الحاجة سواء سميناه شمولا للزاد لهام لا ويدل على اشتراطه نفي العسر والحرج ايضا وان اراد به مطلق الملبس الضروري ولو في الحضر فان اراد انه يشترط ان يكون له بعد استثناء الملبس ما يكفي لزاده فهو صحيح كما ياتي ولكن لا يحسن ادخاله في الزاد وان اراد مطلق الملبس السفري فيجه كتوجيه الماكل الضروري فانه قد يتمكن في الحضر من لبس باكتساب ونحوه ويمنعه السفر الى الحج عن تحصيله فيبقى في اثناء الطريق عريانا او يكتفي في الحضر بالاستعراء والتكفف من الناس ونحوهما فيشترط وجوب الحج بعدم احتياجه في ضروري طلبه الى مثل ذلك واما ما يكن به فاشتراط التمكن منه انما يتم مع الحاجة اليه لا مطلقا كما اذا كان من وطنه الى مكة خمسة منازل مثلا وكان الهواء بحيث لا يحتاج الى الكن او كان الشخص ممن لا يضره الشمس ولا يشق عليه ايام انتفاء الكن نعم يشترط وجوده مع الحاجة للضرورة او المشقة بدونه ولكن مع ذلك في ادخاله في الزاد تامل وان دخل فيما يستطاع به ثم ظاهر الكتاب والسنة وان لم يقتض اعتبار الزاد في العود ايضا الا ان اكثر الاصحاب اعتبروه بل عن الشهيد الثاني الاجماع عليه والتحقيق ان يقال انه لا شك في عدم دخول زاد العود في استطاعة سبيل الحج ولكن ان كان الشخص له اهل وملك في الوطن او يشق عليه مفارقته فلا محيص من اعتباره دفعا للضرر والحرج المنفيين والا فلا كما قيل لعدم الدليل وان استضعفه في كره لان النفوس يطلب الاوطان وفيه ان الطلب ان كان بحد يشق معه الترك فكذلك والا فلا يوجب الاشتراط مع ان من الاشخاص من يساوي عنده البلاد ثم المعتبر في وجدان الزاد ان يكون مقتدرا على تحصيل الماكول والمشروب بقدر الحاجة اما بالقدرة على اهلها او تحصيلها في المنازل من غير فرق في ذلك بين الماكول والمشروب وعلف الدابة وعن المن وكره التفرقة فاوجب حمل الماكول دون الماء والعلف فاذا فقدا في المواضع المعتادة يسقط الحج ولو امكن الحمل وكانه لعدم صدق الاستطاعة مع الفقد بناء على الغالب وهو ليس بجيد ولو لم يجد الزاد ولكن كان كسوبا يتمكن من الاكتساب في الطريق لكل يوم بقدر ما يكفيه وظن امكانه بجريان العادة عليه من غير مشقة وجب الحج لصدق الاستطاعة وعن كره سقوطه ان كان السفر طويلا لما في الجمع بين الكسب والسفر من المشقة ولامكان انقطاعه من الكسب وهو منازعة لفظية لان المفروض امكان الجمع وجريان العادة بعدم الانقطاع والا فالزاد ايضا قد يسرق واما الراحلة فعلى اشتراطها وتوقف الاستطاعة عليها الاجماع كما عن الناصريات والغنية والمن وكره والسرائر ويدل عليه مضافا الى الاجماع ظاهر الكتاب حيث انه لا استطاعة بدون الراحلة والاخبار المتكثرة كصحيحة الخثعمي عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت الخ ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج الحديث والمروي في توحيد الصدوق وتفسير العياشي في تفسير الاية من استطاع اليه سبيلا ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وفي خبر السكوني انما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة ليس استطاعة البدن والمروي عن العلل ان السبيل الزاد والراحلة مع الصحة وهل اشتراط الراحلة مختص بصورة الاحتياج اليها لعدم القدرة على المشي او للمشقة مطلقا او الشديدة منها وان كان قادرا على المشي او لمنافاة المشي لشانه وشرفه ونحو ذلك او يعم جميع الصور وان تساوى عنده المشي والركوب سهولة وصعوبة وشرفا وضعة ظاهر المن الاول حيث اشترط الراحلة للمحتاج اليها وهو ظاهر خيرة ولك وصريح نهج وشرحه ونسبه في الاخير الى الشهيدين بل كره بل يمكن استفادته من كلام جماعة قيدوها بالاحتياج او الافتقار واستشكل في الكفاية بدل عليه صدق الاستطاعة بدون الحاجة اليها باحد الوجوه المتقدمة ولذا صرح جماعة بعدم اعتباره للمكي بالقرب الى مكة والمسافر من البحر والاخبار العديدة عموما وخصوصا من الاول صحيحة الحلبي اذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام الحديث والمحاربي من مات ولم يحج حجة الاسلام ما يمنعه من ذلك حاجة تجحف به او مرض لا يطيق معه الحج او سلطان يمنعه فليمت يهوديا او نصرانيا ومن الثاني

صحيحة ابن عمار عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين ولقد كان من حج مع النبي مشاة الحديث والحلبي في قوله تعالى ولله على الناس الاية ما السبيل قال ان يكون له ما يحج به الى ان قال فان كان يطيق ان يمشي ويركب بعضا فليحج ورواية ابي بصير قول الله عز وجل ولله على الناس الاية قال يخرج ويمشي ان لم يكن عنده قلت لا يقدر على المشي قال يمشي ويركب قلت لا يقدر على ذلك قال يخدم القوم ويخرج وصحيحة محمد الاتية وصرح بعض المتاخرين بالثاني بل نسب الى الاكثر بل نسب غيره الى الشذوذ واستشهد بالاجماعات المتقدمة المحكية ويقول صاحب ك بعد ذكر ان اللازم منه اي مما سبق ذكره عدم اعتبار الراحلة في حق البعيد ايضا اذا تمكن من المشي من غير مشقة شديدة ولا نعلم به قائلا وقول صاحب خيرة بعد نقل الاخبار المتقدمة حيث قال والمسئلة لا تخ من اشكال لعدم تصريح بالخلاف بين الاصحاب في اعتبار الزاد والراحلة في الاستطاعة انتهى واستدل على التعميم بالاخبار المذكورة اولا المتضمنة لذكر الزاد والراحلة على الاطلاق ورجحها على تلك الاخبار بموافقة عمل الاصحاب والاجماعات المحكية والاصل والشهرة العظيمة وظاهر الاية من جهة عدم انصراف اطلاق الامر فيها الا الى المستطيع ببدنه فاعتبار الاستطاعة بعده ليس الا لامر اخر وليس الا الزاد والراحلة باجماع الامة وبمخالفة قول مالك من العامة حيث نقل في المن عنه عدم اعتباره الزاد والراحلة وبشذوذ تلك الاخبار الاخيرة **اقول** اما الاخبار المذكورة فلا شك ان دلالتها بالاطلاق المنصرف الى الغالب وهو احتياج البعيد الى الراحلة ولو لدفع مطلق المشقة او حفظ شرف النفس ونحوها ولو سلم عدم الانصراف والبقاء على الاطلاق يعارض الاخبار الاخيرة اما بالعموم والخصوص من وجه او مطلقا ولا تم رجحان الاولى بما ذكر اما عمل الاصحاب فلانصراف اطلاق كلماتهم ايضا الى الغالب مع تصريح جمع كثير منهم بالحاجة ولذا لم يشترطوها للقريب وراكب السفينة ومنه يظهر حال الاجماعات المحكية مع ان كثيرا منها وارد في شان غير المحتاج وكذا حال الشهرة مع ان الترجيح بهذه الامور مما لم يثبت اعتباره واما شذوذ الاخيرة فان اريد بالنسبة الى الاطلاق والوجوب على الماشي ولو بالمشقة فلا ننكره ولا يقول به بل يخالف ذلك ظاهر ايات الاستطاعة ونفي العسر وان اريد بالنسبة الى غير المحتاج بوجه فلا نسلم الشذوذ اصلا واما ظاهر الاية فلا يوافق اطلاقها اصلا لصدق الاستطاعة بدون الراحلة في غير المحتاج ولا يلزم من اعتبار امر اخر وراء صحة البدن في الاستطاعة اعتبار الزاد والراحلة معا مطلقا بل يكفي اعتبارهما في حق المحتاج واعتبار تخلية السرب واما قول مالك فهو انه لا يعتبر الراحلة مطلقا ولو مع المشقة ومما ذكر ظهر ان الحق هو الاول وعليه الفتوى والعمل والكلام في العود وامكان التحصيل بالكسب في السفر هنا كما مر في الزاد وهل يعتبر في الراحلة ان يكون مناسبا لحاله بحسب العزة والشرف فيعتبر المحمل او نحوه عند علو منصبه ظاهر كره اعتباره وعن س العدم واختاره في خيرة الامع العجز عن الركوب بدون المحمل او النضر وهو كذلك لقوله ع في صحيحة ابن عمار فان كان دعاه قوم ان يحجوه فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار اجدع ابتر والحلبي من عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك اهو ممن يستطيع اليه سبيلا قال نعم ما شانه يستحيي يحج ولو على حمار ابتر فان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليحج وابي بصير من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب فهو مستطيع ومحمد فان عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع ولم يستحيي ولو على حمار اجدع ابتر قال فان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليفعل وبها يخصص عموم انتفاء العسر لو سلمناه هنا ولم يقل انه من الخيلاء وخداع النفس الخبيثة ويدخل في الاستطاعة المالية ما يضطر اليه من الالات والاوعية التي يحتاج اليها المسافر والجوالق وثياب المركوب وما شابهها بالاجماع لعدم صدق الاستطاعة بدونها مع الضرورة ويلحق بهذا المقام مسايل **الاولى** لا بد في وجوب الحج من فاضل من الزاد والراحلة بقدر ما يمون به عياله الواجبي النفقة حتى يرجع بالاجماع المحقق والمحكي والنص وهو رواية ابي الربيع عن قول الله عز وجل ولله على الناس فقال ما يقول الناس قال فقيل الزاد والراحلة فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك الناس اذا لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس ينطلق اليهم فيسالهم اياه لقد هلكوا فقيل له فما السبيل قال فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقي بعضا ويقوت به عياله والمرسلة المروية في المجمع عن ائمتنا ع في تفسير الاستطاعة انها وجود الزاد والراحلة ونفقة من يلزم نفقته والرجوع الى الكفاية اما من مال او ضياع او حرفة مع الصحة في النفس وتخلية السرب من الموانع وامكان السير ونحوه المروي عن الخصال وفيها انها الزاد والراحلة مع صحة البدن وان يكون للانسان ما يخلفه على عياله وما يرجع اليه من حجه والمروي في المقنعة هلك الناس اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرهما او مقدار ذلك مما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس فقد وجب عليه ان يحج بذلك ثم يرجع فيسال الناس بكفه لقد هلك اذا فقيل له ع فما السبيل عندك فقال السعة في المال وهو ان يكون معه ما يحج ببعضه ويبقي بعض يقوت به نفسه وعياله وضعف بعض هذه الاخبار لو كان لكان منجبرا بعمل الطائفة طرا والاجماعات المحكية مستفيضة ويدل عليه ايضا بعض الاخبار المذكورة في المسئلة الثالثة الاتية وبعض هذه النصوص وان لم يقيد العيال بواجبي النفقة ولا ما يمون به الى وقت الرجوع الا ان الاول مصرح به في رواية المجمع ومع ذلك هو مقتضى الاقتصار على القدر المتيقن والثاني مفهوم من السياق بل هو ايضا اقتصار على المتيقن لان الظاهر منه اعتبار ما يستغني به مطلقا وهو يشمل ما بعد الرجوع ايضا **الثانية** الحق اشتراط الرجوع الى ضيعة او بضاعة او عقار او نحوها مما يكون فيه الكفاية عادة بحيث لا يحوجه صرف المال في الحج الى السؤال بعد العود وفاقا للشيخين والحلبي والقاضي وبني زهرة وحمزة وسعيد وهو ظاهر الصدوق ايضا وفي الناصريات مذهب اكثر المتقدمين وفي ضه انه المشهور بينهم وفي لف ان ذلك نقله السيد عن الاكثر وعن ف والغنية اجماع الامامية عليه لما مر من روايات المجمع والخصال والمقنعة

فان قوله في الاخيرة ثم يرجع فيسأل الناس بكفه يدل على اشتراط الكفاية وكذا قوله وبقي البعض يقوت به نفسه وعياله يعني وقت رجوعه والا فكيف يقوت نفسه بذلك البعض الباقي مع انه خرج الى الحج والايراد بان اقصى ما يستفاد منه اعتبار بقاء شيء بعد الحج والرجوع وهو غير دال على كونه بقدر الكفاية على الوجه المتنازع فيه فيحتمل ان يكون المراد به تحصيل الغناء الشرعي كما في ك وغيره مردود بان بعد اعتبار ذلك يثبت المط بالاجماع المركب ويدل على المط ايض ما مر من الاجمال في العمومات والمطلقات الموجب للرجوع وضعف سند بعض ما ذكر مجبور بما مر من حكايات الشهرة والاجماع وقد يستدل ايض للمط بظاهر الاية حيث ان الاستطاعة لغة وعرفا ليست هو مجرد القدرة والطاقة بل ما يكون فيه السهولة وارتفاع المشقة كما ذكره السيد في الناصريات مستدلا بالاستعمال في مواضع كثيرة وهو غير جيد لانه انما يتم على اصله من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مضافا الى انه يفيد لو كانت الاستطاعة في الاية مطلقة ولكنها باستطاعة السبيل مقيدة فغايته سهولة قطع الطريق لا مطلقا فتم خلافا للمحكي عن القديمين وجمل السيد والحلي وفي خ ويع واكثر المتاخرين بل مط كما عن المع وكره لظاهر الاية وللاخبار المتقدمة المصرحة بحصول الاستطاعة بوجود ما يحج به او الزاد والراحلة ويجاب عن الكل بوجوب تخصيصه بما ذكرنا لاخصية المطلقة الموافقة للشهرة القديمة والملة السهلة الحنيفة ومخالفة عمل العامة **فرع** لا يخفى ان الرجوع الى الكفاية انما يشترط فيمن كان استطاعته بماله وكان له كفاية بحيث لو قلنا بعدم الاشتراط صرف الكفاية في الحج اما من ليس كذلك ولا يتفاوت حاله في وجود الكفاية وعدمه كمن ادرك احد الموقفين كاملا او حرا او من ذهب متسكعا او تاجرا الى قريب مكة ويحصل له الاستطاعة من غير احتياج الى صرف مال او بذل له احد نفقة الحج فلا يعتبر فيه الرجوع الى الكفاية اجماعا لان من ذكرنا هو المراد من روايات اعتبار الكفاية كما هو ظ من سياقها لا من يتكفف سواء حج او لم يحج مع ان انجبارها الموجب لحجيتها مخصوص بمن ذكرنا ايض وكذا صحيحة ابن عمار والفتوى الموجبين للاجمال واردتان فيمن يحج من مال نفسه ومع ذلك كله فروايات وجوب الحج على مدرك الموقفين والمبذول له نفقة الحج ونحوها يعارض الروايات المذكورة ولا يخصص ابنه بهاتين الروايتين حتى يحصل فيها الاجمال ثم **الثالثة** لا يباع لنفقة الحج الخادم ولا دار السكنى ولا الثياب المحتاج اليها ولا فرس الركوب ولا كتب العلم ولا اثاث البيت ولا الات الصنايع كل ذلك مع الضرورة والحاجة بقدرهما على الاكثر وحكاية الاجماع مستفيضة ويدل عليه انتفاء الضيق والعسر والحرج الحاصلة بالتكليف ببيع هذه الامور ويمكن ان يستدل له بصحيحة المحاربي المتقدمة حيث ان مع الحاجة اليها يصدق حاجة يجحف به ويمكن الاستدلال ايض بصحيحة ابن عمار من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يترك الا بقدر نفقة الحج فورثته احق بما ترك ان شاؤا اكلوا وان شاؤا حجوا عنه ونحوها الفتوى في جبر التقريب انهما دلتا على عدم كفاية نفقة الحج في الاستطاعة واستقرار الحج في الذمة بل لا بد من الزايد عليها ولعدم تعين الزايد يدخل الاجمال في العمومات والاطلاقات فلا يحكم بالوجوب الا في موضع اليقين وهو بعد استثناء نفقة العيال والامور المذكورة طرا ومنه يظهر جواز مراعات المناسبة لحاله بحسب عادة زمانه ومكانه في العز والشرف ويجب الاقتصار في هذه الاشياء على قدر الحاجة ووجب صرف الزايد في الحج ولو امكن بيعها وشراء ما يليق بحالها باقل من ثمنها ففي الاقرب وجوب البيع وشراء الادون وكذا لو امكن تحصيل ما يحصل به الكفاية من هذه الاشياء بالاجارة ونحوها من غير مشقة عادية فالظاهر الاكتفاء به وما ذكره الظ ومن لم يكن له المستثنيات ليستثنى له اثمانها اذا دعت الضرورة العادية اليها **الرابعة** لو لم يكن له عين الزاد والراحلة وامكن شراؤهما واستيجار ما يصح استيجاره منهما وجب اجماعا لتوقف الواجب عليه ولو لم يوجدا الا بالزايد عن الثمن والاجرة فصرح في يع والمن وغيرها بوجوب الشراء والاجارة ونسبه في ك وغيره الى الاكثر وقال في كره وعن ط عدم الوجوب وقال في كره فان كانت تجحف بماله لم يلزم شراؤه وان تمكن على اشكال وفي التحرير ولو وجده باكثر من ثمن المثل او باكثر من اجرة المثل فان تضرر به لم يجب الشراء اجماعا وان لم يتضرر فالاقرب وجوب الشراء انتهى ومراده من التضرر اما اهلاك النفس والعيال او الوقوع في ذل المسكنة والسؤال فلا يجب مع مثل ذلك ويجب بدونه او المراد ما يعد ضررا عرفا ولو كان ماليا اي لم يكن الزيادة شيئا لا يعد بالنسبة اليه ضررا وهذا هو مراده من قوله في كره يجحف بماله **اقول** دليل الاكثر عمومات وجوب الحج بالاستطاعة او بوجدان الزاد والراحلة ولا شك ان مثل ذلك الشخص واجد لهما عرفا ويدل عليه ايض المروي في الدعائم المتقدم في بحث التيمم من يجد الماء بثمن غال فاذا كان واجد الثمن فقد وجده ودليل النافين للوجوب الذي يمكن التعويل عليه ادلة نفي الضرر والضرار والعسر والحرج بجعلها معارضا للاولى وتقديم الثانية او الرجوع الى الاصل ومنه يظهر دليل المفصل بين الاجحاف والتضرر وعدمه والحق على الظاهر مع المفصل لما ذكر بل الثاني للوجوب مطلقا لصدق الضرر على بذل الزايد على الثمن مط كما يظهر من استدلال بعضهم لخيار الغبن مطلقا بنفي الضرر الا ان في صدق الضرر على مثل ذلك نظر لما يقع بازائه من تحصيل مقدمات الحج بملاحظة العلة المنصوصة في صحيحة صفوان الواردة في شراء ماء الوضوء بمائة درهم او الف درهم من قوله وما يشتري بذلك مال كثير فانه علل وجوب الشراء بانه يشتري بازائه ما الاكثر او هو هنا ايضا متحقق ويؤيده الاخبار الاخر المتضمنة لشراء ماء الوضوء بمائة الف او الف ومائة دينار فالاقرب هو مذهب الاكثر ومنه يظهر وجوب بيع المتاع او الضياع باقل من ثمن المثل ولو كثيرا اذا لم يمكن البيع بالثمن للعلة المنصوصة ولانه يجب البيع لو كان ثمنه الزاد والراحلة ويتعدى الى ثمنها بالاجماع المركب مع ان العلة المنصوصة جارية هنا ايض **الخامسة** لو كان له دين وهو قادر على اقتضائه وجب عليه اجماعا لصدق الاستطاعة ولو لم يقدر لم يجب ولو كان مؤجلا هل يجب عليه الاستدانة للحج واداؤه من ماله بعد الاجل وكذا لو كان له مال لا يمكنه الحج ولم يمكن بيعه في الحال فهل

في بيان ان الرجوع الى الكفاية انما يشترط فيمن كانت استطاعته بماله

في بيان انه لو لم يكن له الزاد والراحلة فهل يجب شراؤهما ام لا

قوت السنة له ولعياله اذ ذلك كاف في عدم السؤال اذ به ح

كتاب الحج

يجب الاستدانة صرح في المن بالعدم وفي س ولك الوجوب دليل الاول الاصل وعدم الاستطاعة من ماله ودليل الثاني صدق التمكن من الحج فيكون مستطيعا ورد بان المراد الاستطاعة من ماله وقيل الاقتراض ليس كك فلا يجب عليه ولو كان مطلق التمكن استطاعة لوجب الاستدانة لو لم يكن له مال ايض بل طلب البذل اذا علم انه يبذل له لو طلب وهو خلاف الاجماع ومنه القبول وذلك الطلب حاصلان في الاستدانة ايض وفيه منع التقييد بالاستطاعة من ماله او لا وحصولها بالتمكن من تحصيل المال ثانيا ومنه يعلم رد دليل الاول وتمامية دليل القول الثاني فهو الاقرب وخرج الاستدانة من غير مال والسؤال بالاخبار والاجماع مع انه لو صح الاول لزم عدم اجزاء حج من عليه فقد ماله في اثناء الطريق او سرق او وهب او صرفه في مصرف ولم يمكن واحتاج الى الاقتراض والظ انهم لا يقولون به **السادسة** هل يجب الحج على المديون ام لا تفصيل الكلام فيه ان الدين اما معجل او مؤجل والاول اما ان يكون مطالبا به ام لا والثاني اما لا يسع الاجل اتمام المناسك والعود او يسعه وعلى التقادير اما يكون له ما يقضي دينه زايدا على نفقة الحج ام لا وعلى الثاني اما يظن له طريق للوفاء به بعد الرجوع او لا قيل لا اشكال في عدم الوجوب مع التعجيل وعدم وفاء المال بالحج والدين معا سواء كان مطالبا به ام لا وسواء ظن له طريق للوفاء بعد الرجوع ام لا وان تردد بعضهم في بعض صوره بل قيل ان الظ عدم الجواز مع المطالبة وكذا لا اشكال في الوجوب مع كون ماله بقدر ما يقضي به دينه زايدا على نفقة الحج مطلقا وكذا قيل الظ عدم الوجوب مع التاجيل وعدم سعة الاجل للحج والعود **اقول** الظ دخول الاشكال والخدش في اكثر الصور المذكورة لان المديون الذي له مال يسع احد الامرين من الحج والدين داخل في الخطابين خطاب الحج وخطاب اداء الدين واذ لا مرجح في البين فيكون مخيرا بين الامرين فالوجه ان يقال ان مع التعجيل او عدم سعة الاجل هو مخير بين الحج ووفاء الدين سواء علمت المطالبة ام لا نعم لو علم رضاء الداين بالتاخير فلا يكون مامورا بالوفاء فيبقى خطاب الحج خاليا عن المعارض فيكون واجبا واما اذا كان مؤجلا باجل يسع الحج والعود سواء ظن له طريق للوفاء بعد العود ام لا ولم اعثر للقدماء على قول في المسئلة وكذا كثير من المتاخرين نعم تعرض لها جماعة منهم وهم بين مصرح بعدم الوجوب اذا لم يفضل عن دينه نفقة الحج من غير تعرض للمعجل والمؤجل كما في مع وبعض كتب الفاضل ومصرح بعدمه مع التعجيل والتاجيل كالمن ويدوس وظ ك والكف وغيره الزيدة في بعض الصور وعن المحقق الاردبيلي الوجوب والظ انه مذهب القدماء حيث لم يتعرضوا لاشتراط الخلو عن الدين وهو الحق لصدق الاستطاعة عرفا وللنصوص المصرحة بان الاستطاعة هي ان يكون له ما يحج به كصحاح ابن عمار ومحمد والحلبي والخثعمي والدالة على وجوب الحج على من له ما يحج به من المال كمرسلة السندي وصحيحة ابن عمار وغيرهما ولا شك ان من استدان مالا على قدر الاستطاعة يكون ذلك ملكا له فيصدق عليه ان عنده مالا وله ما يحج به للاتفاق على ان ما يقرض ملك للمديون ولذا جعلوا من ايجاب صيغة القرض ملكتك وصرحوا بجواز بيعه وهبته وغير ذلك من انحاء التصرفات والاخبار المتضمنة بوجوب الحج على من عليه دين بقول مطلق كصحيحة الكناني ارايت الرجل التاجر ذا المال حين يسوف الحج كل عام وليس يشغله عنه الا التجارة او الدين فقال لا عذر له متى يسوف الحج ان مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام وابن عمار عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين وموثقة البصري الحج واجب على الرجل وان كان عليه دين والمصرحة بوجوبه على من عليه دين وليس له ما يقضيه به لو حج بما في يده كصحيحة العطار يكون على الدين فيقع في يدي الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شيئا افاحج بها او اوزعها بين الغرماء فقال حج بها وادع الله ان يقضي عنك دينك ورواها الكليني وفيها لم يبق شيء بدل لم يبق شيئا دليل القائل بعدم الوجوب عدم صدق الاستطاعة وتوجه الضرر المنفي والاخبار الدالة على عدم الاستقراض للحج مع عدم ما يفي بالقرض كروايتي الواسطي وموثقة عبد الملك ورواية ابي همام الرجل يكون عليه الدين ويحضره الشيء ايقضي دينه او يحج قال يقضي ببعض ويحج ببعض قلت لا يكون الا بقدر نفقة الحج فقال يقضي سنة ويحج سنة والجواب عن الاول بالمنع لانه ماله يجوز له اتلافه فكيف لا يستطيع به وعن الثاني اولا بمنع توجه الضرر مع ظن طريق للوفاء وثانيا بمنع كون ما بازائه من الثواب والدرجات الرفيعة ضررا سيما مع ما ورد في الاخبار المتكثرة من ان الحج اقضى للدين وان من حج سيقضي الله دينه وثالثا بان هذا لو كان ضررا لكان بما اقدم عليه لمداينته والضرر الناشي من عمل المكلف لا يمنع الاحكام التكليفية ورابعا ان الضرر يجب الحكم به مع وجود الدليل الشرعي كما في المقام وخامسا انه ان اريد بوجه الضرر على المديون ففيه انه ليس اكثر ضررا مما لو لم يكن عليه دين فكان له ذلك المال فانه اذا حج به يفقد ماله ولا تسلط لاحد عليه وهذا ايض كذلك اذ لو حصل له بعد العود ما يفي به دينه فيوفيه ويتدرج من ماله والا فلا تسلط عليه لوجوب النظرة وان اريد بوجهه على من له الدين ففيه انه لو كان كذلك لزم منع المديون عن صرفه في حوائجه وبيعه وهبته وعتقه مع انه لا خلاف في جواز ذلك بل في جواز الحج ايض وانما النزاع في الوجوب وعن الثالث انه غير المتنازع فيه لان السؤال فيها وقع عن ان يستقرض ويحج وكلامنا فيما اذا استقرض فان الفرق بين قولك استقرضت فهل يجب علي الحج وقولك هل يجب علي الاستقراض كالفرق بين قولك استطعت فهل يجب علي الحج وقولك هل يجب علي ان استطيع واح مع ان هذه الاخبار معارضة باخبار اخر اكثر واصح كصحيحي ابن ابي عمير ويعقوب ومرسلة الفقيه ورواية عقبة وعن الرابع اولا ان الظ منه ان الدين معجل وثانيا انه لا دلالة فيه على تاخير الحج من قضاء الدين وثالثا انه غير المتنازع فيه لان المستفاد من قوله يقضي سنة ويحج سنة ان هذا الشيء الحاضر مما يعتاد ان يحضر كل سنة كغلة ضياع او ربح تجارة وامثالهما وعلى هذا فان كان الدين معجلا يجب قضاؤه ولا يجب الحج وليس من المتنازع فيه وان كان مؤجلا فلوجود ما يقضي به الدين عادة ح حلول الاجل يجب عليه الحج اجماعا ولا نزاع فيه ايض **السابعة** لو بذل له الزاد والراحلة ومؤنة عياله ذاهبا وعايدا صار مستطيعا مع استكمال

في بيان انه هل يجب الحج على المديون ام لا

في بيان انه المراد ببذل الزاد والراحلة والمؤونة عليه

ما في الشرايط اجماعا محققا ومحكيا عن صريح ف والغن وظاهر المن وكره لصدق الاستطاعة الموجبة للحج كتابا وسنة والقدرة والاطاقة الموجبتين له
في بعض ما تقدم من الاخبار وخصوص المستفيضة كصحاح محمد وابن عمار وهشام والحلبي المتقدمة جميعا واطلاقها كما ترى يقتضي عدم الفرق بين
تمليك المبذول وعدمه ولا بين وجوب البذل بنذر وشبهه وعدمه ولا بين وثوق الباذل وعدمه الا ان المحكي عن الحلي اشتراط الاول وعن الثاني و
عن س احدهما وفي لك وخيره ويج وغيرها الثالث وهو الاصح لعدم صدق الاستطاعة بدونه عرفا ولا لغة فيعارض ما ينفي الوجوب بدونها كمفهوم
الاية وغيره مع الاطلاق بالعموم من وجه ويرجع الى الاصل ولاستلزام الوجوب بدونه العسر والحرج المنفيين مضافا الى عدم معلومية انصراف الاطلاق
الى ما يشمل صورة عدم الوثوق ايض لان المتبادر منه ما يكون معه الوثوق ولا يشترط في الوثوق العلم بل يكفي مظنة الوفاء لانتفاء المقيد المذكور منها
ولانه لا يزيد على ملكه مال الاستطاعة وبقائه ليس بعلمي فقد يفقد ويسرق وينهب **فروع ا** المراد ببذل الزاد والراحلة والمؤنة عرضها عليه بان
يقول على زادك وراحلتك ونفقة عيالك او احضرها وقال حج بذلك او ابحتها لك لتحج به لصدق العرض والاستطاعة والقدرة ولا فرق في الوجوب
بين عرض عين الزاد والراحلة او اثمانهما وفاقا للاكثر كما في لك وخيره لصدق الموجب المذكورة وعن الشهيد الثاني عدم الوجوب بالثاني معللا بان
ذلك موقوف على القبول وهو شرط للواجب المشروط فلا يجب تحصيله وفيه مضافا الى جريانه في بذل العين ايض ان المشار اليه بقوله ذلك ان كان
وجوب الحج او اباحة التصرف او حصول الاستطاعة العرفية فلا نسلم التوقف فانه يجوز له التصرف ولو سكت قولا وفعلا وان كان تحقق الملكية و
اللزوم فلا نم كونهما شرطين للواجب ايض قوله فلا يجب تحصيله ثم ان اريد انه اجماعي فهو في موضع النزاع ثم وان اريد انه مقتضى القاعدة فهو يكون من
باب الاصل اللازم طرحه بعد اطلاق النصوص ومنه يظهر وجوب الحج على من بذل له مال نذره مالكه لمن يحج او اوصى له على سبيل الاطلاق **ب** لو وهب
له مالا ليحج به يجب الحج على الاظهر لما ذكر وفاقا للشهيد الثاني وظاهر لك وخيره وعن س عدم وجوب القبول ولا الحج لما مر بجوابه فان القبول شرط
اللزوم والملكية وتحقق الهبة الشرعية دون اباحة التصرف والاستطاعة العرفية ومنه يظهر رد ما قيل من ان الهبة موقوفة على القبول فهي
اكتساب غير واجب بخلاف البذل فانه اباحة يكفي فيها الايقاع فان الهبة متضمنة للاباحة المتحققة بدون القبول ايض قطعا وان كان تحقق جزءها
الاخر وهو التملك موقوفا على الاكتساب مع ان عدم وجوب الاكتساب الذي يتحقق قبله الاستطاعة العرفية ثم واي دليل عليه فان المسلم عدم
وجوب تحصيل الاستطاعة واما مع تحققها فيجب الاكتساب المتوقف عليه الحج ولولاه لم يجب بيع المال لنفقة الحج ولا شراء عين الزاد والراحلة
لمن يملك ثمنها فان بعد تحقق الاستطاعة يصير الواجب مطلقا وما يتوقف عليه مقدمة للواجب المطلق فيجب تحصيله **ج** لو بذل له مال او وهبه
واطلق اي لم يقيده بكونه للحج فقيل المش عدم وجوب القبول لكونه اكتسابا وجوابه قد مر مع انه لا فرق في ذلك بين الاطلاق والتقييد فالحق وجوب
الحج معه الا ان لم يكن مستجمعا لساير الشرايط ايض حين البذل ولم يبذل حال الاستجماع كان بذله قبل امكان المسافرة **د** لا يمنع الدين ولو كان
معجلا من وجوب الحج على تقدير البذل والهبة واما مع الاطلاق فيشترط في وجوب الحج عليه معينا توفية الدين او رضا الداين او تاجيله والوجه
ظ وكذا ساير ما يستثنى من الاستطاعة **ه** لو بذل له وتمام ما يتم به الاستطاعة مع القدرة على باقيه يجب الحج **و** لا يجب على المبذول له اعادة
الحج بعد اليسار وفاقا للمش على ما في لك وخيره ويج وشرحه بل في الاخير ان القول الاخر شاذ وعن بعض اخر ان عليه فتوى علمائنا الظ في دعوى
الاجماع لنا الاصل وصدق الامتثال ودلالة الامر على الاجزاء واستدلوا ايض بصحيحة ابن عمار رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه هل يجزي
ذلك عنه عن حجة الاسلام او هي ناقصة قال بل هي حجة تامة وفيه ان الاجزاء عن حجة الاسلام لا يدل على عدم وجوب الاعادة الا بضميمة عدم
وجوبه الامرة واحدة وهو اما بالاجماع القابل للمنع في محل النزاع او العمومات اللازم تخصيصها بما ياتي من المخصصات ولذا امر بالاعادة في الروايات
الاتية مع التصريح بقضاء حجة الاسلام مع ان حجة الاسلام قد يعبر بها عن اول حجة واما تمامية الحج فهي تجري في المندوب والحج عن الغير ايض لان
معناها كماله خلافا للاستبصار فيعيد مع اليسار لموثقة البقباق عن رجل لم يكن له مال فحج به ناس من اصحابه اقضى حجة الاسلام قال نعم وان ايسر بعد
ذلك فعليه ان يحج قلت فهل يكون حجته تلك تامة او ناقصة اذا لم يكن حج من ماله قال نعم يقضي عنه حجة الاسلام ويكون تامة ليست بناقصة وان
ايسر فليحج ورواية ابي بصير لو ان رجلا معسرا احجه رجل كانت له حجة فان ايسر بعد ذلك كان عليه الحج وكذلك الناصب اذا عرف فعليه الحج وان كان قد
حج والجواب عنهما بعدم صلاحيتهما لاثبات حكم مخالف للاصل لشذوذهما ومخالفتهما للشهرتين العظيمتين بل للاجماع المحقق فان مخالفة ما لا يضر
في تحققه سيما مع رجوع الشيخ عنه في ساير كتبه مضافا الى ان نسبة الناصب المجمع على عدم الوجوب عليه اقوى قرينة على ارادة الاستحباب فيجب الحمل عليه
واما الحمل على من حج عن غيره فبعيد غايته **ز** لا يشترط في المبذول له الرجوع الى كفاية لان الظ المتبادر من اخبار اشتراطه انما هو فيما اذا انفق في الحج
من كفايته لا مثل ذلك مع ان الشهرة الجابرة غير متحققة في المورد ومع ذلك يعارضها اطلاقات وجوب الحج بالبذل وهي اقوى واكثر فيرجع الى عمومات
وجوب الحج والاستطاعة العرفية واما نفقة العيال فصريح الاصحاب اشتراط وجودها له ولا يخفى ان اثباته من ادلة استثنائها مشكل لان سبيلها
سبيل استثناء الكفاية نعم يمكن اثبات اشتراطها بايجاب نفيه لتضييع العيال الموجب للعسر والحرج المنفيين وعلى هذا فلو كان المبذول له من لا يقدر
على نفقة العيال ولا يتكفلهم يتجه القول بعدم اشتراط وجودها **الثامنة** لو استاجره احد للمعونة على السفر او لتعليم فيه او نحوهما بما يكفيه
الحج والعيال او شرطهما له فلا شك في الوجوب بعد القبول وتحقق الاجارة ويجزي عن حجة الاسلام ولا يرد ان الوصول الى تلك الاماكن قد وجب .

بالاجارة

كتاب الحج

بالاجارة فلا يتداخل الواجبان لان الوصول اليها مقدمة الحج لا نفسه ولا يجب عليه بالاجارة افعال الحج ومقدمة الشيء لا يجب ايقاعها على وجه
كونه لذلك الشيء مع ان عدم التداخل ثم كما ياتي وهل يجب اجابة المستاجر وقبول الاجارة قبل القبول ام لا المصرح به في كلام الاكثر الثاني لانه مقدمة
الواجب المشروط وتحصيلها غير واجب والحق الاول اذا كان ما استوجر له مما لا يشق عليه ويتمشى منه لصدق الاستطاعة ولانه نوع كسب في الطريق وقد
مر وجوبه على مثله وليس القبول مقدمة للواجب المشروط بل المطلق لان مع الفرض يحصل الاستطاعة العرفية فيصير الحج واجبا عليه وان توقف ايقاعه
على القبول كاشتراء عين الزاد والراحلة والتحقيق ان هذه ليست تحصيل الاستطاعة لان بعد تمكنه مما استوجر له يكون ذلك منفعة بدنية
مملوكة له حاصلة له قابلة لايقاع الحج به فيكون مستطيعا كمالك منفعة ضيعة يفي بمؤنة الحج غايته انه بالتحاقها بالزاد والراحلة لا يقال فعلى هذا
يجب تحصيل مؤنة الحج على كل من قدر على الاكتساب وتحصيل الاستطاعة فيكون الحج واجبا مطلقا لانا نقول ان كان اقتداره بحيث يصدق معه
الاستطاعة العرفية فنسلم الوجوب ولا يصدق وجوب تحصيل الاستطاعة ولا ضير فيه والا فلا دليل على وجوب الاكتساب لان ما نقول بوجوبه هو ما
اجتمع مع صدق الاستطاعة العرفية فان قيل الاستطاعة على ما فسرت في الاخبار المستفيضة ان يكون له زاد وراحلة فلا تحصل الا بوجودهما ولا يجدي مثل ذلك
ليس وجود عينهما بل اعم منها ومما بازائها والمنفعة البدنية انما هي موجودة له وهي بازاء العين فمن يصدق عليه انه واجد لما بازاء الزاد والراحلة
اما بالبذل والاباحة الصريحتين او الضمنيتين كما في الهبة او بعوض يملكه كمنفعة بدنية او ملكية يجب عليه الحج واما من لم يصدق عليه ذلك وسهل
عليه التحصيل كمن يتمكن من ان يشتري متاعا بالف نسيئة الى خمسة ايام ويبيعه في بلد اخر قريب قبل الخمسة بالفين نقدا ففيه اشكال لانه لا يملك قبل
قبل الشراء ما بازاء الزاد والراحلة والتحقيق انه يجب هنا اولا بيان مسئلة اخرى وتفريع امثال تلك المسائل عليها وهي بيان معنى الاستطاعة
المالية وتحقيقه انه قد مر في المسئلة الثانية انه لا يشترط في صدق الاستطاعة وجود عين الزاد والراحلة بل يكفي وجود ثمنهما او ما يصلح ان يكون
ازاءهما او لثمنهما وهو اجماعي بل ضروري بين الدين ولا فرق في ذلك بين ان يكون ما يصلح الازاء عينا موجودة او منفعة مملوكة فلو كانت له ضيعة لم
يتمكن من بيعها او يمكن اجارتها في مدة بما يكفي لمؤنة الحج وما يتبعه يجب الحج لصدق الاستطاعة وهل يشترط وجود ما يصلح ان يكون ازاء المؤنة عينا
او منفعة او يكفي الاقتدار والتمكن على تحصيله من غير مشقة بل بسهولة حال اجتماع ساير الشرايط ظاهر كثير من كلماتهم الاول حيث نفوا الوجوب
اذا توقف على الاكتساب حتى مثل قبول الهبة وقبول اجارة النفس ولعله للاخبار المتقدمة كثير منها المفسرة للاستطاعة بان يكون له او عنده زاد و
راحلة او انها وجود الزاد والراحلة كما في المرسلة المتقدمة وظاهر بعض كلماتهم الثاني لكلام من اوجب الحج للمتمكن من الزاد والراحلة بالكسب في الطريق
ومن اوجب الاستدانة لمن له دين موجل او متاع لا يتمكن الحال من بيعه ومن اوجب قبول الهبة ومن استدل لهذه الامور بالاقتدار والتمكن وصدق
الاستطاعة ومن قيد الاستطاعة بالعرفية ولعله لوجوب حمل الاستطاعة على العرفية وتحققها مع التمكن بالسهولة وللاخبار الموجبة للحج بمجرد القدرة
على ما يحج به او بمجرد عدم الحاجة المجحفة او مانع اخر كصحيحتي الحلبي والمحاربي المتقدمتين وهو الاظهر لما ذكر ولا ينافيه الاخبار المفسرة للاستطاعة اذ ليس
المراد بوجود الزاد والراحلة فيها معناه الحقيقي وهو وجود عينهما اجماعا ومجازه كما يمكن ان يكون الاعم من وجود العين والثمن يمكن ان يكون القدرة
على تحصيلهما التي هي حقيقة الاستطاعة فلا نعلم ارادة معنى اخر غير الحقيقي للفظ الاستطاعة فيجب الرجوع اليه مع ان صحيحتي الحلبي والمحاربي ع
هذا المعنى فيجب الاخذ به ثم انه يتفرع عليه كثير من مسائل المقام منها ما مر من وجوب الحج على الكسوب اذا تمكن من كسبه في الطريق ومنها وجوب
الاستدانة لمن له دين موجل او متاع لا يتمكن من بيعه في الحال ومنها وجوب قبول الهبة واجارة النفس لمعونة السفر ونحوها ومنها من يقدر من
يتمكن من شراء المتاع بالف وبيعه بالفين ان كان ذلك مع استجماع ساير الشرايط كان يكون وقت المسافرة وحضور الرفقة ونحوها ومنه يرتفع
اشكال وجوب التكسب للحج مطلقا اذ قبل الاوان لا يجب ومعه لا يحصل المؤنة من الكسب غالبا نعم يجب بشبهه التحصيل بما لا يخرجه الدليل فلا يجب الاستدانة
لمن ليس له مال ولا السؤال ولا الاستيهاب للاجماع والاخبار والعسر والحرج **الثامنة** لا يجب على الولد بذل ماله لوالده للحج ولا يجوز للوالد صرف
مال ولده فيه بدون مصلحة او اذنه وفاقا للاكثر للاصل وعن النهاية وط و ب والقاضي الوجوب واستشكل فيه في خيره وظ ف اجماع الاصحاب عليه
سعيد بن يسار الرجل يحج من مال ابنه وهو صغير قال نعم يحج منه حجة الاسلام قلت وينفق منه قال نعم ثم قال ان مال الولد لوالده الحديث
وفيه انه لا يدل الصحيحة على جواز الحج من مال الابن الصغير الذي ولايته بيد الاب وهو غير دال على عدم اعطاء العوض فلعله معه حتى يكون قرضا
والحاصل ان المستفاد منها جواز هذا النوع من التصرف ايض وهو اعم من القرض ونحوه فلا يعارض ما دل على عدم جواز ضرره في غير مصلحة الصغير و
اما حجية الاخير فيخالف للاجماع والاخبار **التاسعة** قال بعضهم لا يجوز صرف المال في النكاح بعد تعلق الخطاب بالحج وتوقف الحج على المال
ان شق ترك النكاح لان الحج مع الاستطاعة واجب فلا يعارضه النكاح المندوب ولو حصل له من ترك النكاح ضرر شديد لا يتحمل عادة او خشي
حدوث مرض بتركه قدم النكاح بل قيل بتقديم النكاح لو خشي وقوع الزنا بتركه **اقول** ما يدل على تقديم النكاح في صورة الضرر بتركه يدل
عليه في صورة المشقة ايض اذ تحمل المشقة عسر وهو منفي في الشريعة الا ان يراد مشقة جزئية لا عسر في تحملها وفي صدق المشقة نظر ثم **القول**
تقديمه في صورة خشية الوقوع في الزنا مما لا دليل عليه سيما اذا كانت الخشية باحتمال الوقوع او الظن بتركه بل وكذلك مع العلم فان هذه
لو اوجبت تخصيص عمومات وجوب الحج بالاستطاعة لجاز تخصيص عموم كل ما يدفعه ذلك من ترك الواجبات وفعل المحرمات ولا يقولون به بل لا يمكن

ازيد من حج

في بيان انه يكفي في وجوب الحج على المكلف سلامة بعض الطريق

على ذلك ان يقال بتعارض عمومات ما حرم الزنا وهذه العمومات وفساد ذلك ظاهر جدا بل نقول انه يجب عليه الامران الحج وترك الزنا والخشية انما هي
لاجل غلبة نفسه التي هو مامور بدفعها ثم ان ما ذكروه من عدم جواز صرف المال في النكاح مبني على ما نقول به وجوب ابقاء مقدمة الواجب
كما يجب تحصيلها ولذا نقول بعدم جواز اهراق الماء المحتاج اليه للطهارة والاكثر لم يذكروه وان قالوا به هنا ويلزمه عدم جواز دفعه وهبته وبيعه
بثمن قليل ينتفي معه الاستطاعة وانه لو فعله لبطل الوقف بل الهبة والبيع ايضا على قول باستلزام النهي في المعاملات للفساد كما هو التحقيق و
كذا يلزمه هذه الامور في صورة اشتغال الذمة بالدين المعجل المتوقف ادائه على ذلك المال كما نقول به **المقام الثاني** في الاستطاعة
السربية وهي تحصل بتخلية السرب بفتح المهملة واسكان الراء الطريق واشتراطها مجمع عليه محققا ومحكيا والاية تدل عليه وكثير من
الاية يدل عليه وكثير من الاخبار المتقدمة يرشد اليه ونفي العسر والحرج يؤكده وانتفاء الضرر والضرار يبينه والمراد منها عدم الخوف على النفس او
البدن او البضع او المال وعدم خوف المنع في الطريق فمع خوف احد هذه الامور لا يحصل الاستطاعة ولا يتحقق فرض الحج وههنا مسائل **المسئلة**
الاولى يكفي في الوجوب سلامة بعض الطرق فلو كان له طريقان تخلى احدهما دون الاخر وجب سلوك الاول وان كان ابعد اذا لم يقصر نفقته عنه و
اتسع الزمان له والظاهر اشتراط كون الابعد طريقا من بلده الى مكة عرفا اي لم يبلغ من الانحراف والبعد حدا يخرج عن كونه سبيلا اليه ويصح ان
يقال ان بعض طرق البلد اليه مخلى فان بعد بحيث لا ينصرف الطريق اليه ففي وجوب سلوكه اشكال بل عدمه اظهر لعدم صدق تخلية السرب فاذ عد
انصرف الاستطاعة السبيل اليه فالمدني لو منع من المسير من طريق المدينة الى مكة وامكنه المسير الى الشام ومنه الى العراق ومنه الى خراسان ومنه الى الهند
ومنه الى البحر ومنه الى مكة لم يجب عليه الحج **الثانية** لو كان في الطريق عدو ولا يندفع الا بمال ففي سقوط الحج كما عن الشيخ وجماعة او وجوبه كالمحقق
والفاضل في بعض كتبه والشهيد وغيره وجمع اوالاول مع الاجحاف والثاني مع عدمه كما عن كره وس اقوال وظاهر شا التردد حجة الاول انتفاء تخلية

في بيان معنى السرب وشرائطه

السرب وحصول الاعانة على الظلم والقياس على من اخذ المال منه قهرا ورد الاول بمنع اشتراط التخلية مطلقا بل المشترط تخليته بحيث يتمكن من المسير
بدون مشقة وشدة والثاني بمنع كونه اعانة والثالث بالفرق ومنع الاصل ودليل الثاني حصول الاستطاعة والقدرة فيتناوله الاية و
الاخبار وحجة الثالث حصول الضرر المنفي مع الاجحاف **اقول** حمل الاولون تخلية السرب الماخوذة في الاستطاعة على كونه خاليا عما يخاف معه الضرر
على النفس او البدن او البضع او المال وحملها الاخرون على كونه بحيث يتمكن من المسير منه بلا مشقة شديدة وان كان التمكن لتحمل ضرر مالي ولا شك انه يرد
على الطائفة الاخيرة ان تقييد التمكن بعدم المشقة ان كان لاجل نفي العسر والحرج فيجب تقييده بعدم الضرر ايضا لاخبار نفي الضرر والضرار بل لادلة
نفي الحرج ايضا فان تحمل الضرر عسر غالبا وان كان لفهم العرف واللغة فلا شك انهم يفهمون منها التمكن من المسير بلا ضرر يعتد به واما معه فلا فالصواب

تفسير

تخلية السرب بكونه بحيث يتمكن من المسير منه بلا مشقة شديدة ولا ضرر يعتد به زايدا عما هو لازم قطع المسافة من المشقة والضرر هذا مع ان ادلة نفي الضرر
بنفسها ادلة مستقلة معارضة مع عمومات الاستطاعة والقدرة لو لم يوجد في معناها تخلية السرب بالعموم من وجه موجبة للرجوع الى الاصل فاذن
الاظهر هو القول الاول ان كان مرادهم من المال المعتد به الموجب لصدق الضرر عرفا والقول الثالث ان كان مطلقا ثم انه لا فرق في الضرر الموجب لعدم
تخلية السرب بين ان يؤخذ المال المتضرر به قهرا او نهبا او صلحا او هدية بان يصالح العدو ويندفع عن الطريق بسبب اخذ المال او سلطانا او رياسة
بان يتهم اخذ مال من يحج او يعبر عن تحت ولايته او بصاحبته وسواء كان الاخذ لاجل العبور للحج او العبور مطلقا وسواء كان بلا مستند او كان لاجل
دفع عدو اخر ومحافظة الطرق عما فيها من الاعداء متعديا عن قدر ما يلزم في الدفع او لا اذا كان الماخوذ ضررا او اجحافا على الماخوذ منه ومنه يظهر انه
لو اندفع خوف العدو بصرف مال موجب للضرر في استيجار عسكر لم يجب **الثالثة** ليس المراد بتخلية السرب تخليته لكل احد في كل حال بل المراد تخليته
بالنسبة الى الشخص بحسب احواله فلو كان في الطريق خوف عدو لشخص دون اخر يجب الحج على الاخر ولو لم يامن الطريق للقافلة القليلة وامن مع الكثرة و
تحققت يجب ولو ارتفع العدو وتحمل شخص الضرر على نفسه يجب على الباقين الى غير ذلك من الموانع **الرابعة** لو حج من هذا شانه ورضي بالضرر لم يكف
عن حجة الاسلام ويجب عليه الحج ثانيا اذا ارتفع المانع بلا تضرر الا اذا كان تحمل الضرر قبل احد المواقيت ولم يكن بعده عدو وحصول الاستطاعة بعده او
اذا كان هناك طريقان احدهما مخلى وسلك هو من غير المخلى لتحقق الاستطاعة ايضا ويمكن الحيلة في الاجزاء ايضا بايجاب ما ياخذه العدو له على نفسه اولا
بنذر او يمين او عهد او بيذله لغيره وشرط اعطائه العدو ونحو ذلك وكذا يجري لو بذله باذل **الخامسة** كما يشترط خلو السرب عن العدو يشترط
خلوه عن ساير الموانع ايضا فلو كان في بعض منازل الطريق طاعون او وباء وخاف على نفسه من العبور فيه لا يجب وكذا لو انحصر الطريق في البحر وخاف
المرض من سلوكه بل لو كان المانع مجرد الخوف من الطاعون او البحر بحيث يعسر تحمله وكان فيه مشقة شديدة او احتمال حدوث مرض من الخوف لم يجب ايضا

في بيان الاستطاعة البدنية والزمانية

المقام الثالث في الاستطاعة البدنية وهي الصحة من المرض العائق عن الحركة او الركوب او الاتيان بالافعال ومن العضب المانع كذلك وهو بالمهملة
ثم المعجمة الزمانة والضعف فغير الصحيح لا يجب عليه الحج بالاجماع وعدم صدق الاستطاعة وانتفاء الحرج وكثير من الاخبار المتقدمة **المقام الرابع**
في الاستطاعة الزمانية وهي التمكن من المسير لسعة الوقت فلو ضاق او احتاج الى سير عنيف لقطع المسافة وعجز عنه سقط عنه فرضه في عامه و
كذا لو قدر ولكن بمشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة للاجماع وفقد الاستطاعة ولزوم الحرج والعسر وكونه امرا يعذره الله فيه كما صرح به في بعض الاخبار
ولنختم ذلك الفصل بمسائل **المسئلة الاولى** يشترط في وجوب الحج بعد حصول الاستطاعات الاربع امر اخر ايضا وهو عدم ترتب ضرر

كتاب الحج

في بيان انه لا يعتبر في الاستطاعة حصولها من بلد المكلف بل يجب الحج متى حصلت الاستطاعة له مطلقا

عليه او على غيره بالخروج الى الحج فلو كان احد بحيث لو خرج كان خروجه الى الحج موجبا لتلف ماله المعتد به غير ما يصرف في الحج او كانت المرءة بحيث
يخاف على بضعها او غير ذلك لم يجب الحج والفرق بين ذلك وبين الشراء بازيد من ثمن المثل او البيع بالاقل ان العلة المنصوصة فيهما غير جارية هنا و
كذا يسقط الوجوب لو منعه ظالم من المسافرة او خاف فيه على نفسه او بضعه او ماله او ما يتعلق به **الثانية** لا يعتبر في الاستطاعات المذكورة
حصولها من بلد المكلف فلو حصلت له في موضع اخر مطلقا حتى الميقات واستطاع للحج والعود الى بلده وجب عليه الحج وان لم يكن له الاستطاعة
من بلده وفاقا للذخيرة وك وبعض اخر من المتاخرين بل الاكثر كما يظهر من قولهم في الصبي والمجنون المدركين في الميقات لعموم النصوص السالم عن
المعارض وصحيحة ابن عمار الرجل يمر مجتازا يريد اليمن او غيرها من البلدان وطريقه بمكة فيدرك الناس وهم يخرجون الى الحج فيحرم معهم الى المشاهد
يجزيه ذلك من حجة الاسلام قال نعم وعن الشهيد الثاني ان من اقام في غير بلده انما يجب عليه الحج اذا كان مستطيعا من بلده الا ان يكون اقامته في
الثانية على وجه الدوام او مع انتقال الفرض كالمجاور بمكة بعد السنتين ولعله لانفهامه من العمومات والاطلاقات وهو تم جدا وعلى هذا فلو حج
الفقير متسكعا الى الميقات ولكن لم يحتج الى التسكع منه الى الفراغ من المناسك يجب عليه ويجزيه عن حجة الاسلام وكذا الحال في ساير الاستطاعات
وكذا الحال في ساير الاستطاعات وكذا لو سافر للتجارة الى الشام مثلا وحصل له من الربح ما يكفيه للحج والعود **الثالثة** لو حج غير المستطيع
تسكعا او بمشقة شديدة كان حجه ندبا ولم يجزء عن حجة الاسلام ويجب عليه الاعادة لو استطاع بلا خلاف كما قيل بل بظاهر الاجماع كما عن ف
والمن وغيرهما لتوقف الاجزاء على الامر والخطاب المنفيين في المقام لفقد الشرط ولا فرق في ذلك بين انتفاء الاستطاعة المالية وغيرها كما صرح
به جماعة وحكي عن المش وعن س الفرق فلا يجزي في الاول ويجزي في غيره كالمريض والممنوع بالعدو وضيق الوقت والمعضوب لان ذلك من باب
تحصيل الشرط فانه لا يجب ولو حصله اجزء وفيه ان الحاصل بالتكليف الحج او السير اليه لا الصحة وامن الطريق مثلا اللذان هما الشرط نعم لو حصل لغير
المستطيع الاستطاعة قبل الميقات كان يحصل له من السؤال ما يكفي له منه الى تمام المناسك او كان له من ماله هذا المقدار او سهل له المشي منه الى
مكة من غير راحلة او تحمل الحركة العنيفة في ضيق الوقت حتى ادرك الميقات الى الوقت او بلغ الى موضع الامن قبل الميقات وغير ذلك يجزي عن حجة الا سلام
ولاجل ذلك نسب ان يكون خلاف س مع المشهور لفظيا ومنه يظهر انه لو اقرض الفقير ما يكفيه لنفقة الحج والعيال وحج يكون مجزيا عنه اذ بعد الاقراض
يصير مستطيعا وهل يشترط في الوجوب والاجزاء لمن حصل له الاستطاعة قبل الميقات بالسؤال او وجود قليل من المال او الاقراض نفقة العيال او
الكفاية او نفقة العود ام لا الظ انه لو لم يتفاوت الحال للعيال والكفاية والعود بصرف ما في يده في الحج يجب الحج ويجزي لان توقف احد الثلثة عليه لا يجب

في بيان انه لو حج المستطيع تسكعا او في نفقة غيره صح حجه اجماعا

الرابعة لو حج المستطيع تسكعا او في نفقة غيره اجزءه عن الفرض بلا خلاف فيه بين العلماء لان الحج واجب عليه وقد امتثل بفعل المناسك
المخصوصة فيحصل الاجزاء وصرف مال الغير واجب لذاته وانما يجب لما يتوقف عليه الواجب **الخامسة** لو حج عن المستطيع الحج غيره لم يجزه اجماعا
لان الواجب عليه ايقاعه مباشرة فلا يجزي الاستنابة فيه وكذا لو حج غير المستطيع عن غيره لم يجزه بلا خلاف يعرف كما في ك وغيره بل هو مذهب الاصحاب
كما في الاول ومقطوع به كما في كلامهم كما في الثاني بل هو اجماعي فلو استطاع بعده يجب عليه الحج للاصل ولرواية ادم من حج عن انسان ولم يكن له مال يحج
به اجزءت عنه حتى يرزقه الله ما يحج ورواية ابرهيم بن عقبه عن رجل صرورة لم يحج قط حج عن صرورة لم يحج قط ايجزي كل واحد منهما تلك الحجة عن حجة الاسلام
ام لا بين ذلك يا سيدي ان شاء الله فكتب ع لا يجزي ذلك وبازائهما اخبار اخر دالة على الاجزاء كصحيحة ابن عمار عن رجل حج عن غيره ايجزيه ذلك عن حجة
الاسلام قال نعم واخرى حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه وجميل رجل ليس له مال حج عن رجل او احجه رجل ثم اصاب مالا هل عليه الحج فقال
يجزي عنهما والجواب اولا بعدم الحجية للشذوذ وثانيا بالمعارضة مع ما مر والرجوع الى الاصل وثالثا بعدم الصراحة ولا الظهور في خلاف ما
مر لاحتمال رجوع الضمير في يجزيه في الاولى الى الغير وكان ممن يتعين الاستنابة عنه وفي عنهما في الثالثة الى المنوب عنه والمحجوج به مع ان الاجزاء
في الجميع يمكن ان يكون عن الامر الندبي او الايجابي الثابت بالاستيجار ولم يثبت الحقيقة الشرعية في لفظ حجة الاسلام كما في غيره من ان المسئلة

في بيان صحة الاستنابة في الحج من المكلف المانع من كبر او مرض او غيرهما او سلطان

محل اشكال وما في بعض شروح يع انها من المتشابهات غير جيد **السادسة** اذا استطاع احد مالا ومنعه كبر او مرض او عدو او سلطان
او نحو ذلك فاما يكون مايوسا من الخلاص اولا وعلى التقديرين اما يكون الحج مستقرا في ذمته قبل العذر اولا فمع الياس والاستقرار قالوا يجب
عليه الاستنابة في الحيوة بل في لك وضه ويع وشرحه ويع للشيخ علي وغيرها الاجماع عليه واستدل له بعد الاجماعات المحكية بصحيحة
محمد لو ان رجلا اراد الحج فعرض له مرض او خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله فليبعثه مكانه وابن سنان ان امير المؤمنين ع امر شيخا
كبيرا لم يحج قط ولم يطق الحج لكبره ان يجهز رجلا يحج عنه ومثلها صحيحة ابن عمار ولا ينافيهما التعليق على المشية في روايتي القداح وابي حفص الاولى
ان عليا ع قال لشيخ كبير لم يحج قط ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه ان يحج عنك والثانية ان رجلا اتى عليا ع ولم يحج قط فقال اني كنت كثير المال و
فرطت في الحج حتى كبرت سني قال فتستطيع الحج قال لا فقال له علي ع ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه حتى يحج عنك لاحتمال تعلق المشية بالفعل لبراءة الذمة
او الخلاص من العذاب وايضا هذه قضايا في وقايع ولم يعلم اتحادها فلعل الرجل في الاخيرتين لم يكن مستطيعا قبل الكبر اما من جهة المال او من
جهة مانع اخر من عدو او غيره وصحيحة الحلبي ان كان رجل موسر حال بينه وبين الحج مرض يعذره الله فيه قال عليه ان يحج عنه من ماله صرورة لا مال
له وقريب منها رواية علي بن ابي حمزة وللنصوص المفيدة لوجوب الاستنابة مع الاستقرار بعد الموت فحين الحيوة مع الياس اولى ولجواز الاستنابة

حيا اتفاقا فتوى ونصا ويمكن الخدش في جميع تلك الادلة اما الاجماعات المحكية فبعدم الحجية واما الصحيحة الاولى فبضعف الدلالة على الوجوب
من جهات عديدة من تعلق التجهيز على ارادة الحج الدالة بالمفهوم على عدم وجوبه مع عدمها والاجماع المركب يجري من الطرفين نعم لو حمل على الامر
امكن الفرق بين الارادة وعدمها فيستحب ولو مع عدم وجوب الحج مع الارادة وعروض المانع دون حال عدم الارادة من جهة ان من اراد خيرا ينبغي
اتمامه كيف امكن ومن الامر بالتجهيز من ماله الغير الواجب قطعا لكفاية بعثه ولو تبرعا ومن شمول اطلاقه لمن يجب عليه الحج او لا لكن حج قبل ذلك
او استقر الوجوب في ذمته قبل ذلك ام لا او حصل له الياس ام لا بل ظهور عدم الياس منها حيث ان كون المرض العارض او السقم المخالط مما لا
يرجى زواله من الافراد النادرة جدا وبعض هذه الافراد مما لا يجب الاستنابة فيه اجماعا وبعضها مما ادعى فيه الاجماع على عدم الوجوب وبعضها مما وقع
الخلاف فيه والحكم باولوية التخصيص عن التجوز في الامر مشكل ومن كون الامر كما قيل واردا مورد توهم الحظر اما من جهة عدم ثبوت الاستنابة للحي او من جهة
قول بعض العلماء به كما في ف والمن واما الثانيان فبكثير مما ذكر ايضا مضافا الى معارضتهما بالتعليق على المشية في الروايتين الاخيرتين وجعل متعلق المشية
عين المامور به خلاف المتبادر الظاهر واحتمال تعدد الوقايع وعدم استطاعة مورد الاخيرتين بعيد جدا بل الظ كما قيل الاتحاد مع ان ظاهر قوله في
الاخير فرملت حصول الاستطاعة والا لم يكن تفريطا فترك الاستفصال فيه يفيد العموم الشامل للمانع فيه قطعا ولو لم نقل بالاختصاص بل يتقوى ذلك من جهة
دلالتها على سبق الاستطاعة من جهة كثرة المال والتقصير وعلى الياس من جهة الكبر ومنه يظهر معارضتهما مع الصحيحة الاولى ايض واما الرابعة فلبعض
ما مر مضافا الى تعلق الامر فيها بالضرورة ولم يقل احد بوجوب استنابته وحمله بالاضافة اليه على الاستحباب او الاباحة او الاعم منهما ومن الوجوب وفي
حمله بالاضافة الى على الوجوب لا على القول بجواز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه في استعمال واحد وهو خلاف التحقيق واما السادسة
فبمنع الاولوية لعدم معلومية العلة سيما مع القول بوجوب الاعادة لو اتفق زوال العذر لقيام الفارق ح وهو القطع بعدم وجوب الاعادة في الاصل
وعدمه في الفرع لاحتمال زوال العذر ومن جميع ذلك ظهر عدم وجود مخرج تام لنا عن اصل عدم وجوب الاستنابة ولذا حكى التردد عن بعضهم في الوجوب في
هذه الصورة وهو الظ من خيره بل من يع وفع وشا التردد في مسئلة استنابة المعذور من غير تفصيل بين الاستقرار وعدمه بل قيل بخلو كثير من كلمات
الموجبين للاستنابة والنافين له عن هذا التفصيل ولم يتعرض جماعة للحكم بالوجوب في هذه الصورة ومنهم الحلي حيث اقتصر على رد وجوب الاستنابة في
استقرار الاستطاعة وحكم بوجوبها اذا استقرت ومات المستطيع وعلى هذا فليس في المسئلة مظنة اجماع بل ولا علم بشهرة وحيث كانت كذلك ولم
يكن دليل تام على الوجوب فالاقرب اذن ما يقتضيه الاصل وهو عدم الوجوب وان استحب ومن ذلك يظهر اقربية عدم الاستقرار بطريق اولى لوجود التصريح
بالعدم فيها من الفحول كما عن المفيد والحلي والجامع وعد ولف والايضاح واختاره بعض مشايخنا خلافا للاخرين كالشيخ في به وبب وط وف مدعيا فيه
الاجماع والقديمين والحلبي والقاضي والتحرير وكثير من المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل لجميع ما مر مع رده والاولى من الاولى عدم الوجوب في صورة عدم
الياس لعدم مصرح فيها بالوجوب سوى شاذ ياتي بل عن المن الاجماع على العدم ولعدم جريان جميع الادلة المذكورة فيها خلافا للمحكي عن س لاطلاق بعض
ما مر برده والاولى من الاولى عدم الوجوب في صورة عدم الاستقرار وعدم الياس والوجه ظ نعم يستحب الاستنابة في جميع تلك الصور لما مر **فرعان**
الاول لو قلنا بوجوب الاستنابة في بعض الصور واستناب ثم زال العذر يجب عليه الحج ثانيا من غير خلاف صريح بينهم اجده بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن
ظ كره انه لا خلاف فيه بين علمائنا لاطلاق الامر بالحج للمستطيع وما فعله كان واجبا في ماله وهذا يلزمه في نفسه وعن بعضهم احتمال العدم لانه ادى
حجة الاسلام بامر الشارع ولا يجب الحج باصل الشرع الا مرة وفيه انه لم يعلم ان ما فعله حجة الاسلام ونحن ايض لا نوجبها الا مرة ولم يحج هو بعد وانما حج غيره
نيابة **ب** لاطلاق بعض ما تقدم من الاخبار كصحيحي محمد والحلبي عدم اختصاص ذلك بحجة الاسلام وصرح بانه في غيره من الواجبات ايض كالمنذور والظاهر
عدم الخلاف فيه ايض كما يظهر منهم في مسئلة الاستنابة عن الحجين في عام واحد **السابعة** من استقر الحج في ذمته بان اجتمعت له شرائط الوجوب
مدة يمكنه فيها استيفاء جميع افعال الحج كما عن الاكثر او الاركان منها خاصة كما احتمله جماعة فاهمل حتى مات يجب قضاؤه عنه بالاجماع المحقق والمحكي في
المن وكره وغيرهما للصحيح ضريس في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق قال ان مات في الحرم فقد اجزأت عنه حجة الاسلام وموثقة سماعة عن
الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر فقال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك وصحيحة العجلي عن رجل استودعني مالا فهلك وليس لولده
شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم وصحيحة ابن عمار في رجل توفي فاوصى ان يحج عنه قال ان كان ضرورة فمن جميع المال انه بمنزلة الدين
الواجب وان كان قد حج فمن ثلثه ومن مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يترك الا قدر نفقة الحمولة وله ورثة فهم احق بما ترك فان شاؤا اكلوا وان شاؤا حجوا
عنه جعل الحجة من جميع المال معللا بانه الحجة بمنزلة الدين الواجب وليس ذلك لاجل الوصية لانها لا يكون الا من الثلث وهنا اخبار كثيرة اخر ايضا
متواترة معنى كالصحاح الثمان لابن عمار ومحمد ورفاعة والعجلي والحلبي وضريس وموثقة رفاعة الا ان الاكثر لتضمنها الجملة الخبرية او ما يحتملها او ما
يجب قطعا كاستنابة الضرورة عن افادة الوجوب قاصرة الا ان يجعل الاجماع والاخبار الاولى على الارادة قرينة **فروع** **ا** المصرح في موثقة سماعة
والعجلي وصحيحة ابن عمار المذكورة انه يجب القضاء عن اصل مال الميت ويدل عليه ايض قوله في اخر صحيحة الحلبي المشار اليها يقضى عن الرجل حجة الاسلام
عن جميع ماله وكذا يستفاد ذلك من صحيحة ابن عمار والعجلي وضريس والظاهر انه اجماعي ايض ولا ينافيه اخر صحيحة ابن عمار المذكورة فيمن لم يترك الا قدر
نفقة الحمولة وبمضمونها رواية الغنوي الا ان فيها نفقة الحج مكان الحمولة لان مجرد نفقة الحمولة اداء الحج لا يوجب الاستطاعة للتوقف على نفقة العيال

وان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام

بالرجوع

كتاب الحج

بالرجوع الى الكفاية **ب** مقتضى اخراج مؤنة الحج من جميع المال تقديمها على الميراث والوصايا كسائر الديون وانه لو لم يترك الا قدرها يصرف
فيها كما صرح به في بعض الاخبار السابقة ايض ولو كان له دين معها يقسم التركة على الدين ومؤنة الحج بقدر الحصص لانه مقتضى كونها بمنزلة الدين المصرح
به في الاخبار **ج** هل يقضى الحج من اقرب المواقيت الى مكة ان امكن والا فمن غيره من المواقيت مراعيا للاقرب فالاقرب فان تعذر من احد المواقيت فمن اقرب
ما يمكن الحج منه الى الميقات كما هو مختار ط وفع والوسيلة والغنية والفاضلين في كتبهما ولك وضه ولف وخيره واكثر المتاخرين بل طلقا وفي الغنية
الاجماع عليه او من البلد مطلقا كما حكاه في يع قولا وان لا يعرف قائله كما صرح به جمع بل نفاه بعضهم او الثاني مع السعة في التركة والاول مع عدمها كما
حكي عن الشيخ في يه والصدوق في المقنع والحلي والقاضي والجامع والمحقق الثاني وحس وظاهر اللمعة الحق هو الاول للاصل السالم عن المعارض و
كون المامور به قضاء الحج الذي هو المناسك المخصوصة وقطع المسافة ليس جزءا منه بل ولا واجبا لذاته وانما وجب لتوقف الواجب عليه فاذا انتفى التوقف
انتفى الوجوب على انه لو سلمنا وجوبه لم يلزم من ذلك وجوب قضائه لان القضاء انما هو بامر جديد وهو انما قام على وجوب قضاء الحج خاصة ولم اعثر للقول الثاني
على دليل ودليل الثالث ما احتج في السرائر من انه كان يجب عليه نفقة الطريق من بلده فلما مات سقط الحج من بدنه وبقي في ماله بقدر ما كان يجب عليه
لو كان حيا من مؤنة الطريق من بلده والظ ان مرجعه الى استصحاب وجوب صرف هذا القدر من ماله ايام حيوته بعد ثبوته فانه كان يجب عليه ذلك
مع فعله ببدنه سقط الاخير فيستصحب الاول ومن تواتر اخبارنا بذلك وما ذكره في ضه وغيره من الروايات الدالة على ذلك التفصيل في صورة الوصية
بمال معين او مطلقا بالحج والجواب عن الاول ان الحكم الاول وجوب صرف هذا القدر من المال على هذا الشخص المستطيع في مؤنة بدنه وبعد موته تغير الموضوع
من وجهين فلا يجب على الغير صرفه في مؤنة بدن الغير مع انا نمنع وجوب صرف هذا القدر من المال في ايام حيوته مطلقا بل كان الواجب عليه الحج ويتبعه وجوب
صرف هذا القدر مشروطا بالحاجة اليه في الحج والواجب المشروط لا يمكن استصحابه بعد انتفاء الشرط وعن الثاني بالمنع ولقد من انا لم نقف ذلك على
شاذ فكيف بدعوى التواتر ويمكن ان يكون نظره الى روايات الوصية وعن الثالث بان اجراء حكم الوصية لو سلم في غيرها قياس باطل فلعل للوصية
مدخلية في ذلك سيما مع قرب احتمال قيام القراين الحالية يومئذ على ارادة الحج من البلد كما هو الظ من اطلاق الوصية في زماننا هذا مضافا الى
روايات الوصية عن الدال على الوجوب ايض بل في بعضها انه اوصى ببقية المال للامام فحكم ع بصرف ماله لا يستلزم جريانه في مال الوارث **د** لو لم يخلف
من استقر الحج في ذمته شيئا لم يجب الحج على مال الغير وان خلف ما لا يفي بقضاء مجموع افعال الحج والعمرة فان قصر عن اجرة احدهما تاما ايض كان المال للوارث
او الدين اذ لا يجب قضاء الحج والعمرة متبعضا لعدم الامكان والامر به انما هو مع امكانه ولو امكن قضاء بعض افعال الحج او العمرة لعدم ثبوت التعبد بذلك
على الخصوص ووجوبه التبعي عند وجوب الكل لا يقتضي وجوبه عند عدمه ومن يقول ما لا يدرك كله لا يترك كله يلزمه الاتيان بما امكن ولو مجرد الطواف
وان قصر عن اجرة الامرين من الحج والعمرة ووفى باحدهما فعن جمع من الاصحاب وجوب تقديم العمرة لتقدمها او الحج لاهميته في نظر الشرع او التخيير لعدم
الاولوية وفي ك انه يحتمل قويا سقوط الفرض مع القصور عنهما ان كان الفرض التمتع لدخول العمرة في الحج **اقول** ان كان الحج اسما لهما معا تعين
ما احتمله في ك اذ بعد سقوط الكل ليس دليل على وجوب الجزء والا فما هو مقتضى الاصل حيث انه لم يعلم الحقيقة الشرعية فيهما ولم يجر اللغوية
فيقتصر على المتيقن فيتعين تقديم الحج لانه المامور بقضائه في الروايات بل يستشكل في وجوب قضاء العمرة مع الوفاء بهما ايض الا ان يقال
بان وجوبه اجماعي كما هو كذلك فان الاقوى وجوب قضائهما مع الوفاء الا ان يعلم من القراين ارادتهما معا من لفظ الحج فيسقط مع عدم الوفاء بهما
هـ لو كان له دين وكان المال بقدر لا يفي الا باحد الامرين من الحج والدين فالظ التخيير لانهما واجبان تعارضا ولا مرجح لاحدهما واحتمال التوزيع انما
يكون اذا وفت حصة الحج به واما مع عدمه فلا فائدة في التوزيع وجعله بمنزلة الدين الواجب في صحيحة ابن عمار انما هو في الوجوب ولو لا وفى بالحج وشيء من
الدين ايض يكون التخيير في القدر المساوي لاجرة الحج ويصرف الباقي في الدين **و** قيد الاكثر وجوب قضاء الحج عن الميت باستقراره في ذمته واختلفوا فيما
يتحقق به الاستقرار فذهب الاكثر الى انه مضي زمان يتمكن فيه الاتيان بجميع افعال الحج مستجمعا للشرائط وقيل انه مضي زمان يمكن فيه تادية الاركان
خاصة ونسب الى كره واحتمل بعضهم الاكتفاء بمضي زمان يمكنه فيه الاحرام ودخول الحرم ونسبه بعضهم الى كره واستحسن بعض المتاخرين الاخير ان
كان زوال الاستطاعة بالموت والتحقيق انه ان اشترط وجوب القضاء بالاستقرار واقعا فالحق هو الاول لانه يثبت الاستطاعة من تمكن من اتيان
الاركان خاصة او دخول الحرم دون ساير الافعال والاجزاء لو مات بعد دخول الحرم بدليل لا يدل على وجوبه في غير ذلك المورد ولكن الشان في
اشتراط ذلك ولذا تامل فيه في خيره وهو في موضعه بل الاقرب عدم الاشتراط وكفاية توجه الخطاب ظاهرا اولا كما هو ظ ك وصريح يع وشرحه و
جعل الاخير القول بالاشتراط اجتهادا في مقابلة النص ونسب فيه وفي سابقه القول بعدم الاشتراط الى الشيخين ونسب الى المحقق ايض حيث حكم
بوجوب القضاء بالاهمال مع استكمال الشرائط لاطلاقات وجوب القضاء بل عموم صحيحة ضريس المتقدمة الحاصل بترك الاستفصال فيمن مات قبل
دخول الحرم وكذا صحيحة العجلي عن رجل خرج حاجا ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق فقال ان كان صرورة ثم مات في الحرم فقد اجزأ عنه حجة
الاسلام وان كان مات وهو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجة الاسلام الحديث وكون القضاء تابعا للاداء ممنوع كما
يقال لو بني الامر على الاطلاق لزم وجوب القضاء ولو لم يكن ما له بقدر يستطيع بنفسه او لم يتمكن من المسافرة اي لم يتوجه اليه الخطاب الظاهري
لانا نجيب عنه بخروج ذلك بالاجماع وبمفهوم مثل صحيحة الحلبي فان كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض او حصر او امر يعذره الله فيه فان عليه ان يحج

في بيان عدم توقف استطاعة المرءة على المحرم

من هذه الصورة لاما لا الثامنة لو مات المستطيع في طريق الحج فان كان قبل الاحرام ودخول الحرم وجب القضاء عنه بشرط استقرار الحج
في ذمته سابقا على المشهور على الاقرب المنصور كما مرّ وان كان بعدهما برئت ذمته ولم يجب القضاء عنه مطلقا بلا خلاف يعرف وفي ك انه مذهب
الاصحاب وفي تيح وشرحه وعن ك والمن والتنقيح وغيرها الاجماع عليه لصحيحي ضريس والعجلي المتقدمتين في المسئلة السابقة واطلاقهما كاطلاق
كلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في ذلك بين ان يقع التلبس باحرام الحج او العمرة ولا بين ان يموت في الحل او الحرم محرما او محلا كما لو مات بين الاحرامين
وبهذا التعميم قطع المتاخرون وهو كذلك وان كان بعد الاحرام وقبل دخول الحرم لم يبرء ذمته وكان كما قبل الاحرام على الاظهر الاشهر للاصل و
منطوق الصحيح الاول ومفهوم صحيح الثاني خلافا للمحكي عن ف والسرائر فاكتفيا بالموت بعد الاحرام لمنطوق ذيل الصحيح الثاني وفيه انه معارض بمفهوم
الصدر مع منطوق الاول ولولا ترجيح الاخيرين لوجب التمسك بالاصل الموافق للقول الاول ايض مع احتمال ان يكون معنى قوله قبل ان يحرم قبل
ان يحرم قبل ان يدخل الحرم فقد جمعنا وربما يعضده السياق ايض بل قيل بعضده ما في فتح ان الحكم منصوص للاصحاب لا يختلفون فيه فلولا ان المراد
من الاحرام في كلامه ما ذكرنا لكان بعيدا فان الخلاف مشهور لو اريد منه غيره ولا يخفى ان كلام ف والسرائر وارد في النايب دون الحاج لنفسه ونقل
في السرائر هذا القول في النايب عن ط ايض واستدل له بعموم الاخبار والنايب هو الذي يستفاد منه هذا الحكم من بعض الاخبار كما ياتي فلا يبعد ان يكون
كلاهما في خصوص النايب دون الحاج بنفسه والاجماع المركب بعد غير معلوم لي وح فلا يعاضده في كلام فتح لما ذكر اذ لا نعلم شهرة الخلاف في النايب
قبل الشيخ التاسعة الكافر يجب عليه الحج عندنا ولا يصح منه اجماعا ولو مات كذلك اثم بالاخلال ولا يجب قضاؤه عنه ولو اسلم وجب عليه
الاتيان بالحج ان بقيت الاستطاعة اجماعا والا فعلى الاظهر للاستصحاب وفاقا للذخيرة ولك وعن كره عدم الوجوب ولو حج المسلم ثم ارتد ثم
عاد لم يجب عليه اعادة الحج للاتيان بالمامور به المقتضي للاجزاء ولرواية زرارة خلافا للمبسوط لقاعدة موهومة مع عدم استلزام القاعدة لها
على فرض الصحة العاشرة المخالف لنا اذا حج ولم يخل بركن من اركانه لم يجب عليه الاعادة لو استبصر على الاظهر الاشهر بل عليه عامة من تاخر فيجب
الاعادة لروايتين محمولتين على الاستحباب جمعا ويشهد له ما في بعض تلك الصحاح من قوله ولو حج احب الي وان اخل بالركن يجب الاعادة بلا خلاف
لعدم اتيانه بالحج المسقط للاعادة هو الركن عندنا كما عن المع والمن والتحرير والس وعنده كما هو ظ لك وضة ولك وجماعة ممن تاخر عنهما النصوص مطلقة
بالنسبة الى الاخلال الا ان ظواهرها الحج الصحيح عنده لا عندنا فاذا حج فاسدا عنده لم يدخل في موردها واذا كان صحيحا عنده كان داخلا في
النصوص النافية للاعادة قطعا فالقول الثاني اقوى كما ان عليه مدار هؤلاء الفضلاء في الصلوة ونحوها والفرق غير واضح وما ذكره بعض الاجلة
من انه اذا اخل بركن عندنا لم يات ح بالحج مع بقاء وقته بخلاف الصلوة فانه خرج وقتها والقضاء بامر جديد غير جيد لان الصلوة الفاسدة
يجب قضاؤها خارج الوقت بالعمومات انهم لا يقولون به اذا كانت صحيحة عنده فالسقوط فيها ليس الا للنص الصحاح المتقدمة الجارية هنا بعينها ثم انه
لا فرق بين من حكم بكفره من المخالفين كالناصبي وغيره لاطلاق الصحاح بل صريح بعضها لتضمنه له الحادية عشر لا يتوقف استطاعة المرءة
على المحرم بلا خلاف يعرف كما في خيرة بل بالاجماع كما عن المن وغيره للاصل والعمومات وخصوص المستفيضة كصحيح ابن عمار عن المرءة تخرج بغير ولي قال لا
باس والاخرى نحوها وفيها تحج بدل تخرج وكذا الثالثة وفيها تخرج الى مكة بغير ولي قال لا باس تخرج مع قوم ثقات وصحيحة سليمان في المرءة تريد الحج
ليس لها محرم هل يصلح لها الحج قال نعم اذا كانت مامونة وموثقة البجلي عن المرءة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
وصحيح صفوان ما يلبث المرءة المسلمة قد عرفني بعمل اعرفها باسلامها ليس لها محرم قال فاحملها فان المؤمن محرم للمؤمن وقوية ابي بصير عن المرءة
تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امرءة مامونة تحج مع اخيها المسلم الظ ان المراد بقوله في بعض تلك الاخبار اذا كانت مامونة اي كانت غير خائفة على
عرضها او امنة عليه لان يكون هي بنفسها محل الاطمينان غير متهمة لان التكليف تكليفها اصلها حفظ نفسها ولا يعلق تكليف مطلق بتكليف مطلق
اخر ويحتمل ان يكون الحكم لاوليائها اي اذا كانت مامونة يجوز لهم تركها بغير محرم ثم بعض هذه الاخبار وان كانت مطلقة الا ان مقتضى بعض اخر
انه مقيد بصورة الامن على العرض وظن سلامته كما قيده جماعة من الاصحاب ويدل عليه ايض استلزام التكليف بالحج مع عدمها العسر والحرج
المنفيين عليها او على اوليائها واما ما يدل عليه مفهوم الموثقة بان عدم اشتراط المحرم انما هو مع عدم القدرة والا فيشترط فمحمول على الاستحباب
الاولوية لعدم توقفه على عدم القدرة اجماعا ثم لو لم يحصل ظن السلامة الا بالمحرم اعتبر وجوده ويتوقف وجوب الحج عليها على سفره معها وكذا
لو كانت ممن يشق عليها مخاطبة الاجانب وركابهم اياها مع عدم اقتدارها على الركوب بنفسها على احتمال قوي ذكره بعض الاصحاب ومن ذلك يعلم
عدم استطاعة اكثر النسوان الشابة سيما من الاشراف والمخدرات من البلاد البعيدة مع تلك القوافل التي فيها اصناف الناس بدون محرم او قريب
ثقة او مؤمن متدين ثقة يتحمل ما لها وعليها ثم في صورة التوقف على المحرم لا يجب عليه اجابتها تبرعا ولا باجرة ولو احتاج الى الاجرة وجب للتوقف
الواجب عليها ويكون ح جزء من استطاعتها الثانية عشر لا يشترط اذن الزوج للزوجة في الحج الواجب بلا خلاف يوجد للاصل والعموما
والمستفيضة كصحيحة زرارة وموثقة عن امرءة لها زوج وهي صرورة ولا ياذن لها في الحج قال تحج وان لم ياذن لها وفي رواية البجلي تحج وان رغم انفه و
بحكمهما صحيحة ابن وهب ورواية ابن ابي حمزة وزاد فيهما وقد نهاها ان تحج هذا في الحج الواجب واما المندوب فلا يجوز لها الا باذن زوجها بلا خلاف
يعرف كما في خيرة ولا نعلم فيه خلافا بين اهل العلم كما عن المن بل الاجماع كما في ك بل لعله اجماع محقق فهو الدليل عليه المؤيد بموثقة اسحق عن المرءة

كتاب الحج

الموسرة لها حجة الاسلام فتقول لزوجها احجني مرة اخرى اله ان يمنعها قال نعم وجعلها مؤيدة لعدم دلالتها الا على جواز منعه لا على التوقف على
الاذن وكذا يؤيده فحوى ما دل على عدم حج المعتدة في التطوع والحج مطلقا المخرج عنه حجة الاسلام والماذون فيه اجماعا ونصا فيبقى الباقي الثالثة
عشر حكم المعتدة الرجعية حكم ذات البعل لما ذكر ويجوز للبائنة والمتوفى عنها زوجها في الحج الواجب والمندوب مطلقا ويدل عليه النصوص المستفيضة
اختلفت الاخبار في افضلية الحج مطلقا راكبا او ماشيا والذي يستفاد من المجموع ويجمع به بينها بشهادة بعضها لبعض افضلية المشي اذا لم يضعفه
من العبادة وعن التقدم الى مكة للعبادة او كان قد ساق معه اذا اعيا ركبه او كان لمشقة العبادة دون توفير المال وافضلية الركوب فيما عداها
المطلب الثاني في الحج الواجب بالعارض وله انواع ثلثة الواجب بالنذر واخويه والواجب بالنيابة والواجب بالفساد ولما كان الاخير يذكر في
طي مسايل الحج وموارد فساده يكفي هنا بذكر الاولين فههنا فصلان الفصل الاول في الواجب بالنذر واخويه وفيه مسايل المسئلة
الاولى لا اشكال في انعقاد نذر الحج وعهده ويمينه وانعقد عليه الاجماع ودلت عليه النصوص بالعموم والخصوص لشرايطها المذكورة في كتاب النذر
ومنها البلوغ والعقل والحرية واذن الزوج والوالدين على قوله كما ياتي الثانية لو نذر الحج ولم يتمكن من ادائه ومات فلا قضاء عنه للاصل السالم
عن المعارض ولو تمكن منه ومات قبل ادائه فذهب اكثر الاصحاب كما في ك واكثر المتاخرين كما في غيره ومنهم الحلي وتع وشا الى وجوب قضائه عنه من اصل
التركة لانه دين كحجة الاسلام وفيه منع ظاهر فان الحج ليس واجبا ماليا بل هو بدني وان توقف على المال مع الحاجة اليه كما يتوقف الصلوة عليه كك وانما
وجب قضاء حجة الاسلام بالاجماع والنصوص والحاق النذر به قياس بط ووجوب الاداء لا يستلزم وجوب القضاء لانه بامر جديد كما في حج الاسلام
وبدونه يكون منفيا بالاصل وعن الاسكافي والصدوق وبه وبت ط والمع وفع والجامع وجوب قضائه من الثلث لصحيحي ضريس وابن ابي يعفور
الواردتين فيمن نذر ان يحج رجلا كما في الاولى او ابنه كما في الثانية ومات قبل الوفاء المصرحتين بالاخراج من الثلث وفيه ان موردهما غير محل النزاع
بل ظاهر احجاج الغير صرف المال فيه فهو نذر مالي دين محض وهو غير الحج الذي كلامنا فيه والقول بان الاستدلال انما هو بفحواهما حيث ان الاحجاج الذي
ليس الا بذل المال قطعا اذا لم يجب الا من الثلث فالحج نفسه اولى مردود بمنع الحكم في الاصل اولا كما اذا قيل لم يفت به فيه احد بل اخرجوه من الاصل لما دل
على وجوب الحق المالي من الاصل ونزلوا الصحيحين تارة على وقوع النذر في مرض الموت واخرى على وقوعه التزاما بغير صيغة وثالثة على ما اذا قصد الناذر
تنفيذ الحج المنذور بنفسه فلم يتفق بالموت فلا يتعلق بماله النذر واجب بالنذر ويكون الامر باخراج الحج المنذور واردا على الاستحباب للوارث وكونه من الثلث
رعاية لجانبه وثانيا بمنع الاولوية لعدم معلومية العلة ومما ذكر ظهر ضعف دليل القولين وعدم وجود دليل على اصل القضاء فكيف بالقضاء من
الاصل ولذا استشكل في اصله في ك وخيرة وبعض اخر وهو في موقعه جدا الا ان لمظنة الاجماع يكون الاحوط القضاء ولاصالة الاقتصار فيما خالف الاصل
على موضع اليقين يحتاط به باخراجه من الثلث الثالثة لو نذر الحج وهو معضوب فان كان مقيدا بوقت معين واستمر المانع الى ذلك الوقت بطل
النذر وان كان مطلقا توقع المكنة ومع الياس يبطل ولا يجب الاستنابة في الصورتين الا ان لاحظ في نذره الاستنابة فيجب قطعا ولو حصل الغضب بعد
النذر والتمكن من الفعل فقد قطع جمع بوجوب الاستنابة وطالبهم في ك بالدليل وهو مطالبة حقه واذ ليس فينفى بالاصل الرابعة اذا نذر الحج
فاما ان ينوي حجة الاسلام او غيرها او يطلق فلا ينوي شيئا منهما فعلى الاول ينعقد نذره على الاصح فيجب الكفارة بالترك او تاخيره عن الوقت المعين و
مع الاستطاعة فيه ولا يجب عليه غير حاج اتفاقا ولا تحصل الاستطاعة لان النذور ليس امرا زايدا عن حج الاسلام الا ان ينذر تحصيلها فيجب ولو قيد
النذر بوقت معين ولم يحصل له الاستطاعة الى انقضائه بطل النذر وعلى الثاني لم يتداخلا قطعا ويجبان معا اتفاقا كما عن التحرير ولف ولك و
غيرها ان كان حال النذر مستطيعا وكانت حجة النذر مطلقة او مقيدة بزمان متاخر عن سنة الاستطاعة ويجب عليه ح تقديم حجة الاسلام
لفوريتها وسعة مقابلها او ان كانت مقيدة بسنة الاستطاعة بطل النذر ان قصدها مع بقاء الاستطاعة وان قصدها مع زوالها صح ووجب الوفاء
عند زوالها وان خلا عن القصدين فوجهان وان لم يكن حال النذر مستطيعا وجب المنذورة خاصة بشرط القدرة دون الاستطاعة الشرعية
فانها شرط في حجة الاسلام خاصة خلافا للمحكي عن س فيشترط ايض ولا وجه له وان حصلت الاستطاعة الشرعية قبل الاتيان بالمنذورة فان كانت مطلقة
او مقيدة بزمان متاخر عن سنة الاستطاعة خصوصا او عموما وجب تقديم حجة الاسلام لما مر وفاقا لجماعة وخلافا للمحكي عن س فقدم المنذورة ولا اعرف
وجهه وان كانت مقيدة بسنة الاستطاعة ففي تقديم المنذورة او الفريضة وجهان اجودهما الاول وفاقا للف ولك وك وغيرها لعدم تحقق الاستطاعة
لان المانع الشرعي كالمانع العقلي وعلى هذا يعتبر في وجوب حج الاسلام بقاء الاستطاعة الى السنة الثانية وعلى الثالث ففي التداخل مطلقا فيجزي
كل منهما عن الاخر كما في خيرة ومال اليه في ك وعن الشيخ او عدمه كذلك كما عن ف والسرائر والناصريات والغنية والفاضلين والشهيدين وغيرهم بل الاكثر كما قيل
بل الاجماع كما في الناصريات او تداخل حجة الاسلام في قصد النذر دون العكس كما عن النهاية وبه الاقتصاد وجمع اخر اقوال الحق هو الاول لاصالة التداخل
كما بينا في موضعه وصدق الامتثال مضافا في صورة قصد المنذور الى صحيحي محمد ورفاعة واحتج الثاني بحكاية الاجماع وباصالة عدم التداخل
وبما في ف من قوله بعد نسبة ما ذكره في به الى بعض الروايات وفي بعض الاخبار انه لا يجزي عنه وهو وان كان ضعيفا الا انه منجبر بما ذكر والاول
ليس بحجة والثاني تم مع الاصل ان في احد شقي المسئلة مدفوع بالصحيحين والثالث بعدم معلومية مرجع الضمير المجرور عندنا دليل الثالث في الجزء الاول
الصحيحان وفي الثاني اصالة عدم التداخل والاول مقبول والثاني كما مر ممنوع الخامسة لو نذر الحج ماشيا فان كان عاجزا عنه حين النذر

وماشيا عن حصول القوة او قيده بوقت معين علم العجز فيه بطل النذر لانتفاء التكليف بما يعجز عنه سواء في ذلك العجز مطلقا او العجز في جميع الحالات وان تمكن في بعضها وما ورد في بعض النصوص من انه اذا عجز ركب فانما هو في العجز المتجدد ولا يلزم من صحة النذر مع القوة وتجدد العجز صحته مع العلم بالعجز ابتداء ولا يجب الحج مطلقا وان اقتضاه ما ذكره بعضهم من ان العجز انما حصل عن الصفة لا عن اصل الحج والنذر انما تعلق بامرين ولا يلزم من سقوط احدهما للعجز سقوط الاخر لمنع كون النذر متعلقا بامرين بل المنذور امر واحد وهو الحج على الصفة فلا يمكن الاتيان بالمنذور عند العجز وان كان متمكنا عنه انعقد ووجب على المعروف من مذهب الاصحاب وعن المعتبر اتفاق العلماء عليه وعموما النذر وخصوص نصوص نذر الحج من الصحاح وغيرها عليه دالة واما صحيحة الحذاء الواردة في حكاية اخت عقبة بن عامر فلا ينافي ذلك لان مقتضاها عدم انعقاد نذر الحج ماشيا مع الحفاء وهو لا يخالف المدعى وجعله بعيدا عن السياق لا وجه له اذ ليس فيها ما يوجب بعده سوى الامر بالارتكاب دون لبس النعل ولعله لبطلان اصل النذر لاجل الحفاء فلا يبقى المشي واجبا وكونه مخالفا للادلة انعقاد نذره حافيا عموما وخصوصا لا يوجب صرفها الى ابطال نذره ماشيا لانه ايضا مخالف لادلة انعقاد النذر ماشيا مع ان وجود خصوص في ذلك تم وما ذكر من المروي عن نوادر ابن عيسى عن رجل نذر ان يمشي حافيا الى بيت الله تعالى قال فليمش لا بسا لانه اوجب المشي دون الحفاء هذا مع انه حكاية حال فلعل النبي علم منها العجز او كشف ما يجب ستره من المرأة والقول بان ايراد ذلك في الرواية على سبيل الجواب يقتضي المقام الاجمال في الجواب مع احتمال ذلك كله يثبت التعميم في حكاية الحال الخالية عن الاطلاق والعموم والفاضل في بعض كتبه وولده في الايضاح توقف في انعقاد النذر على القول بكون المشي افضل من الركوب والا فلا ينعقد لاشتراط رجحان المنذور وفيه مع مخالفته للاطلاقات انه لا يعتبر في المنذور كونه ارجح من جميع ما عداه بل المعتبر رجحانه في نفسه ولا ريب في ثبوته وان كان مرجوحا بالاضافة الى غيره **فروع** اختلف الاصحاب في مبدء المشي ومنتهاه اما الاول فقيل انه بلد الناذر وقيل وقت الشروع في افعال الحج والاصح فيه الرجوع الى قصد الناذر ان تعين والا فالى عرفه حين النذر ان كان معلوما مضبوطا وهو في امثال بلادنا بلد الناذر او النذر ومع اضطراب عرفه بالنسبة اليهما يكتفي بالاقرب منهما الى الميقات للاصل والا فالى مقتضى اللفظ لغة وهو في لفظ اج ماشيا اول افعال الحج وهو الاحرام واما الثاني فقيل رمي الجمار وقيل طواف النساء وفي قرب الاسناد للحميري انه اذا افاض من عرفات والمعول فيه ايضا قصد الناذر مع اليقين والا فعرفه مع معلوميته والا فمقتضى اللغة وهو فيما ذكر اخر افعال الحج الواجبة وهو رمي الجمار كما استفاضت به الروايات ايضا كصحيحتي جميل وابن هشام ورواية ابن ابي حمزة والاولى القطع بطواف النساء واما رواية الحميري فشاذة او على بعض المحامل محمولة **ب** من نذر الحج ماشيا يجب عليه المشي في الطريق ايضا لا يجوز له المسافرة من طريق البحر لعدم صدق المشي على العابر بالسفن ولو لم يكن طريق غيره يحتمل سقوط النذر واما في رواية السكوني فليقم في المعبر قائما حتى يجوز فهي واردة في مثل الفرات والدجلة من الشطوط والانهار العظيمة التي يحتاج الى المعبر دون البحر والسفينة لان المتبادر من المعبر الاول واما في امثال تلك المعابر فلو قطع النظر عن الرواية يجوز بالمعبر مطلقا قائما او جالسا لان هذا القدر لا يضر عرفا في صدق المشي الى مكة ولكن لدلالة الرواية على وجوب القيام فيه يحكم به ولا يضر ضعفها **ج** لو ركب ناذر المشي بعض الطريق ومع لم يكن اتيا بالمنذور فيعيده ماشيا ان كان النذر مطلقا والقول بانه يعيده ماشيا في موضع الركوب خاصة ضعيف جدا وكذا القول بالاول ان كان الركوب بعد التلبس بالحج والثاني ان كان قبله كما في لك وان كان مقيدا بسنة معينة فيكفر لخلف النذر ويقضي الحج ان قلنا بوجوب قضاء المنذور من العبادات اذا ترك ويأتي بيانه في بابه واما قضاء الحج لفساده الموجب للقضاء فانما يصح اذا ركب في افعال الحج لكون الامر بالحج ماشيا نهيا عن ضده الموجب لفساده واما اذا ركب في غيرها فلا وجه لفساد نفس الحج الا اذا اقتضى المنذور فيه **د** لو عجز الناذر للحج ماشيا عن المشي كلا او بعضا مع المكنة اولا توقعها فيه اقوال الاول توقع المكنة مع الاطلاق وعدم الياس منها والسقوط مع التقييد بزمان معين وحصول العجز فيه او الياس مع الاطلاق اختاره الحلي والفاضل في شا والمحقق الثاني في حاشية يع لوجوب تحصيل الواجب بقدر الامكان في الاول والعجز المستتبع للشرط في الثاني والثاني الركوب وسياق البدنة مطلقا ذهب اليه الشيخ وجماعة من الاصحاب لصحيحي الحلبي والمحاربي والثالث الركوب بلا وجوب السياق وهو المحكي عن المفيد والاسكافي والمحقق لصحيحة رفاعة رجل نذر ان يمشي الى بيت الله فقال فليمش قلت فانه تعب قال اذا تعب ركب فان السكوت عن سياق الهدي في مقام البيان يقتضي عدم وجوبه ورواية عنبسة نذرت في ابن لي ان عافاه الله ان احج ماشيا فمشيت حتى بلغت العقبة فاشتكيت فركبت ثم وجدت راحة فمشيت فسألت اباعبدالله ع فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت معي نفقة ولو شئت ان اذبح لفعلت وعلي دين فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت شيء واجب افعله فقال لا من جعل لله شيئا فبلغ جهده فليس عليه شيء والرابع توقع المكنة مع الاطلاق والركوب مع اليقين او الياس حكي عن لف واختاره في ضه ولك وقد يجعل قول الاخيرين غير الاولين باعتبار عدم تعرض الاولين للياس وتعرض الاخيرين والظاهر الاتحاد اذ لا يكون الياس داخلا في توقع المكنة قطعا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العجز عن الصفة لا يوجب سقوط الموصوف والخامس توقع المكنة مع الاطلاق والركوب والاتمام ان حصل العجز بعد التلبس بالاحرام مطلقا والسقوط ان حصل قبله حكي عن بعض المتأخرين **اقول** لولا النصوص المذكورة لكان المصير الى القول الاول متعينا بضميمة ما مر سابقا من ابطال الاستدلال بعدم ايجاب العجز عن الصفة سقوط الموصوف ولكن مع تلك النصوص الامرة بالركوب عند العجز على الاطلاق سواء كان نذرا مطلقا او معينا اما مع سياق الهدي او بدونه الموافقة لعمل جمع من الاعيان فلا محيص عن القول بمقتضاها مضافا بالنسبة الى النذر المطلق ان الامر بتوقع المكنة بعد طريان العجز ربما يؤدي الى العسر والحرج المنفيين سيما وان يكون

في المحصور الا الحج مع الصفة

فيما لو نذر الحج ماشيا فاحتاج الى المسافرة في البحر

كتاب الحج

بعد التلبس بالاحرام سيما مع الامر باكمال الحج والعمرة ومخافة الخروج عن الجمع عليه في صورة الاطلاق حيث ان المستفاد من كلام بعض المحققين وغيره ان الخلاف انما هو في المعين واما المطلق فلا خلاف فيه في وجوب توقع المكنة فليس في موقعها اذ ظاهر جمع من الاصحاب منهم المحقق في يع وقع تحقق الخلاف في الصورتين فالاخذ بمقتضى النصوص وهو الركوب عند العجز مع احد الامرين من السياق وعدمه هو الاقوى ثم الاصول المقتضية للقول الاول بها تندفع وقد يورد على النصوص بعد تصريحها في فروض المسئلة وهو نذر الحج ماشيا بان يكون احدهما مشروطا بالاخر لان مورد صحيحي الحلبي ورفاعة نذر المشي الى بيت الله وهو لا يستلزم نذر الحج فلعل الجابه انما هو لا يجابه عليه مضيقا سابقا بالاستطاعة ونحوها ومورد الاخريين وان كان المفروض الا انه يحتمل ان يكون المراد نذر المشي خاصة منضما الى الحج الواجب مضيقا سابقا وح فيخرجان عن المورد ايضا الا من جهة الاطلاق والعموم وفي رفع اليد عن الاصول وتخصيصها بمجردهما اشكال بل يمكن العكس بصرفهما الى نذر المشي خاصة في سنة الوجوب مضيقا وفيه مضافا الى ظهور ارادة نذر الحج ماشيا من نذر المشي الى بيت الله ان اطلاق الخبرين الاخرين اللذين احدهما الصحيح والاخر ايضا حجة على الصحيح وعمومهما واطلاقهما كاف في رفع الاصل سلمنا ان الاصل لكونه مؤسسا ايضا من العموم او الاطلاق يعارض ذلك ومقتضاه الرجوع الى اصالة عدم وجوب توقع المكنة ايضا وهو المطلوب والقول بان صرف النصوص الى الاصول اولى لكونها مقطوعا بها بخلاف النصوص فانها احاد باطل لان الاحاد بعد حجيتها يكون قطعية مع ان ما خلف تلك الاصول ايضا لا يخرج عن الاحاد بقي الكلام في انه هل يجب سياق الهدي كما هو القول الثاني ومقتضى الصحيحين الاولين او يستحب كما هو القول الثالث ومقتضى الرواية المعتضدة بظاهر الصحيحة ولولا الرواية لكان المصير الى الوجوب متعينا ولكن معها لا يبقى ظهور للصحيحين في الوجوب لتصريحها بعدم الاستحباب فيكون قرينة على ارادته منها ايضا والقول بضعف الرواية مع وجودها في الاصول المعتبرة عندي ضعيف فاذن الاصح هو القول الثالث وعليه الفتوى

الفصل الثاني في الواجب بالنيابة والاجارة وهي ثابتة في الحج في الجملة بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة الواردة في احكام النيابة والاجارة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يشترط في النائب امور منها العقل فلا يصح نيابة المجنون والطفل غير المميز بالاجماع المحقق والمحكي لعدم تحقق القصد منهما ومنها البلوغ فلا يصح نيابة غير البالغ ولو كان مميزا على المشهور كما صرح به جماعة وجعله في المعتبر من مذهب الاصحاب واستدل له بالاصل لكون كفاية حج الغير عن اخر مخالفة له قطعا فيقتصر فيها على موضع اليقين وبخروج عباداته عن الشرعية الموجبة للثواب وانما هي تمرينية فلا يجزي عمن يجب عليه او يندب لان التمرينية ليست بواجبة ولا مندوبة وبانه ليس بمكلف فلا يصح عباداته لانها موافقة المكلف ام الحج بالنيابة ايضا عبادة وبان علمه بعدم المؤاخذة نافعا له موجب لعدم الركون الى اخباره واحتمال ان يفعل بعض المناسك لا على الوجه المامور به وفي الكل نظر اما الاول فللزوم الخروج عن الاصل بالدليل ولو كان اطلاقا او عموما واكثر اخبار المقام وان تضمن لفظ الرجل او الصرورة الذي لا اما له المراد منه البالغ او غيره لا يحتاج الى القيد او الامر بمثل فليقض عنه وليه المخصوص بالمكلفين او مثل ويقضي عنه الغير المنصوص للقاضي ولو من جهة الاطلاق ولكن من الاخبار ما يشمل غير المميز بالاطلاق كرواية عامر بن عمير الصحيح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه بلغني انك قلت لو ان رجلا مات ولم يحج حجة الاسلام فحج عنه بعض اهله اجزء ذلك عنه قال نعم وصحيحة ابن عمار حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه ورواية محمد لا باس ان يحج الصرورة عن الصرورة واما الثاني فلمنع خروج عبادات الصبي عن الشرعية باطلاقها وانما هي خارجة عن الواجبة على نفسها سلمنا التمرينية لكنها مخصوصة باوامر الله سبحانه لا ما يستأجر للغير ولا نسلم ما رتبه على تمرينية عباداته من عدم اجزائه عمن يجب عليه او يندب ولا يلزم من عدم وجوبها او ندبها على نفسه عدم اجزائها عمن يجب عليه او يندب فان قيل اذا لم يكن واجبة ولا مندوبة فلا يكون مامورا بها فلا يكون صحيحة لان الصحة موافقة الامر قلنا لا نسلم ان الصحة فيما يستأجر للغير موافقة للمامور به لمن استوجر له ومن ذلك يعلم ما في الثالث ايضا واما الرابع فلعدم ايجاب العلم بعدم المؤاخذة لعدم الركون باخباره اذ قد يكون الشخص في نفسه ثقة لا يرضى بالخيانة سلمنا ولكن عدم المؤاخذة عنه انما هو في حال الصغر ولكنه يعلم بكونه مؤاخذا بعد البلوغ بغرامة ما يتلفه في حال الصغر عن حق الغير وذنبه منه ومن ذلك يعلم ضعف جميع تلك الادلة ولذا ذهب جمع من المتأخرين الى الجواز نيابة المميز كالمحقق الاردبيلي ولك وشرحه ومال اليه في خيرة الاان في بعض المسائل ان والدي توفي ولم يحج فاليحج عنها رجل او امرءة قلت ايهم احب اليك قال رجل احب الي وفي المستفيضة المتقدمة الواردة فيمن لم يطق الحج ببدنه فليجهز رجلا ولا شك ان الرجل لا يصدق على غير البالغ ولكن الاستدلال بالاول يتم عند من يقول بافادة الجملة الخبرية للوجوب وبالثاني عند من يوجب على من لم يطق تجهيز الغير وقد عرفت ان الاظهر عدمه فلا يتم عندنا نعم يمكن الاستدلال على عدم الجواز برواية عمار الواردة في استيجار الصلوة والصوم المتقدمة في كتاب الصلوة اما من جهة الاجماع المركب وعدم الفصل بينهما وبين الحج او من جهة اشتمال افعال الحج على الصلوة ايضا المؤيدين بقوله ع الطواف بالبيت صلوة ومن ذلك يظهر ان الاظهر عدم صحة اجارة غير المكلف ومنها الاسلام فلا يصح نيابة الكافر لا لما استدلوا به من عدم تأتي نية القربة منه لمنعه او لا فانه يمكن تأتيها من جهة زعمه اشتغال الذمة بفعل الغير وعدم اشتراط القربة في عمل الاجير ثانيا بل للاجماع ولكون الكافر نجسا لا يجوز له دخول مسجد الحرام المتوقف بعض اعمال الحج عليه ولروايتي مصادف احديهما ايحج المرءة عن الرجل قال نعم اذا كانت فقيهة مسلمة وكانت قد حجت ورب قريبة منها الاخرى ولا يضر في الاشتراط شرط كونها قد حجت مع انه غير شرط لانه قرينة على ان الكلام المراد المرءة المستطيعة ومنها الايمان اشترطه بعضهم لعدم صحة عبادة الكل المخالف ومنه انه لو سلم فانما هو في عبادات نفسه واما ما ينوب فيه لغيره فلا دليل على عدم صحته التي هي الموافقة لتكليف المنوب عنه والاخبار الواردة

في بيان شرائط النائب وهي امور

قال قلت لابي عبدالله ع

ومن شرائط النائب العدالة

في عدم صحة عباداته ظاهرة في عبادات نفسه ولذا ذهب جمع الى الصحة بل هو ظاهر الاكثر ويمكن الاستدلال على عدم الصحة برواية عمار المشار
اليها في نيابة المميز المتقدمة في بحث الصلوة بالتقريب المتقدم في المميز وعلى هذا فالاظهر عدم الصحة ومنها العدالة وقد اعتبرها المتاخرون
في الحج الواجب كما في لك وذخيره ويح او في الحج مطلقا كما في بعض شروح يع وهو ظاهر المفيد في باب مختصر المسايل والجوابات من كتاب الاركان حيث
قال اذا لم يكن للانسان مانع عن الحج وكان ظاهر العدالة ظله ان يحج عن غيره واستند المتاخرون الى ان الاتيان بالحج الصحيح انما يعلم باخباره والفاسق
لا نعول على اخباره لاية التثبت واكتفى بعضهم بكونه ممن يظن صدقه ويحصل الوثوق باخباره واستحسنه جملة ولا يخفى انه يرد على مستندهم ان
المط ان كان هو العلم فلا يحصل من خبر العادل ايض وان كان الظن فهو قد يحصل بخبر الفاسق الا ان يقال ان المط كونه مقبول الخبر والفاسق ليس
كذلك للاية ويرد عليه حج اولا ان مقتضى الاية قبول خبر الفاسق مع التثبت فقد يعلم من حاله انه لا يكذب وانه ياتي بما استوجر له او بدل وان
على احدهما فلا يكون العدالة شرطا وثانيا انا نمنع اصل المط وهو كونه مقبول القول فان المامور به هو الاستنابة مطلقا كما في الاخبار واما انه يجب
ان يستعلم عنه انه هل اتى بما استنيب له ام لا وانه يجب ان يكون مقبول القول في ذلك فلا دليل عليه والاصل ينفيه بل المصرح به في المستفيضة ان
بالاستنابة تبرء ذمة المنوب عنه اتى النائب بالافعال ام لا كان في حجة نقص ام لا ففي مرسلة ابن ابي عمير التي هي في حكم الصحاح في رجل اخذ من رجل مالا
ولم يحج عنه ومات ولم يخلف شيئا قال ان كان حج الاجير اخذت حجته ودفعت الى صاحب المال وان لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب الحج وفي مرسلة
به الرجل ياخذ الحجة من الرجل فيموت فلا يترك شيئا فقال اجزئت عن الميت وان كانت له عند الله حجة اثبتت لصاحبه وفي موثقة اسحق الصحيحة عمن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه في الرجل يحج عن اخر فاجترح في حجه شيئا يلزمه فيه الحج من قابل او كفارة قال هي للاول تامة وعلى هذا ما اجترح و
في اخرى كذلك ايض فان ابتلى بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزي عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم وصحيحة الحسين
في رجل اعطاه رجل مالا ليحج عنه فحج عن نفسه فقال هي عن صاحب المال ومكاتبة علي بن مطهر الى دفعت الى ستة انفس مائة دينار وخمسين دينارا
ليحجوا بها فرجعوا ولم يسخص بعضهم واتاني بعض وذكر انه قد انفق بعض الدنانير وبقيت بقية وانه يرد على ما بقي واني قد رمت مطالبة من لم ياتني
بما دفعت اليه فكتب لا تعرض لمن لم ياتك ولا تاخذ ممن اتاك شيئا مما ياتيك به والاجر قد وقع على الله وهذه الاخبار ناطقة بانه يثبت الحج للمنوب
عنه بعد الاستنابة مطلقا فاي حاجة الى كون الاجير مقبول القول او لا حتى يشترط عدالته والاصل عدم اشتراطها ولا كونه مظنون الصدق وهو
الاظهر نعم لو كان المستنيب وصيا او وكيلا ودلت القراين على ارادة الموصي او الموكل لاستنابة العدل او الثقة كما هو الظ في الاكثر يجب استنابته كما

ومن شرائط النائب التفقه حال الحج

مر في كتاب الصلوة ومنها ان يكون فقيها حال الحج اي عارفا بما يلزم عليه من افعال الحج اجتهادا او تقليدا للروايتين المتقدمتين ولتوقف الاتيان
بما عليه وهل يشترط علم المستنيب بفقاهته او عدم علمه بعدمها او لا يشترط شيء منها مقتضى الروايتين الاول فهو المعول وان لم نقل به في استيجار
الصلوة لان الصلوة واجبة على كل احد ومقتضى معاملة العلماء بل الحج مع الناس اكتفائهم في حجهم في تكاليفهم بعد العلم بالعدد وبنائهم معهم
على كونهم عالمين باحكامهم وان امكن الخدش في الصلوة ايض فيه واللازم معرفته هو العلم بما يجب عليه الاتيان به من اعمال الحج دون ما يمكن ان يحتاج
اليه من مسايل الشك والسهو وقدر الكفارات والاحكام المفروضة احتياجه اليها وكذا اللازم هو المعرفة حال كل فعل فلو لم يعلم الجميع مفصلا اولا
ولكن كان معه اصل يرجع اليه عند كل عمل كان كافيا ولو كان بتعليم مرشد عادل يحج معه واما ما احتمله الشهيد في س من كفاية العلم الاجمالي بذلك فلا
افهم حقيقته فانه ان اراد حال الاجارة او قبل الاعمال فلا يشترط العلم مط لا التفصيلي ولا الاجمالي وان كان حال الفعل فلا معنى لكفاية الاجمالي ومنها
كونه قادرا على السير والاتيان بمناسك الحج والوجه ظ ومنها موت المنوب عنه او عجزه كما مر نعم يجوز التبرع بحج التطوع لغيرهما كما ياتي ومنها خلو ذمته من حج
واجب عليه في عام النيابة بالاصالة او بالاستيجار او بالافساد او بغير ذلك فلو وجب عليه حج في ذلك العام لم يجز له ان ينوب عن غيره بالاجماع للنهي عن
الضد الموجب للفساد وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة سعد عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه
فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج من ماله الحديث وغيرها من الاخبار ومن شغلت ذمته بواجب موسع او مقيد بالعام القابل
كالنذر او استيجار لان يحج في القابل جازت له النيابة قبل عام الوجوب من غير خلاف يعرف وكذا من استقر في ذمته الحج في عام وعجز عن ادائه فيه ولو
مشيا كالمستقر من حج الاسلام ويجوز له الاستنابة اذا تمكن من الركوب حال الاجارة بشرط ضيق الوقت بحيث لا يحتمل تجدد الاستطاعة
لان العجز يمنع عن الوجوب وخالف فيه بعضهم ولا وجه له ولو صار نائبا في عام وتجدد بعد النيابة له الاستطاعة في ذلك العام يصح النيابة ويحج
للنيابة لان المانع الشرعي كالعقلي ويحج لنفسه في العام القابل بشرط بقاء الاستطاعة وكذا يجوز النيابة لو لم يكن مستطيعا وعلم حصول الاستطاعة
قبل المسافرة لعدم الوجوب قبل الحصول فيجوز له النيابة وبعدها لا يحصل تمام الاستطاعة للمانع الشرعي ويتفرع عليه انه لو اوصى احد بولده نيابة الحج
بنفسه لوالده اول عام وفاته ولم يكن للولد مال بنفسه ولكن يستطيع بالميراث بعد فوت ابيه يجوز له قبول الوصية وبعده لا يكون مستطيعا في
العام الاول ولو كان له مال قبل فوت ابيه يجوز له قبول الوصية مقيدا بحجه لنفسه قبل فوت ابيه فلو لم يحج قبله لا يجوز له الحج نيابة ولو ظن تمكنه

في بيان عدم جواز النيابة عن الكافرة

من الحج لنفسه قبل وفات ابيه فقبل الوصية فلم يتمكن او مات ابوه في ذلك العام بطلت الوصية وعاد المال الى الورثة ومنها اذن المولى ان كان
النايب عبدا فلا يصح بدون اذنه ووجهه واضح ومعه يصح باجماعنا للاطلاقات **المسئلة الثانية** لا يصح النيابة عن الكافر للاجماع

كتاب الحج

وهو الحجة فيه دون ما قيل من انه يستحق في الاخرة العقاب دون الثواب وهو من لوازم صحة الفعل ولا قوله سبحانه ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا
للمشركين ولا قوله ان ليس للانسان الا ما سعى لمنع كون ثواب الاخرة من لوازم صحة الفعل لجواز ترتب الاجر الدنيوي كما ورد في كثير من الافعال او تخفيف عقاب
الاخرة وعدم استحقاق الكافر لهما كما ورد في بعض الموثقات عن الرجل يحج فيجعل حجته او عمرته او بعض افعاله لبعض اهله الى ان قال قال وان كان
ناصبا ينفعه ذلك قال نعم يخفف عنه ولمنع كون نيابة الحج استغفارا ولكون الاستنابة ايض سعيا من المنوب عنه ولا يصح ايض من المسلم الناصب الا ان
يكون ابا للنايب لمكاتبة ابن مهزيار وصحيحة ابن عبد ربه واما غير الناصب من المخالفين فيصح عنه على الاظهر وفاقا لجماعة للاصل والاطلاقات الا اذا ابي
لفعل لا يجوز عندنا ومنعه جماعة مطلقا لعدم انتفاعه بشيء من الاعمال واستحقاقه العقاب الدائم وكونه كافرا ويرد على الاول ان المسلم عدم انتفاعه

في بيان انه لا بد للنائب من نية النيابة وتعيين المنوب عنه

الاخروي فلعله بوجوبه في الدنيا ومنه يظهر ما يرد على الثاني ايض وعلى الثالث بمنع كونه كافرا سلمنا ولكن المستند في عدم الصحة عند الاجماع المنتفي في ذلك
الصنف **الثالثة** قالوا لا بد من نية النيابة وتعيين المنوب عنه وفي ذخيره ان هذا الحكم مقطوع به في كلامهم ونسبه بعض شراح يع الى المسلم المبني عن الخلاف
واستدل له بقوله ع انما الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى وفيه انه انما هو في الاعمال التي يحتمل الاشتراك ويمكن وقوعه على وجوه عديدة فلا بد فيه من
قصد المميز واما ما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد فلا يحتاج الى مميز كما مر مستوفى في بحث النية من الوضوء والصلوة فعلى هذا يتجه القول بعدم لزوم قصد النيابة
لوقوع الفعل للمنوب عنه قهرا ولو قصد غيره ويدل عليه صحيحة ابي حمزة والحسين في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فحج عن نفسه فقال هي عن صاحب المال
ونحوهما في وقوعه عنه نعم اذا كان وقت النيابة موسعا او كان الحج للغير تبرعا يجوز التخلف فوقوعه عن النيابة يتوقف على قصدها وعلى هذا وردت الروايات
المفيدة لقصد الحج عن شخص ولو كان المنوب عنه متعددا بان ينوب عن اثنين في عامين بدون التعيين يجب تعيين المنوب عنه ايضا ولا يجب تسمية المنوب عنه باللفظ
قولا واحدا نعم يستحب كما ياتي **الرابعة** يجوز نيابة كل من الرجل والمرئة عن الاخر بالاجماع مطلقا في الاول وفي غير الصرورة من الثاني للمستفيضة
من الاخبار الصحيحة وغيرها والروايتان المنافيتان بظاهرهما لذلك الحكم شاذتان مطروحتان مع انهما في الحقيقة غير منافيتين لعمومهما بالنسبة الى الصرورة
الذي له مال والذي لا مال له واختصاص المجوزات بمن لا مال له فيجب التخصيص مع ان مدلول احديهما عدم اجزاء حجة عن حجتين لا عدم اجزاء حج الصرورة وعلى
الحق المشهور في الصرورة منها ايض للمستفيضة بل كاد ان يكون متواترة من الاخبار المتضمنة لعدم حج المرئة الصرورة عن الرجل غير ناهض لاثبات الزائد عن الكراهة
بل في بعضها دلالة عليها دلالة واضحة **الخامسة** لو مات النايب قبل اتمام المناسك فان كان قبل الاحرام لم يجز عنه اجماعا للاصل والاجماع وبه
يخص الاخبار الاتية المصرحة بالاجزاء مع الموت في الطريق مطلقا وان كان بعد الاحرام ودخول الحرم اجزءه حجه عن حج عنه وبرئت ذمته عن فرضه ولا
حاجة الى الاستنابة له ثانيا بلا خلاف يوجد بل بالاجماع على الظ المصرح به في التنقيح ويح وشرح يق بل بالوفاق كما في ذخيره بل بالاجماع كما عن لك والمنتهى
وجماعة بل بالاجماع المحقق لا للاجماع المنقول او ثبوته في المنوب عنه بالاجماع او صحيحي ضريس والعجلي المتقدمتين في مسئلة موت الحاج لنفسه لعدم
حجية الاول وكون الثاني قياسا وعدم ثبوت الاجماع المركب بل الاجماع المحقق وموثقة اسحق الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل
يموت فيوصي بحجة فيعطي رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره فقال ان مات في الطريق او بمكة قبل ان يقضي مناسكه فانه
يجزي عن الاول ومرسلة حسين بن عثمان الصحيحة ايض في رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حدث فقال ان كان خرج فاصابه في بعض الطريق فقد
اجزءت عن الاول والا فلا ومرسلة حسين بن يحيى الصحيحة ايض في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فمات قال ان مات في منزله قبل ان يخرج فلا يجزي عنه
وان مات في الطريق فقد اجزء عنه وجه الاستدلال انها دلت على الاجزاء في الطريق مطلقا خرج عنها قبل الاحرام بالاجماع وبقي الباقي والقول
بانه تخصيص بعيد كما في ذخيرة غفلة عن حال بلد السؤال الذي هو المدينة فان محل الاحرام فيها قريبة منها معدودة من حدودها بل يمكن ان يقال انه
ما لم يصل الى مسجد الشجرة الذي هو الميقات لم يخرج من المنزل عرفا وتضعيف تلك الروايات بعد وجودها في الاصول المعتبرة وصحتها عمن ذكر لا وجه
له ولا يعارضها موثقة الساباطي في رجل حج عن اخر ومات في الطريق قال قد وقع اجره على الله ولكن يوصي فان قدر على رجل يركب في رحله وياكل
زاده فعل لعدم صراحتها في الوصية بالحج للمنوب عنه اولا بل يحتمل ان يراد الوصية بما بقي من الاجرة ليستاجر كما هو احد القولين كما ياتي ويكون قوله
وان قدر الى اخره على الاستحباب ولعدم صراحتها في الوجوب ثانيا فلعله مستحب وان مات بعد الاحرام وقبل دخول الحرم اجزء ايض على الاظهر وفاقا للشيخ

في بيان ... النائب قبل ... المناسك وما يتفرع عليه

في ط وف والحلي في السرائر وفي ان اصحابنا لا يختلفون في ذلك للاخبار المذكورة بالتقريب المذكور بعينه **السادسة** لو مات النايب فاما ان يكون
قبل العمل المبرء للذمة وهو الاحرام او مع دخول الحرم على اختلاف القولين او بعده وعلى الثاني اما يكون قبل الاتيان بجميع المناسك او بعده وعلى
الثاني اما يكون قبل الشروع في العود او بعده فعلى الاول فان كان الاستيجار لافعال الحج او الحج خاصة اي نص على الخصوصية لا يستحق من الاجرة
شيئا واستعيد الجميع لو اخذها قولا واحدا والوجه واضح وان كان للحج مطلقا من غير تنصيص بالخصوصية فكذلك على الاظهر الاشهر وفاقا للايضاح
وط والسرائر جاعلا اياه مقتضى اصول المذهب ولف وكره وضه ولك وذخيره وغيرهم من المتاخرين لان الحج اسم للافعال المخصوصة ومفهومه لا يتناول غيره
اصلا ولم يات الاجير بشيء مما تعلقت الاجارة به وان اتى بمقدماته ووجه الاجرة انما يوزع على اجزاء الفعل المستاجر عليه والمقدمات خارجة عن ذلك
خلافا للمحكي عن النهاية والكافي والمقنعة والمهذب والغنية فقالوا بانه يستحق مع الاطلاق بنسبة ما فعل من الذهاب الى المجموع منه ومن افعال الحج و
في يع وعد وشاد وغيرها فنسبته الى ما ذكر مع العود ايض وضعفه ظاهر مما ذكر سيما بالنسبة الى العود الذي لا مدخل له في الحقيقة ولا في المقدمات

قيل ويمكن تنزيل اطلاقهم على ما اذا شهدت قراين العرف والعادة بدخول قطع المسافة في الاجارة وان لم يذكر في صيغتها فيكون اللفظ متناولا
لها بالالتزام ولهذا يعطى الاجير من الاجرة الكثيرة ما لا يعطى من يحج من الميقات وفيه انه ان اريد بدخول قطع المسافة في الاجارة كونه مرادا من لفظ الحج
مجازا حتى يكون اللفظ مستعملا فيه وفي الافعال فيصح النسبة ح ولكن يكون مذكورا في الصيغة لان المجاز مع القرينة كالحقيقة في كونه مذكورا او لا
معنى لتناول اللفظ بالالتزام ايضا بل يكون مستعملا فيه ومع ذلك تنزيل الاطلاق عليه بعيد جدا وجعل اعطاء الاجرة الكثيرة قرينة عليه فاسد
لعدم دلالته على التجوز في لفظ الحج اصلا لكون الحج المحتاج الى المقدمات الصعبة والمؤنة الكثيرة اشق يعطى الاجرة عليه اكثر وان اريد به ارادة الاتيان
به للتوصل الى المعنى الحقيقي للحج فهو كذلك ولكن كلما كان بين الاجير والميقات مسافة يراد قطعها ولا معنى للتخصيص بقوله اذا شهدت ولا تنزيل
الاطلاق ومع ذلك لا يكون داخلا فيما استوجر له لا صريحا ولا التزاما فان كل من يستاجر بناء لبناء داره يريد خروجه من بيته ومجيئه الى موضع العمل
وليس ذلك مما استوجر له قطعا لا عرفا ولا عادة وعلى هذا فان كان مراده من تناول اللفظ لها بالالتزام استلزامه لارادة المستاجر الاتيان به ثم
ولكن لا يدخل بذلك فيما استوجر له وان اريد استلزام الاجارة للحج للاجارة لقطع المسافة ثم ولذا لو اجر نفسه لاحد لان يحج عنه في العام القابل
بالاطلاق ثم اجر نفسه لاخر لان يقطع المسافة يحج عنه في العام الحاضر فقطعها له ومكث في مكة الى القابل وحج عن الاول اجزء عنه وبالجملة اطلاق
الاجارة للحج ينصرف الى مجرد الافعال الا ان يكون قرينة على وقوع الاجارة على قطع المسافة ايضا فيكون من القسم الاتي وان كان الاستيجار على الحج و
على الذهاب او عليهما وعلى العود ايضا استحق منها بنسبة ما قطع من المسافة الى ما بقي من المستاجر عليه وعلى الثاني في المشهور انه يستحق الجميع ولا يستعاد
منه شيء وعن الغنية انه لا خلاف فيه عندنا وعن ف اجماع اصحابنا عليه لانه قد ما ابره ذمة الممنوع عنه فكانما لو اكمل الحج ورده في ك بانه انما يتم اذا تعلق ه
الاستيجار بالحج المبرئ للذمة اما لو تعلق بالمعهود او الافعال المخصوصة لا وجه لاستحقاقه جميع الاجرة وان كان ما اتى به مبرئ للذمة لعدم الاتيان بالفعل
المستاجر عليه واستحسنه في ذخيره وكذا بعض اخر ان لم يثبت نص او اجماع على استحقاق الجميع اذ لم يثبت عندنا والمنقول منه ليس بحجة فالاظهر انه كالاول
الا انه مع الاستيجار للحج مخصوصا او مطلقا يستحق من الاجرة بنسبة ما اتى به من افعاله الى جميعها وعلى الثالث فمع اطلاق الحج او التخصيص به او ضم الذهاب
ايضا يستحق الجميع ولا يستعاد منه شيء ولو ضم العود ايضا فنسبة الذهاب والافعال الى العود وعلى الرابع فكالثالث الا انه يدخل فيما فعل ما اتى به من العود
ايضا والدليل على كل ما ذكر من النسبة والاستعادة بحسبها فيما لم يفعل الاجماع على ذلك وان الاجير انما يستحق بقدر ما فعل من الفعل المستاجر له
فان قيل مقتضى عقد الاجارة تملك الاجير لمال الاجارة بمجرد العقد وصرح في موثقة الساباطي فيهما اذا ضمن الحجة بالدراهم له يصنع بها ما احب
وعليه حجة فالاستعادة مخالفة للاصل يجب الاقتصار فيها على موضع الاجماع في جميع ما ذكر ومنه ما اذا احرم او دخل الحرم فيجب عدم استرداد شيء لانه
موضع للاجماع قلنا المستند هنا الاجماع الواقع على ان الاجير لا يستحق ما لم يفعله من المستاجر له وهذا الاجماع مسلم وعليه بناء الاستدلال و
حاجة اليه في كل جزئي جزئي ولذا لا يحسبون الذهاب في صورة الاطلاق **فرعان ا** لو نسي كيفية الاستيجار من الاطلاق والتقييد فالظاهر العمل
بالقاعدة التقييد وجعل المستاجر له الحج مطلقا او به يخرج عن اصل عدم التسلط على استعادة الزايد عن القدر المتيقن لكون الاول مزيلا للثاني
وعلى هذا فلو ادعى ورثة الاجير دخول الذهاب ايضا وانكره المستاجر يكون عليهم الاثبات **ب** كيفية الاستعادة بالنسبة انه يستعلم اجرة
كل فعل فعل بخصوصه عن اهل العرف وينسب الى مجموع مال الاجارة فيستعلم اجرة من ذهب الى الشام مثلا او الى مدينة او الميقات واجرة من حج من الميقات
واجرة من عاد من مكة الى الوطن مثلا او ينسب كل الى مال الاجارة ويعمل فيه بحسبها ولا يلاحظ في اجرة الذهاب والعود ان المقصود الاهم هو الحج حتى لا
يقابلهما الا اقل قليل بل الملحوظ نفس قطع المسافة فيقال لمن كان له شغل من العراق الى المدينة او من المدينة الى العراق فبكم يستاجر وهكذا **السابعة**
مقتضى القواعد انه يعتبر في صحة الاجارة تعيين النوع الذي يريده المستاجر ولو بالقراين الحالية لاختلافها في الكيفية والاحكام ولا يخفى انه ظاهره
ينافي ما ذكروه في مسئلة جواز العدول الى التمتع من انه اذا علم ان قصد المستاجر التخيير وقد ذكره هو ايضا بعد ذلك بدليل من تخصيص الحكم بجواز
العدول عن الافراد الى التمتع بما اذا كان المستاجر مخيرا بين الانواع فان مقتضى ذلك جواز التخيير وصحة الاجارة التخييرية والتحقيق ان الاجارة يقع
تارة على منافع الشخص في الزمان المعين وان كان مراد المستاجر استيفاء نفع خاص منه واخرى على العمل اما في زمان معين او مطلقا فان وقعت
على الطريق الاول يحتمل التخيير فيستاجر الشخص في سنة معينة مطلقا لان يحج بما يامره او بما يشاء الاجير فالمنتقل الى المستاجر منفعة الشخص وله ان يجبره في
كيفية ايجاد المنفعة ومن هذا القبيل اجارة الشخص لمعونة السفر او الخدمة مع ان انواعهما غير محصورة وان وقعت على الطريق الثاني بان يستاجره للحج
خاصة اي ينتقل اليه هذه المنفعة منه خاصة فلا شك في اشتراط التعيين لاختلاف العمل والكيفية وزمان كل منهما فلا يتحمل التخيير للزوم تعيين
المنتقل اليه من المنافع ويحصل مما ذكرناه ان وقعت الاجارة على الشخص لاجل جميع منافعه وان كان ذلك لاجل العمل الخاص لا يجب تعيين النوع وان وقعت
على العمل اي على الشخص لاجل العمل اي على منفعة مخصوصة منه يجب التعيين لعدم جواز نقل منفعة غير معينة والاول من قبيل اجارة الشخص لمعونة السفر
او التجارة او للمسافرة بامره او للخدمة فانها يصح مع عدم تعيين نوع العمل والثاني من قبيل اجارته لسفر غير معين او خدمة غير معينة فانها لا تصح **الثامنة**
اذا وقعت الاجارة على العمل المعين لا يجوز العدول عنه الى غيره بلا خلاف اذا كان الغير مرجوحا لقاعدة الاجارة الساتعن المعارض بالمرة ولو كان راجحا
ففيه خلاف والاقوى عدم جواز العدول مع تعيين المرجوح على المستاجر والاستيجار له واحتمال تعلق غرض له بفعل المرجوح للقاعدة ولرواية على

كتاب الحج

المتضمنة للسؤال الجمع على تصحيح ما يصح عنه عن رجل اعطى رجلا دراهم يحج بها حجة مفردة قال ليس له ان يتمتع بالعمرة الى الحج لا يخالف صاحب الدراهم
ولا ينافيها صحيحة ابي بصير في رجل اعطى رجلا حجة مفردة فيجوز له ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم انما خالف الى الفضل والخيرة لان المراد منها الفضل الكن و
عنه لا مطلقا ولا شك انه مخصوص بما اذا لم يستاجر لما نعين عليه المرجوح والا لم يكن فضلا له بل يكون حراما عليه ولان سياق التعليل مفهم لكون الفضل
موجبة لرضا المستاجر ولو احتمل تعلق غرض له بفعل المرجوح لا يعلم رضاه وجوازه في غير الصورتين للصحيحة المذكورة التي هي بمقتضى التعليل بالقرب
المذكور اخص مطلقا من الرواية المقدمة فيخصص بها وبشهادة الحال برضا المستاجر واذنه في العدول وان ما ذكر في العقد لم ينص الى الاذن ولا
شك ان مع علمه بالاذن في العدول يجوز له ذلك لان الامر منوط برضاه ثم انه اذا عدل الى غيره ففي صورة عدم الجواز يقع العمل للمنوب عنه لقصد النيابة و
لا يستحق الاجير شيئا من الاجرة والوجه واضح وفي صورة الجواز قالوا يستحق تمام الاجرة اذ يكون جواز العدول ح معلوما من قصده فكان كالمنطوق به
وعندي فيه نظر اذ جواز العدول لا يستلزم استحقاق الاجرة وذلك لان من الامور ما يكفي فيه العلم برضا المالك ولو بشاهد الحال كالتصرف في ملكه
ومنه ما لا يكفي فيه ذلك بل يتوقف على ثبوت التوقيف من الشرع كبيع ماله بعنوان اللزوم فان من اشترى متاعا بعشرة للتجارة وعلم غاية رضاه
بخمسة عشر فباعه احد بعشرين لم يرتكب محرما الا انه لا يلزم البيع لتوقفه على بيع المالك او وليه او وكيله المصرح بتوكيله او اجازته بعد التولي
على قول فجواز العدول من الاول واستحقاق الاجرة من الثاني اذ لم يثبت من جواز الاتيان بعمل الشخص استحقاق الاجرة عليه بل هو يتوقف على ذكره
العمل في متن العقد ولا يكفي مجرد الرضا نعم لو دلت قرينة على ان المراد من المرجوح الاعم منه ومن الراجح مجازا يكون في حكم المذكور **التاسعة**
لو استاجر للحج من طريق معين ففي جواز العدول عنه كما للشيخين والقاضي والمحقق الحلي والجامع وشا وغيرهم او الا مع العلم بتعلق غرض
بذلك المعين كما في يع بل اكثر المتاخرين كما قيل بل قيل هو المشهور او عدم جوازه الا مع العلم بانتفاء الغرض في ذلك الطريق كبعضهم اقوال اقويها
الاخير للقاعدة المتقدمة دليل الاول صحيحة حريز عن رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة قال لا باس اذا قضى جميع مناسكه فقد تم
حجه وهو دليل الثاني ايضا بتقييد الصحيحة بالقيد المذكور لظهورها في انتفائه ورد باجمال دلالته وقصورها عن افادة الجواز مطلقا اما الاحتمال
تعلق قوله من الكوفة بقوله اعطى وكون السؤال لتجويز الاعطاء من الكوفة موجبا لتوهم وجوب الحج منه كما في خيره او كونه صفة لقوله رجلا كما
في ك او وقوع الشرط خارج العقد وعدم الاعتبار بمثله عند الفقهاء كما ذكره السيد نعمة الله الجزايري او كون الدفع على وجه الرزق لا الاجارة
كما في المنتقى وهو ظاهر الرواية او كون المراد حصول الاجزاء بذلك ونفي الباس عنه للمستاجر بعد وقوع الفعل لا جواز ذلك للاجير كما في خيره ايضا
وان كان غير الاول والاخيرين بعيدا ثم لو خالف الشرط وحج من الغير يصح حجه وان تعلق الغرض بالطريق المعين لانه بعض العمل المستاجر عليه و
قد امتثل بفعله والاصل عدم ارتباطه بالطريق الا ان يصرح بالارتباط والاشتراط فلم يبرء ذمة النايب عن الحج ايضا واما الاجرة فيها
توزيعها على الحج والطريق المشترط مع الطريق المخالف فيه بالنسبة ومع الارتباط لا يستحق شيئا منها **العاشرة** لو استاجره لحج التمتع فسافر الاجير
وضاق وقته عن التمتع فهل يجوز له العدول الى الافراد للمنوب عنه ويجزي عنه كما يجوز ويجزي للحاج لنفسه ام لا لم اعثر على مصرح من الفقهاء بحكمه والذي
يقوى عندي الثاني للاصل والقاعدة المتقدمة كما بينتهما وذكر الجواب عن عمومات عدول المعذور الى ما تيسر له في باب اجارة الصلوة من كتاب الصلوة
مع ان عمومات عدول المتمتع الى الافراد مع العذر لا يفيد ازيد من جوازه او لزومه عليه وعدم ترتب اثم او شيء اخر عليه من هذه الحيثية وهو مسلم
ولا يدل ذلك على برائته عما لزم عليه من جهة الاجارة واستحقاقه لمال الاجارة ومنه يعلم انه لو اوصى احد باستيجار احد للتمتع لا يجوز للوصي شرط العدول
مع العذر لعدم استفادة الاذن فيه من الوصية نعم لو اذن فيه الموصي جاز ويجزي ايضا عما يجب عليه من الحج ثم لو حصل للاجير العذر وعدل مع علم الشرط
المجوز للعدول فان وسع عام اجارته يؤخر الحج الاستيجاري الى العام القابل والا فيكون كمن لم يتمكن من الحج اصلا فيعمل في الاجرة بالتوزيع على الطريق و
الحج ان كانت بازائهما الا يستحق منها شيئا ان كانت بازاء الحج فقط **الحادية عشر** لا يجوز للاجير ان يوجر نفسه ثانيا في السنة التي استوجر لها بتمامها
ووجهه واضح ويجوز في غيرها مطلقا وان كانت الاجارة الثانية في العام المتاخر لعدم دليل على وجوب اتصال مدة الاستيجار بزمان العقد ولا
على فورية الحج الاستيجاري ولو كان فوريا على المستاجر وان كانت الاجارة الاولى مطلقة ولم يكن قرينة على ارادة التعجيل يصح الثانية مطلقة و
معينة في العام الاول وفي غيره للاصل وعدم دليل على بطلان نوع منها وعدم اقتضاء الاطلاق الخالي عن القرينة للتعجيل **الثانية عشر** لا يجوز
استنابة غيره الا مع الاذن او صريحا فيها ممن يجوز له الاذن فيها او ايقاع العقد مقيدا بالاطلاق لا ايقاعه مطلقا فانه يقتضي المباشرة بنفسه
او بغيره او بما يدل عليه كان يستاجره لتحصيل الحج عن المنوب عنه وبايقاعه مطلقا ان يستاجره ليحج عنه فان هذا الاطلاق يقتضي مباشرته كل ذلك
للاصول المقررة وبها افتى جماعة بل قيل لا خلاف فيه واما رواية عثمان ما تقول في الرجل يعطي الحجة فيدفعها الى غيره قال لا باس فلا دلالة فيها على الايجاب
وجه بل مدلولها اعطاء ما يحج به لاجل الحج فيحتمل التوكيل ايضا بل هو الظ فسئل انه اذا اعطى رجل وجه حجة لغيره هل يجب على الغير مباشرته بنفسه
او يجوز له الدفع الى الغير **الثالثة عشر** لو صد الاجير قبل اكمال العمل المستاجر عليه حجا كان او مع الذهاب او الاياب ايضا استعيد منه بنسبة
المتخلف منه من العمل ان كانت الاجارة مقيدة بسنة الصد لانفساخها بفوات الزمان الذي تعلقت به ولا يلزم المستاجر اجابته لو التمس عدم
الاستعادة وضمن الحج من قابل للاصل وعدم تناول العقد لغير تلك السنة خلافا للمحكي عن ظ السرائر وبه وط وعد والحلبي فيلزم ومستنده غير واضح

مع احتمال ان يكون مرادهم الجواز برضا المستاجر كما قيل ولا كلام فيه ح ولا فرق بين ان يقع الصد قبل الاحرام ودخول الحرم او بعدهما او بينهما العموم
دليل على الاستحقاق ما بازاء المتخلف من العمل والحاقه بالموت قياس مع الفارق لعدم الاجزاء مع الصد بعد الاحرام ودخول الحرم عن نفسه فكيف عن
غيره خلافا لبعضهم فالحقه بالموت ولا وجه له وان كانت الاجارة مطلقة وجب على الاجير الاتيان بالحج بعد الصد لعدم انفساخها به ولم للذمة
او الاجير الفسخ الا للاصل وقيل نعم وعلى تقدير الفسخ له اجرة ما فعل واستعيد بنسبة ما تخلف ومتى انفسخت الاجارة استوجر من موضع الصد
مع الامكان الا ان يكون عن مكة من الميقات لوجوب انشاء الحج منه **الرابعة عشر** لا يجوز ان ينوب عن اثنين في عام لاداء الحجة الواجبة الا مع
عن اثنين اجماعا هذا في الواجب واما المندوب فقد دلت الاخبار الكثيرة على جواز الاشتراك فيه فيجوز الاستنابة فيه على هذا الوجه بان يستاجر اثنان
او اكثر بعقد واحد لان يحج تطوعا لهم لا بان يوجر نفسه لاثنين او اكثر بعقود متعددة فان كل عقد يقتضي الاستقلال فلا يجوز بعده **الخامسة**
عشر لا يجوز النيابة في الطواف الواجب عن المتمكن الحاضر ويجوز مع العذر وسيجيء تحقيقه في بحث الافعال والاعذار **السادسة عشر** لو
حج احد عن ميت وجب عليه الحج تبرعا برئت ذمته وصح سواء ترك الميت مالا او لا وسواء كان المتبرع وليا ام لا بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا و
المستفيضة من الصحاح وغيرها الخالية عن المعارض بالمرة وكذا يجوز التبرع عن الميت والحي بالتطوع بالاجماعين والاخبار المستفيضة القريبة
من التواتر بل قيل لعلها متواترة وفي التبرع عن الحي بالواجب فيما اذا كان له العذر المسوغ للاستنابة وكفايته عنه وجهان اجودهما العدم اذ الاخبار
لاستنابة صريحة في امره بالتجهيز من ماله فلعل لهذا العمل واجب عليه مقام الحج بنفسه وكفاية فعل الغير موقوفة على الدليل وهو في المقام مفقود واما
مع عدم العذر المسوغ فلا يجوز التبرع عنه قطعا **السابعة عشر** ما يلزم الاجير من كفارات الجنايات في احرامه فهو من ماله بلا خلاف يعرف
كما قيل بل بالاجماع كما عن الغنية لانها عقوبة جناية صدرت عنه او ضمان في مقابلة اتلاف وقع منه ولتوجه الخطابات بها الى الجاني فيكون عليه
الثامنة عشر لو افسد الاجير حجه يجب عليه اتمامه وقضاؤه من قابل ويجزي عن المستاجر مطلقا معينة كانت الاجارة او مطلقة وفاقا للنهاية
ولا يستعاد الاجرة منه شيئا لموثقة ابن عمار احدهما في الرجل يحج عن آخر فاجترح في حجه شيئا يلزمه فيه الحج من قابل او كفارة قال هي للاول تامة و
على هذا ما اجترح والاخرى فان ابتلى بشيء يفسد عليه حجه من قابل ايجزي عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم ومنهم من قال
بانفساخ الاجارة بالافساد في المعينة واستعادة الاجرة ومنهم من اوجب عليه في المطلقة حجة ثالثة غير الفاسدة وقضائها والوجوه كلها اجتهاد
في مقابل النص **التاسعة عشر** من وجب عليه حجان مختلفان كحجة الاسلام والنذر ومنعه مانع جاز ان يستاجر اجيرين لهما في عام واحد على
المعروف من مذهب الاصحاب كما في الذخيرة باتفاق علمائنا كما عن كره لثبوت جواز الاستنابة فيهما وعدم دليل على لزوم اختلاف العام واصالة عدم وجوب
الترتيب وتحققه في المنوب عنه لم يكن لوجوب الترتيب بل لعدم امكان صدور الحجتين منه في عام واحد **العشرون** يستحب للنائب ان يذكر المنوب
عنه باسمه في المواطن وعند كل فعل من افعال الحج بلا خلاف كما في تيح وعن المنتهى وعلى مذهب الاصحاب كما في ك واتفاقا كما في تيح وهو الحجة فيه لانه مقام
التسامح مضافا الى صحيحة محمد في المواطن والمواقف ورواية الحلبي فيما بعد ما يحرم وصحيحة ابن عمار عند الاحرام وتوهم دلالة بعضها على الوجوب ضعيف
لخلوها عن الدال عليه راسا مع انه لو كان لوجب الحمل على الاستحباب للاتفاق على عدم الوجوب ودلالة الاخبار عليه كمرسلة ابن ابي عمير ورواية البزنطي و
مثني وان يعيد فاضل الاجرة بعد الحج ان لم يقتر على نفسه للشهرة الكافية في المقام ولرواية مسمع اعطيت رجلا دراهم يحج بها عني ففضل منها شيء
فلم يرده علي فقال هو له لعله ضيق على نفسه في النفقة لحاجته الى النفقة دل التعليل انه لولا الضيق على النفس لكان الرد اولى اذ لولاه لم يحسن التعليل
ومرسلة عنه قال وقد جاءت رواية انه ان فضل مما اخذه فانه يرده اذا كانت نفقته واسعة وان كان قتر على نفسه لم يرده ويستفاد وجه القيد
من الروايتين مضافا الى رواية محمد بن عبد الله القمي عن الرجل يعطى الحجة يحج بها ويوسع على نفسه فيفضل منها ايردها عليه قال لا هو له ولا ينافي
استحباب الرد موثقة الساباطي عن الرجل ياخذ الدراهم يحج بها هل يجوز له ان ينفق منها في غير الحج قال اذا ضمن الحج فالدراهم له يصنع بها ما احب
وعليه حجة اذ غايتها جواز عدم الرد وهو غير مناف للاستحباب ويستحب للمستاجر ان يتم للاجير لو اعوزه الاجرة لفتوى الاصحاب ولما فيه من المساعدة للمؤمن
والرفق به ويكره ان تنوب المرأة اذا كانت صرورة لرواية صالح والشحام القاصرتين عن افادة الحرمة لاحتمال الجملة الخبرية فالقول بالحرمة كما قيل
ضعيف بل يكره نيابة المرأة مطلقا لروايتي عبيد بن زرارة والنبال **الحادية والعشرون** من اوصى بحجة ينصرف الى الميقاتي للاصل
الامع التصريح او شهادة القراين ثم لو لم يعين القدر يؤخذ اجرة المثل لتوقف الحج عليه ووجوب ما يتوقف عليه الواجب على هذا ولو وجد
ياخذ باقل من اجرة المثل وجب الاقتصار عليه اذا لم يرض الوارث بالزايد لعدم التوقف وما في كلام بعضهم من الاستدلال للاول بان اجرة المثل
كالمنطوق به والحكم بوجوب الاقتصار على الاقل لو وجد من ياخذه لا يخلو عن تدافع ويلزم الفحص عنه لو احتمل وجدانه لما ذكر وكذا لو لم يوص من يجب الحج عنه
واخذ الاجرة من صلب التركة المأخوذ يكون من اصل المال ان كان حجة الاسلام ومن الثلث ان كان غيرها المأخوذ بلا خلاف يعرف في صحيحتي معاوية
ابن عمار وغيرها ولو عين القدر فان لم يكن زائدا عن اجرة المثل كان كما سبق الا في الاقتصار على الاقل مع وجدان من ياخذه فانه لا يجب بل يؤخذ الاقل
من الاصل ح والزائد من الثلث وان كان زائدا على اجرة المثل فيؤخذ الاجرة من الاصل والزائد من الثلث مع كون الحج حجة الاسلام والكل من
الثلث ان كان غيرها والاجرة المأخوذة من الاصل هي اجرة الميقاتية كما ياتي بيانه في كتاب الوصية **الثانية والعشرون** اذا اوصى احد

ان يحج

ان يحج عنه ابدا فان علم مراده من المرة او التكرار على وجه خاص يعمل به وان لم يعلم شيء منها او علم التكرار ولم يعلم وجهه فمقتضى روايتي محمد بن الحسين
التكرار الى ان يستوفي الثلث اولهما عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما فقال يحج عنه ما بقي من ثلثه شيء والاخرى قد اوصى عني مبهما ولم يسم شيئا كيف ذلك
فقال يحج عنه ما دام له مال ولكن متاخري الاصحاب حملوها على فهم قصد التكرار وقالوا ولو لم يفهم منه ذلك اكتفي بالمرة وان فهم التكرار على وجه خاص اقتصر
عليه والا فالمرتين وان فهم التكرار بقدر الثلث او ازيد عمل بمضمون الخبرين ولا يخفى ان ذلك طرح لهما اذ ما عمل بمقتضى القواعد ولا وجه له مع عدم
ظهور ردهما من المتقدمين سوى شاذ وقد افتى بمضمونهما في ية الا عند من لا يعمل بغير الصحاح ونحوها واما نحن ففي توسعة من ذلك فالوجه العمل بمضمونهما
ومتابعة قصده ان كان مفهوما والتكرار الى تمام الثلث ان كان مبهما **الثالثة والعشرون** اذا اوصى ان يحج عنه سنين متعددة وعين
لكل سنة قدرا معينا تفصيلا او لكل سنة عن جميعها جمع من نصيب سائر السنين ما يمكن به الاستيجار لحجة فصاعدا او يستاجر به الحجة لكاتبتي ابراهيم بن
مهزيار وعلي بن محمد الحصين المنجبر ضعفهما لو كان بدعوى كون الحكم مقطوعا به في كلام الاصحاب في ك وفي ح بسبعة الجزائري صح ضد للمنتهى وتقي بل ادعي
في عمل الاصحاب كافة كما قيل وبالشهرة المحققة احديهما ان مولاك علي بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك في كل سنة بعشرين دينارا وانه
منذ انقطع طريق البصرة يضاعف المؤن على الناس فليس يكفون بعشرين دينارا وكذلك اوصى عدة من مواليك حجتهم فكتب ع يجعل ثلث حجج حجتين
ان شاء الله والثانية ان ابن عمي اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا في كل سنة فليس يكفي فما تامر في ذلك فكتب ع يجعل حجتين حجة ان الله عالم بذلك
وقد يستدل له ايض بخروج المال عن الارث بوجوب امرين الحج وكونه بقدر مخصوص فاذا تعذر الثاني لم يسقط الاول ويرجع الى قاعدة الميسور
لا يسقط بالمعسور وهو عندي ضعيف جدا **الرابعة والعشرون** يستحق الاجير مال الاجارة بالعقد لانه مقتضى صحة المعاوضة ولرواية
مسمع ومحمد بن عبد الله القمي وموثقة الساباطي المتقدمة جميعا في مسئلة العشرين وعلى هذا فلو كانت عينا فزادت ونمت بعد العقد فهما للاجير
قال في ك لكن لا يجب تسليمها الا بعد العمل كما في مطلق الاجارة وعلى هذا فليس للوصي التسليم قبله ولو سلم كان ضامنا الا مع الاذن من الموصي المستفاد
من اللفظ او اطراد العادة **اقول** عدم وجوب التسليم بعد كونه مال المحتاج الى الدليل ولا يسلم ذلك في مطلق الاجارة حتى في الحج الذي دلت المستفيضة
المتقدمة عند ذكر اشتراط العدالة على براءة ذمة المنوب عنه بعقد الاجارة وورد في اخبار اخر فيمن انفق مال الاجارة الحج وانفقه ولم يترك شيئا و
لم يحج يحكم في شيء منها بالضمان والمسئلة محل اشكال والاحتياط للوصي ونحوه ان يشترط عدم التسليم الا بوثيقة في ضمن العقد **الخامسة و**
العشرون لو كان عند شخص وديعة ومات صاحبها وعليه حجة الاسلام كان له ان يقتطع قدر اجرة الحج منها فيستاجر به ويرد الفاضل ان
كان للورثة بلا خلاف في الجملة لصحيحة العجلي عن رجل استودعني مالا فهلك وليس لوارثه شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم و
مقتضى اطلاقها بل عمومها الحاصل بترك الاستفصال وجوب ذلك سواء اذن الورثة فيه او لا وسواء علم ان الورثة لا يؤدون الحج عنه او ظن ذلك او لم
ذلك ولم يظن بل علم الاداء او ظن ولكن الاكثر قيدوه بما اذا علم انهم لا يؤدونه كما في فع وبع وشا وغيرها او بما اذا ظن ذلك كالسر وبعض اخر فلم يوجبوا
بحب استيذانهم لان مقدار اجرة الحج وان كان خارجا عن الميراث الا ان الوارث مخير في جهات القضاء وله الحج بنفسه والاستقلال بالتركة والاستيجار
بدون اجرة المثل فيقتصر في منعه من التركة على موضع الوفاق وربما يستانس له بقوله وليس للورثة شيء **اقول** لا شك انه اذا علم المستودع او ظن
ظنا مقبولا شرعا ان الورثة قد اداه ليس له ذلك لبراءة ذمة الميت وعدم وجوب الحج عنه واما قبل ادائهم فلا شك ان مقدار الاجرة لم ينتقل اليهم
لان الارث بعد الدين الذي منه الحج كما صرح به في النصوص ونسبة الوارث وغيره في وجوب صرف ذلك في الحج وجوبا كفائيا مشروطا بعدم
العلم ببراءة ذمة الميت من طريق آخر تبرع او بمال غيره او اقل من اجرة على السواء فما دام عدم العلم بالبراءة وتحقق الشرط يكون الاقتطاع واجبا كفائيا
على المستودع ما لم يعلم اداؤهم لا يجوز له تركه بل يجب عليه عينا كما هو شان الواجبات الكفائية ووجوب استيذان الوارث فيه يحتاج الى دليل وكونه
مخيرا في جهات القضاء لا يدل عليه لان المسلم فيه انه ما دام بقاء المال وعدم صرفه في الاستيجار مخير هو في الجهات وهو مسلم لكون وجوب الصرف كما مر و
بعدم الاداء من جهة اخرى فتخييره ايض مشروط بالبقاء واما التخيير على الاطلاق فلا نسلمه حتى في المقام المتضمن للنص المنافي بعمومه له والحاصل ان
المسلم ان الوارث مخير بشرط بقاء المال وعدم صرفه في الحج وللمستودع الاستيجار بشرط عدم اداء الوارث او غيره من هذه الجهة او جهة اخرى فيعمل بعموم
الصحيح ويحكم بوجوب استيجار المستودع مطلقا الا ما خرج عنه بالاجماع وهو ما اذا علم اداء الحج وعليه الفتوى **فروع ا** الاستيجار واجب على المستودع
لظاهر الامر المقيد له ويعبر بعض الاصحاب بالجواز اما بارادة معناه الاعم الجامع للوجوب كما قيل او باعتبار ما ذكرنا من كونه مشروطا بعدم العلم باداء الوارث
من جهة اخرى فللمستودع اعلام الوارث واداؤهم من جهة اخرى وله الاخذ من الوديعة فيكون الاخذ جائزا وان كان احد فردي المخير هو الوارث
اما يعلم بالوديعة ام لا فان لم يعلم بها فللمستودع الاستيجار بدون اعلام الوارث وله اعلامهم ان علم عدم امتناعهم عن الاستيجار والاداء من جهة
اخرى او عدم تمكنهم من الامتناع والا فلا يجوز الاعلام لكونه سببا لتفويت الواجب وسبب الحرام حرام وان علم بها فان امكن للمستودع اثبات وجوب
الحج على الميت ولو باعتراف الوارث واثبات الاستيجار لو استاجر وجب عليه الاستيجار ايض وكذا ان لم يمكن له ذلك ولكن لم يكن للوارث تسلط
عليه والا فلا يجب عليه لاستلزامه الضرر المنفي شرعا معارض ادلته انتفائه الصحيح وكذا ان امكن له ذلك ولكن عدم وقوف الوارث على حكم الشرع
ونضررهم بذلك ولذا اعتبر في كره وغيره امن المستودع من الضرر وهو في موقعه ج اعتبر بعضهم في ذلك استيذان الحاكم اما مع امكانه كبعضهم

او مطلقا كما هو المختار فيما خالف الاصل على المتفق عليه واستبعده بعضهم لاطلاق النص ويرده اخر بتضمنه الامر الامام وهو منه اذن له اقول
يمكن ان يقال انه لا شك في ان كونه اذنا منه موقوف على امر زايد على صدور الامر الشرعي المساوي فيه كل مكلف وهو ملاحظة جهة الاذنية له والا
عدم سلمنا ولكن كل من الامرين محتمل اي كونه من جهة حكم الشرع او من جهة الاذنية فاللازم ملاحظة استيجار المستودع خلاف الاصل حتى
يقتصر فيه على موضع اليقين او هو الاصح بتوقف الخروج عنه على اليقين مقتضى الاخبار المتواترة معنى المصرحة بوجوب قضاء الحج عن الميت عن اصل
ماله من غير خطاب الى شخص معين وجوبه على كل مكلف كفاية وهو يجعل وجوب الكفائي المستودع اصلا ثابتا فالتوقف على الاذن يحتاج الى دليل وعلى
هذا فلو كان هذا الامر من الامام اذنا ايضا لابد في التوقف عليه من ثبوت ان امره بجهة حصول الاذن وهو غير معلوم ثم هل الحكم مختص بالوديعة
كما حمل عليه جماعة لاختصاص النص او يتعدى الى ساير الحقوق المالية من الغصب والدين وغيرهما كما اختاره اخرون والتحقيق فيه البناء على ما ذكرنا من
كون استيجار المستودع مخالفا للاصل او موافقا له فعلى الاول يحكم بالاقتصار وعلى الثاني بالتعدي وعلى ما ذكرنا فالحق هو الثاني ثم قالوا مقتضى النص
حج الودعي بنفسه ولكن الاصحاب جوزوا له الاستيجار بل ربما جعلوه اولى خصوصا اذا كان ذلك انسب واسند بعضهم في ذلك الى تنقيح المناط القطعي
وهو جيد مع ان ارادة الحج بنفسه من اللفظ في هذا المقام محل تامل وعلى ما ذكرنا من الاصل يصير جواز الاستيجار اظهر ولو استاجر المستودع
ثم علم الوارث وانكر احد الامرين من وجوب الحج او الاستيجار كان على المستودع الاثبات للاصل ولا يدل النص على قبول قوله لان حكمه انما هو في حق
شخص خاص ولانه انما هو بعد فرض ان عليه الحج وحكمه انه ان كان كما قلت فحج عنه كما هو المراد في جميع السؤالات والجوابات الواردة في الاحاديث
فلا يرد ما نقله في المنتهى عن بعض المتاخرين من كون مقتضى الحديث نفوذ اقرار المستودع في حق الوارث ولا حاجة الى ما اجاب به صاحب المنتهى في المقام
ولو تعدد من عنده الوديعة وعلموا بالحق جاز لكل منهم الاخراج والاستيجار بل وجب كفاية ويجوز لهم توزيع الاجرة ايضا ولو لم يعلم بعضهم بالحق تعين
على العالم ولو حجوا جميعا مع علم بعضهم ببعض صح السابق خاصة وضمن اللاحق ولو انتفى العلم فلا ضمان مع الاجتهاد اللازم والوجه في الكل
واضح **السادسة والعشرون** من اوصى ان يحج عنه شخص معين فاما يعين الاجرة او لا وعلى التقديرين اما يكون الحج واجبا او ندبا فهذه
اربع صور فان عين الاجرة وكان واجبا يخرج الاجرة المعينة من الاصل ان كانت مقدار اجرة المثل من الميقات او اقل وان زادت عنها اخرج
الزايد من الثلث ان لم يجز الورثة ثم لو امتنع الموصى له من الحج بطلت الوصية لتعلقها بشخص معين ويجب استيجار غيره باقل ما يوجد من يحج عنه لا للوصية
بل لوجوب قضاء الحج الواجب وان امتنع من اخذ المعين وطلب الازيد لم يجب اجابته وان لم يزد عن اجرة المثل لانه يخرج عن الوصية ويساوي الاجنبي
فيجوز استيجاره بالازيد لو لم يوجد من ياخذ الاقل وان كان ندبا يخرج الاجرة المعينة من الثلث الا مع اجازة الورثة فينفذ من الاصل ولو امتنع الموصى له
من الحج فالظ بطلان الوصية وسقوط الحج لما مر من تعلق الوصية بشخص معين وعدم ترك الميسور بالمعسور مع احتمال ارتباط احدهما بالاخر كما بينا
في موضعه قيل لو علم تعلق غرض الموصي بالحج مطلقا وجب اخراجه لان الوصية على هذا التقدير يكون في قوة شيئين فلا يبطل احدهما بفوات الاخر و
في نظر لان الوصية ايضا كالتوكيل ونحوه من الامور التي يتوقف ثبوتها على الانشاء اللفظي ولا يتحقق بشاهد الحال بل ولا الفحوى لانها امور
توقيفية لم يثبت التوقيف في غير المذكور فلا يفيد علم في وجوب العمل بالوصية العلم بتعلق غرض الموصي بشيء الا ان يعلم ارادة هذا الغرض من اللفظ
مجازا بالقرينة دون معناه الحقيقي وما نحن فيه ليس كذلك وان لم يعين الاجرة وكان واجبا فيجب اجابة الموصى له فيما يرضى بان يحج به وان كان زايدا
عن الاجرة الا ان الزايد يخرج من الثلث ولو زاد عن الثلث ايضا ولم يرض بما يفي به ولم يجز الورثة بطلت الوصية ويستاجر غيره باقل ما يوجد وقيل يجب
استيجاره باقل ما يوجد من يحج عنه وعن بعض احتمال وجوب اعطاء اجرة مثله ان اتسع الثلث وعلى هذا القولين يبطل الوصية لو لم يرض الموصى له
بالاقل او الاجرة لا وجه له ولو امتنع الموصى له من الحج مطلقا بطل الوصية ويستاجر من يحج بالاقل لاجل وجوب القضاء من الاصل وان كان ندبا يجب
اجابة الموصى له بما يرضى من الثلث مطلقا وان زاد عن الثلث لم يجز الورثة او امتنع الموصى له من الحج بطلت الوصية راسا ولا يجب استيجار و
الحج في جميع هذه الصور من الميقات الا ان يدل قرينة على ارادة للوصي من البلد فيستاجر منه ويخرج غير اجرة المثل الميقاتي في الواجب منه من الثلث
ولو قصر الثلث عن الاستيجار عن البلد ولم يجز الورثة فالحق بطلان الوصية وعدم وجوب الاستيجار بحسب الامكان لان الموصى به هو الحج البلدي
وهو غير ممكن نعم يستاجر الميقاتي من الاصل مع وجوب الموصى به ثم المراد بالواجب المحكوم باستيجاره من الاصل او مع بطلان الوصية هو حجة الاسلام
دون غيره بل هو في حكم الندب كما مر سابقا **السابعة والعشرون** لو عين الموصي الاجرة وكان بقدر لا يرغب فيها اجير اصلا بطلت
الوصية بالحج قطعا لبطلان التكليف بغير الممكن وهل يبقى الوصية بالقدر المعين من المال بحالها مطلقا فيكون كمجهول المالك فيصرف في وجوه البر
كما اختاره في يج والمن بل جعله في ك المشهور بين الاصحاب او يعود ميراثا مطلقا كما اختاره في لك او الاول ان طرء القصور لعارض والثاني ان قصرت
الاجرة ابتداء كما حكي عن المحقق الثاني واستوجهه ثاني الشهيدين ايضا احسنها اوسطها لان الاصل في مال الميت الثابت بالعمومات والاطلاقات
الانتقال الى الوارث الا ما اتعلق به دين او وصية والوصية قد بطلت هناك بعدم امكان الاتيان بها فلا وجه لعدم الانتقال احتج الاول بان
هذا القدر من المال قد خرج عن ملك الورثة بالوصية النافذة ولا يمكن صرفها في الطاعة التي عينها الموصي فيصرف في غيرها من الطاعات لدخوله
في الوصية ضمنا ويرد عليه منع تحقق الوصية النافذة لان النفوذ فرع الامكان واذ ليس فليس وامكان الطاعة الاخرى لا يفيد لعدم كونها موصى

كتاب الحج

لها ودخولها ضمنا انما يتم على قاعدة من لا يترك الميسور بالمعسور وقد بينا بطلانها في موضعه ودليل الثالث صحة الوصية ابتداء فخرج عن الوارث
لنفوذ الوصية المعينة فلا يعود اليه الا بدليل ولم يثبت غاية الامر انه قد تعذر صرفه في الوجه المعين فيكون كمجهول المالك فيصرف في
وجوه البر ويرد عليه اولا ان عدم دليل عوده الى الوارث لا يوجب صرفه في وجوه البر لعدم الدليل عليه ايضا ومجهول المالك الذي يصرف فيها انما هو غير ذلك
بل على النحو المعهود وقياس ذلك عليه باطل وثانيا ان لنا ان نقول ان الموصى به على هذا الوجه انما هو مثل المبيع بشرط الخيار او المبيع الذي ثبت فيه خيار الغبن
للمشتري او الموجر بالذي ثبت للمستاجر خيار الفسخ بعد فوت الموجر لحصول نقصان في منفعته او عينه فان العين في الاولين والمنفعة في الاخير لم ينتقل
بالموت الى الوارث ولكن كان للميت في العين والمنفعة المذكورين حق وهو كونه بحيث لو فسخ العقد ينتقل اليه وهذا الحق قد انتقل الى الوارث لانتقال
جميع حقوق المورث اليه ولازم ذلك انتقال العين او المنفعة اليه بعد الفسخ فكذا فيما نحن فيه فنقول ان الموصى به انما هو بحيث لو بطلت الوصية فيه ابتداء
او لعارض لصار كما كان ملكا للموصي وهذا حق له ينتقل الى الوارث ويلزمه انتقال الموصى به اليه فان قيل من اين علم ثبوت هذا الحق للموصي حتى ينتقل الى
الوارث قلنا لان الموصى به كان ملكا له فالاصل بقاؤه عليه الا بقدر علم خروجه منه ولم يعلم الا هذا القدر يعني علم انه خرج عن ملكه ما دامت الوصية
واجب العمل بها واما الزايد عنه فلا فان قيل بالوصية خرج عن ملكه فيستصحب ذلك قلنا بالوصية صار واجب الصرف في الوصية ولزمه الخروج عن ملكه
فاذا انتفى الملزوم لا يمكن استصحاب اللازم **فروع** الاول لو احتمل رغبة الاجير في بعض الاعوام الاتية فان كان عام الوصية معينا ولم يرغب فيه اجير بلزم الا
وبطلت الوصية ولو كان مطلقا وجب انتظاره ما لم يحصل الياس لاستصحاب وجوب العمل بالوصية **ب** ما ذكرنا من العود الى الوارث انما هو في الحج المندوب
والزايد من اجرة الميقاتية في الواجب واما اجرة الميقاتية فيه فلا تعود اليه الا اذا كان المال بقدر لا يفي بها ايضا كما مر **ج** لو كان القدر المعين بقدر لا يرغب
فيه اجير اصلا ولكن كان له نماء بعد حصوله يمكن وفاؤهما بالحج كما كان له منفعة وافية مع الاصل بالحج بعد مدة او امكن استنماء المال بالتجارة وصرفه في
الحج بعد مدة فهل يجب العمل بالوصية ام لا الظ الثاني لان الوصية انما تعلقت بالاصل دون النماء ولعدم وفائه بالوصية تبطل الوصية ويعود ميراثا
فلا يكون نماؤه الا للوارث نعم لو اوصى بالاصل والنماء يجب العمل بها **الباب الثاني** في الحج المندوب اعلم انه يستحب الحج لفاقد الشرايط الخالي عن
الموانع ومنه العبد الماذون والفقير والصبي المميز للاجماع وعمومات الترغيب فيه وكذا يستحب لمن حج تكراره استحبابا مؤكدا كما نطق به الاخبار وصرح العلماء
الاخيار وفي بعض الاخبار ان من حج ثلث حجات لم يصبه فقر ابدا ويكره للموسر ترك الحج خمس سنين متوالية كما صرح به في روايتي ذريح وحمران والواو
يشترط في حج التطوع الاسلام وفي غيره لا اعلم خلافا في ذلك والظ ان المراد اشتراطه في الصحة دون الاستحباب ويشترط فيه ايضا ان لا يكون عليه حج واجب
فورا للمنافاة للواجب المضيق فيكون منهيا عنه وقال في غيره انه لا يبعد ان يقال النهي متعلق بامر خارج فلا يلزم منه فساد الحج وعن ط صحته ووقوعه عن حجة الاسلام
وعن ف صحته تطوعا وبقاء حجة الاسلام في ذمته ويشترط فيه ايضا اذن الزوج والمولى كما مر ولا يشترط البلوغ وقد مر ايضا **الباب الثالث** في
اقسام العمرة بحسب الحكم وهي ايضا كالحج ينقسم الى واجب اصلي او عارضي ومندوب ونذكر بعض احكامها بحسب هذه القسمة في مسايل **المسئلة الاولى** يجب
العمرة على الفور في العمر مرة باصل الشرع على كل مكلف بالشرايط المعتبرة في الحج بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمنقول مستفيضا ففي صحيحة زرارة
العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج فان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله وفي صحيحة الفضل في قول الله تعالى واتموا الحج والعمرة قال هما مفروضان الى غير ذلك
من الاخبار الغير العديدة **الثانية** الحق المشهور وجوب العمرة عند تحقق استطاعتها وعدم توقفه على تحقق الاستطاعة للحج بل لو استطاع لها خاصة
وجبت كما انه لو استطاع للحج خاصة وجب دون العمرة لاطلاق الاوامر وعدم وجود دليل يدل على ارتباط احدهما بالاخر في الوجوب كما صرح به غير واحد
وفي المسئلة قولان اخران احدهما ان كلا منهما لا يجب الا عند الاستطاعة للاخر وثانيهما ان الحج يجب باستطاعته دون العمرة فانه لا يجب الا عند الاستطاعة
للحج ونقل ذلك عن س هذا في العمرة المفردة واما عمرة التمتع فلا ريب في توقف وجوبها على الاستطاعة للحج ولها الدخول فيه وارتباطها به وكونها بمنزلة
الجزء منه وهو موضع وفاق ومدلول عليه بالاخبار **الثالثة** العمرة المتمتع بها تجزي عن العمرة المفردة المفروضة اجماعا فتوى محققا ومنقولا ونصا
ففي حسنة الحلبي اذا تمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وفي صحيحة يعقوب بن شعيب يكفي الرجل اذا تمتع بالعمرة الى الحج مكان تلك العمرة
المفردة وقال كذلك امر رسول الله صلى الله عليه وآله اصحابه وفي رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن العمرة واجبة هي قال نعم قلت فمن تمتع يجزي عنه قال نعم وفي رواية ابي
بصير فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة **الرابعة** قد يجب العمرة بنذر او عهد او يمين وبالاستيجار وبالافساد اي اذا افسد عمرة يجب عليه
فعلها ثانيا وان كانت مندوبة كالحج على ما قطع به الاصحاب وبفوات الحج فانه يجب التحلل منه بعمرة مفردة كما ياتي في مسايل فوات الحج وقالوا يجب ايضا لمن دخل
مكة بل الحرم عدا من يستثنى كما ياتي في مسايل فوات الحج وقالوا يجب ايضا لمن دخل مكة بالحرم عدا من يستثنى كما ياتي في اخر كتاب الحج في بحث خصايص الحرم
والمراد بالوجوب الوجوب التخييري دون المعين لتخير الداخل بين احرامه بالحج والعمرة **الخامسة** ما عدا ما ذكر مندوب مندوب ولا خلاف في استحبابها
تمتعا كلما يستحب حج التمتع وافرادا الغير المتمتع ووقع الخلاف في المدة التي يستحب فيها العمرة المفردة بعد عمرة اخرى اي في الزمان الذي يصح فيه تتابع العمرتين
المفردتين فمنهم من لم يقدر بينهما احدا بل جوز الاعتمار في كل يوم مرة فصاعدا حكي ذلك عن السيد والحلي والديلمي وكثير من المتاخرين وعن الناصريات
نسبته الى اصحابنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه لاطلاقات الامر بالاعتمار فلا يتقيد بوقت دون وقت ومنهم من قال ان اقل ما يكون بينهما عشرة
ايام وهو منقول عن الاسكافي والشيخ في احد قوليه والمهذب والجامع والاصباح ويروكره والمن وشا الرواية علي بن ابي حمزة وفيها قال ولكل شهر

عمرة فقلت يكون اقل فقال يكون لكل عشرة ايام عمرة ومنهم من قال ان اقله شهر وهو القول الاخر للشيخ وابن حمزة والحلبي وابن زهرة والنافع وف
وان احتمل كلام الاخيرين للتوقف والتردد بين الشهر والسنة لصحيح الحلبي وابن عمار وموثقتي يونس واسحق ورواية علي بن ابي حمزة المتضمنة لقوله ع لكل شهر
عمرة كما في بعضها او في كل شهر عمرة كما في بعض اخر وعن العماني انه لا يكون في السنة الا عمرة واحدة فاقل ما يكون بينهما السنة لصحيحي الحلبي وزرارة لا يكون
عمرتان في سنة كما في احدهما والعمرة في كل سنة كما في الاخرى **اقول** لا ينبغي الريب في ضعف القول الاخير وان صح روايتاه لشذوذهما كما صرح به غير
واحد مضافا الى ضعف دلالة الاخيرة على المنع عن الزايد واحتمالهما التقية لموافقتها لبعض العامة كما قيل وعمومها بالنسبة الى المتمتع بها والمفردة
واختصاص معارضاتها بالاخيرة قطعا ومن بعض ما ذكر يظهر جواب دليل القول الثالث ايض فانها غير دالة على المنع عن الزايد بل غايتها الدلالة على
جواز الاعتمار في كل شهر وان لكل شهر عمرة وهو لا يدل على النهي عن الزيادة كما اعترف به من المتاخرين جماعة بل يؤكد عدم الدلالة رواية علي بن
ابي حمزة المتقدمة فلا معارض لدليل هذه الرواية المجوزة لها في كل عشرة وضعف سندها غير ضاير بعد وجودها في الكتب المعتبرة فلا وجه لردها
بالمرة وهو دليل القول الثاني ولكن في دلالتها على ما هو مرادهم من المنع من الزايد ايضا من المنع من الزايد ايضا من المنع وسبيلها سبيل
الاخبار السابقة وافضاسوق السؤال له ممنوع غايته فلم يبق دليل القول الاول وهو في غاية الجودة والمتانة والايراد عليه بان الاطلاقات
بالنسبة الى تحديد المدة بينها مجملة غير واضح الدلالة وانما هي مسوقة لبيان الفضيلة مردود بكفاية الفضيلة لحسنها في كل مرة ولا يحتاج الى
تحديد المدة مع ان المقام مقام الاستحباب المحتمل للمسامحة فيكفي فيه فتوى الاجلة فضلا عن الاجماع المحكي والله العالم **المقصد الثاني** في بيان

وقيت في بيان المواقيت واحكامها

المواقيت واحكامها وهي جمع الميقات والمراد منه الامكنة المعينة شرعا للاحرام بيانا ان الاحرام الذي هو اول افعال الحج والعمرة يجب ايقاعه في موضع معين
وقد قرر الشارع لكل طائفة موضعا خاصا يجب عليه احرامه منه وباعتبار تعدد تلك الطوايف تكثرت المواقيت فمنهم من جعلها خمسة ومنهم من قال
انها ستة ومنهم من حصرها في سبعة ومنهم في عشرة وليست تلك الاختلافات باعتبار الاختلاف في جواز الاحرام من الجميع وعدمه لان الجميع مما
جوز وابل اوجبوا الاحرام اهله منه بل لكل نكتة في تعيين العدد بحسب نظره كما ان من ذكر الخمسة نظر الى ذكرها بخصوصها في بعض الاحاديث والى انها
مما نص بها رسول الله ص بذلك الحكم وبذلك عرف ولا حكم له غير ذلك وكما ان من لم يذكر الفخ لانه ليس ميقاتا للحج واجب او عمرة واجبة وهكذا وبالجملة
مجموع المواقيت التي يتحقق فيها الاحرام عشرة **الاول** العقيق وهو ميقات العراقيين والنجديين ومن والاهم وهو في اللغة كل واد عقره السيل
اي شقه فانهره ووسعه وسمي بها اربعة اودية في بلاد العرب احدها الميقات وهو واد يندفق سيله في غوري تهامة كما حكى عن تهذيب اللغة وله
طرفان ووسط فاوله المسلخ بفتح الميم وكسرها كما في السرائر بالمهملتين كما عن فخر المحققين والتنقيح اي الموضع العالي ومكان اخذ السلاح ولبس لامة
الحرب يناسبه تسميته بريد البعث ايض كما يأتي او بالخاء المعجمة كما حكاه الشهيد الثاني عن بعض الفقهاء اي موضع النزع سمي به لانه ينزع فيه الثياب
للاحرام ومقتضى ذلك تاخر التسمية عن وضعه ميقاتا واوسطه غمرة بالمعجمة ثم الميم الساكنة وقيل المكسورة ثم المهملة منهلة من مناهل طريق مكة
وهي فصل ما بين نجد وتهامة كما عن الازهري والقاموس سميت بها لزحمة الناس فيها واخره ذات عرق بالمهملة المكسورة ثم المهملة الساكنة وهو الجبل
الصغير سميت بها لانه كان بها عرق من الماء اي قليل وقيل انها كانت قرية فخربت ثم كون العقيق ميقاتا لمن ذكر مما لا خلاف فيه بل نقل عليه الاجماع
مستفيضا ويدل عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار من تمام الحج والعمرة ان يحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله لا تجاوزها الا وانت محرم
فانه وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل اهل العراق ووقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل المغرب
الجحفة وهي مهيعة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله وصحيحة الحلبي الاحرام من مواقيت خمسة وقتها
رسول الله ص لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي فيه ويفرض الحج ووقت لاهل الشام الجحفة
ووقت لاهل نجد العقيق ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل اليمن يلملم ولا ينبغي لاحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله ص وقريبة منها
الاخرى لعبيد الله بن علي الحلبي وفيها بعد قوله ويفرض الحج فاذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم والخراز حدثني عن الفضل وقت
رسول الله ص او شيء صنعه الناس فقال ان رسول الله ص وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ووقت لاهل المغرب الجحفة وهي عندنا مكتوبة مهيعة ووقت
لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل نجد العقيق وما انجدت **اقول** الانجاد الدخول في ارض نجد اي وقته لمن دخل
ارض نجد وغيرها وقت رسول الله ص العقيق لاهل نجد قال هو وقت لما انجدت الارض وانتم منهم ووقت لاهل الشام الجحفة ويقال لها المهيعة **اقول**
وانتم منهم اي ممن دخل ارض نجد وعلي عن احرام اهل الكوفة وخراسان وما يليهم واهل الشام ومصر من اين هو قال اما اهل الكوفة وخراسان وما يليهم
من العقيق واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة واهل الشام ومصر من الجحفة واهل اليمن من يلملم واهل السند من البصرة اي ميقات اهل البصرة
وعمر بن يزيد وقت رسول الله ص لاهل المشرق العقيق نحوا من بريدين ما بين بريد البعث الى غمرة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل نجد قرن المنازل
ولاهل الشام الجحفة ولاهل اليمن يلملم قال في الوافي البعث بالموحدة ثم المهملة ثم المثلثة اول العقيق وهو بمعنى الجيش كانه بعث الجيش من هناك ولم
نجده في اللغة اسما لموضع كذلك ضبطه من يعتمد عليه من اصحابنا فما يوجد في بعض النسخ على غير ذلك لعله مصحف ومرسلة ابن وقت رسول الله ص لاهل العراق

فصل في بيان ميقات اهل العراق [illegible]

العراق العقيق واوله المسلخ ووسطه غمرة واخره ذات عرق واوله افضل ونحوها الرضوي واما ما في صحيح عمر بن يزيد المذكورة من ان الميقات لاهل نجد

قرن المنازل فقد فسره بعضهم باهل الموضع المرتفع واريد الطايف وقيل لعل لنجد طريقين لكل طريق ميقات واما ان حد العقيق من المسلخ الى ذات
عرق فيدل عليه المرسلة والرضوي المتقدمين ورواية ابي بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق ويدل على مبدئه ايض رواية اخرى عن ابي
بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق ويدل على مبدئه ايض رواية اخرى عن ابي بصير حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبة غمرة والظاهر عدم الخلاف
في ذلك التحديد وكون ما ذكره عقيقا وانه ليس غمرة بعقيق يحرم منه نعم في صحيحة ابن عمار اول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما
يلي العراق وبينه وبين غمرة اربعة وعشرون ميلا بريدان ومقتضاها تقدم مبدء العقيق على المسلخ بستة اميال ولكنها شاذة بل فيها انها خلاف
ما اتفق عليه كلمة الاصحاب والاخبار ويمكن الجمع بان المراد في الصحيحة مطلق العقيق وفي باقي الاخبار الميقات من العقيق وقيل ان هذه الستة اميال
وان كانت من العقيق ولكنها خارجة عن بطنه الذي هو الميقات كما نص عليه في صحيحة ابن عمار الاولى وكيف كان فلا يجوز تقديم الاحرام على المسلخ
وكانه لا خلاف فيه بل الظ انه اجماع وادعى بعضهم الاتفاق عليه ايضا ويدل عليه الاخبار الثلاثة المذكورة ولا يضر معارضة الصحيحة اذ غايتها
الاجمال المقتضي لاستصحاب الاشتغال الى ان يعلم البراءة الغير المعلوم الا بالتاخير الى المسلخ ولا تاخيره عن ذات عرق وهو ايضا اجماعي نصا وفتوى و
هل يجوز التاخير الى ذات عرق كما هو المشهور بل قيل كاد ان يكون اجماعا بل نسبه جماعة الى الاصحاب والى المعروف بينهم مشعرين بدعوى الاجماع عليه بل
عن ف والناصريات والغنية الاجماع عليه ولا يجوز التاخير عن غمرة الا لمرض او تقية كما عن الشيخ في يه والد الصدوق بل عن الصدوق في المقنع والهداية
وتبعهما الشهيد في س ومال اليه بعض متاخري المتاخرين دليل المشهور المرسلة والرضوي واحدى روايتي ابي بصير المتقدمة المؤيدة برواية مسمع اذا
كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله المنجبرة بما ذكره وحجة النافين صحيحة عمر بن يزيد والرواية الاخرى لابي بصير وصحيحة ابن عمار الاخيرة
الراجحة على ما تقدم بصحة السند وموافقة اصل الاشتغال ومخالفة العامة كما يدل عليه الصحيحة المروية في الاحتجاج عن صاحب الامر ع عن الرجل يكون مع
بعض هؤلاء ويكون متصلا بهم يحج وياخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فكتب اليه في الجواب يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فاذا
بلغ الى ميقاتهم اظهره واجيب عنها بعدم تكافؤها ولو كانت صحيحة للمرسلة واخويها الشهرة المرسلة وشذوذ الصحيحة مضافا الى عدم دلالة الصحيحة
الثانية على خروج ذات العرق بل شيء بالكلية وتضمنها ما لم يقل به احد من ان اول العقيق ما دون المسلخ ودلالة الاخيرين على خروج الغمرة ايض
لخروج الغاية عن المغيى بل دلالة الرواية على خروج المسلخ ايض لمثل ذلك وهما باطلان اتفاقا ومنه يظهر وجه مرجوحية لرواية ابي بصير الثانية لموافقتها
من هذه الجهة للعامة ووجه راجحية للمرسلة واخويها لمخالفتها العامة من تلك الجهة ومن جهة التصريح بان العقيق من المواقيت المنصوصة عن رسول
الله ص وهو ايض مما لا يقول به العامة وعلى هذا فتعين الجمع بحمل الصحيحين والرواية على ان المراد ان ذات عرق وان كانت من العقيق الا انها لما كانت
ميقات العامة وكان الفضل فيما تقدم عليها فالتاخير اليها وترك الفضل انما يكون لعلة وعذر او تقية كما يشير اليه كلام الحلي في السرائر بل يحتمله كلام
المخالفين في المسألة ايض ولعله لذلك لم يجعلهم الفاضل والشهيد مخالفين صريحا بل نسباهما بالاشعار والظهور **اقول** كلما ذكروا انكان كذلك
الا ان الشذوذ المخرج عن الحجية غير ثابت بعد فتوى مثل الصدوقين والشيخ والشهيد بل الكليني ايض حيث اقتصر في التحديد على رواية ابي بصير الثانية
وصحيحة ابن عمار فيبقى دليل الطرفين متكافئين فيجب الرجوع الى اصل الاشتغال ولذا لم يجترئ اكثر المتاخرين المرجحين لادلة المشهور على الفتوى به وجعلوا
الاخير احوط وهو كذلك لو لم يكن اظهر مع انه الاظهر ايض لما مر مدبرا ثم انهم ذكروا ان المسلخ افضل من الغمرة وهي من ذات عرق على دخولها في العقيق و
هو كذلك لفتوى الاصحاب الكافية في مقام التسامح مضافا في الاول الى المرسلة والرضوي وموثقة يونس الاحرام من اي العقيق افضل ان احرم فقال من
اوله فهو افضل وموثقة اسحق عن الاحرام من غمرة قال ليس به باس ان يحرم فيها وكان بريد العقيق احب الي اقول ان البريد الذي اوله وفي الثاني الى مرسلة
الكافي اذا خرجت من المسلخ فاحرم عند اول بريد يستقبلك واول بريد بعد المسلخ هو بريد غمرة كما يستفاد من الاخبار وقد يقال ان افضل مواضع العقيق
بركة الشريف وهي بركة مربعة في يمين من يذهب من العراق الى مكة في حواليها اشجار الشوك الكثيرة ولا دليل على تلك الافضلية واحتمل بعضهم ابتناء
ذلك على افضلية كل من المسلخ والغمرة وذات العرق وكونها في اول المسلخ ولم يظهر لي ذلك بعد الفحص **والثاني** مسجد الشجرة وهو ميقات اهل
المدينة كما صرح به في عد والناصريات وجمل العلم والعمل وفقه وشاعد والكافي والاشارة والغنية والسرائر واللمع والمنتهى والمهذب وط وف وغيرها
جميع كتب الشيخ والصدوق والقاضي والديلمي وكره بالنصوص المعتبرة المتواترة كصحيحة ابن عمار وفيها فخرج رسول الله ص في اربع بقين من ذي القعدة
فلما انتهى الى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى اتى المسجد الذي هو عند الشجرة فصلى فيه الظهر ثم عزم على الحج مفردا وخرج حتى انتهى الى البيداء
عند الميل الاول فصف له سماطين فلبى بالحج مفردا والحديث وابن سنان الواردة في حج رسول الله ص وفيها فلما نزل الشجرة امر الناس بنتف الابط وحلق
العانة والغسل والتجرد في ازار ورداء الحديث وابن وهب سالت ابا عبد الله ع ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد
واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتي مسجد الشجرة ومرسلة في نحرم من الشجرة ثم ياخذ من اي طريق شاء ورواية رياح وفيها فلو كان كما
يقولون لم يتمتع رسول الله ص بثيابه الى الشجرة ونحوها رواية ابي بصير ومرسلة النضر رجل دخل مسجد الشجرة فصلى واحرم ثم خرج من المسجد فبدا له
قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب نعم ولا باس به وقريبة منها مرسلة جميل ورواية علي بن عبد العزيز وصحيحتا ابن عمار والحلبي
وصحيحة الحلبي اذا صليت في مسجد الشجرة فقل وانت قاعد في دبر الصلوة قبل ان تقوم ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء

فصل في بيان ميقات اهل المدينة

الناس

فاذا استوت بك ناقتك وصحيحة عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك ... الحديث والمروي في قرب الاسناد
ولاهل المدينة ومن يليها الشجرة وفي العلل لاي علة احرم رسول الله من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه فقال لانه لما اسري به الى السماء ... الحديث
لا ينافي تلك الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها المتقدمة اكثرها الجاعلة ميقات اهل المدينة ذا الحليفة لانه مسجد الشجرة كما صرح في
الاشارة وبه نادى ذكره غير من الكتب المتقدمة ويدل عليه صحيحتا الحلبي وابن سنان والمروي في قرب الاسناد وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهي
الشجرة وصحيحة ابن عمار وفيها ... من ذي الحليفة الذي كان خارجا من السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شيء من السقائف منه وبذلك يجمع بين الاخبار و
كذلك بين فتاوى من اطلق المسجد كالكتب المتقدمة على الاشارة او ذا الحليفة كما عن شرح اللمعة والوسيلة والمحقق الثاني الان بعض ... لا يصرح
باصلية المسجد او ... وظاهرها عدم تعين المسجد وصرح الاسير بان جواز الاحرام من الموضع كله مما لا يكاد يدفع ويدفعه ما سبق ذكره من
الصحيحين وغيرهما بان ذا الحليفة هو مسجد الشجرة والامر في ... من الاخبار المتقدمة بالاحرام منها وانما ... رسول الله المؤيدة بعمل الاكثر بل
بالاجماع المحكي عن الناصريات والغنية وبروايات ... كصحيحة ابن سنان من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا او نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة
فاذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة اميال فليحرم منها وقريبة منها صحيحته الاخرى كما ياتي فيما ذكرناه صحيحة عبد الله الحلبي المتقدمة حيث قال فاذا
خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول فاحرم حيث ان ظاهرها جواز الاحرام من خارج المسجد كافيه صاحب ... لان هذا انما
هو اذا اريد من الاحرام معناه الحقيقي وليس كذلك قطعا لمنافاته لصدره بل المراد التلبية كما يدل عليه صحيحة ابن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد
الشجرة فقد صلى فيه رسول الله وقد يرى ناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك الخ
حيث جعل الاحرام هو التلبية وصحيحة ابن سنان هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية في مسجد الشجرة ... وفي صحيحته الاخرى ان رسول الله لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء
وفي صحيحة ابن حازم اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تاتي البيداء ودلت عليه صحيحة ابن عمار ومرسلة النضر وصحيحة الحلبي المتقدمة ايضا هذا ثم انه يجوز احرام
اهل المدينة ايضا من الجحفة بالجيم المضمومة ثم المهملة الساكنة ثم الفاء المفتوحة وهي على سبع مراحل من المدينة وثلث من مكة ... بعض اهل اللغة وبينها
وبين البحر ستة اميال وعن غيره ميلان قيل ولا تناقض لاختلاف البحر باختلاف الازمنة وقيل كانت مدينة فخربت سميت بها لاجحاف السيل بها ...
ذهابه بها وسميت مهيعة بفتح الميم وسكون الهاء وفتح الياء المثناة التحتانية ومعناها المكان الواسع وفي القاموس كانت قرية جامعة على اثنين وثمانين
ميلا من مكة وكانت تسمى مهيعة فنزل بها بنو عبيد وهم اخوة عاد وكان اخرجهم العماليق من يثرب فجاءهم سيل فاجحفهم فسميت جحفة ... بين مكة
والمدينة قريب من رابغ بين بدر وخليص وجواز احرامهم منها مما لا خلاف فيه كما صرح به جماعة بل نقل بعضهم عليه الاجماع ويدل عليه المستفيضة من
الاخبار كصحيحة علي المتقدمة وفيها واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة وابن عمار عن رجل من اهل المدينة احرم من الجحفة قال لا باس ...
جاوز الشجرة فقال من الجحفة ولا يجاوز الجحفة الا محرما ... عن خصال عابها على اهل مكة قال ومنها ... قالوا احرم من الجحفة ورسول الله احرم من
الشجرة فقال الجحفة احد الوقتين فاخذت بادناهما وكنت عليلا وفي رواية الحضرمي ... رسول الله لمن كان مريضا او ضعيفا ان يحرم من
الجحفة وهل جواز الاحرام منها مقيد بحال الضرورة اي المشقة التي يعسر تحملها كما عن الاسكافي ... خلاف ظاهر ... عملا بالادلة الدالة على
الشجرة الظاهرة في عدم جواز العدول عنها ... بحال الضرورة بالاجماع والمعتبرة فيبقى الباقي تحتها ...
الحضرمي والوسيلة لاطلاق الصحاح الثلثة الظاهر هو الاول لان الصحاح وان كانت مطلقة الا انها من هذه الحيثية شاذة ... ومع ذلك يجب
تقييدها بالرواية الاخيرة لانها ... متضمنة ... على اختصاص الرخصة بالمريض والضعيف ومثلها في المشقة هذا مع ما في الصحاح من
قصور الدلالة على التعميم سيما الاولى اذ ليس المراد ان اهل المدينة محرمون من الموضعين كما هو مقتضى حقيقة اللفظ فمجازه يمكن ان يكون التوقيت في الجملة ولو
حال الاضطرار وكذا الثانية لجواز ان يكون السؤال عن رجل من اهل المدينة ... على طريق الشام وكان الشامي ... ميقاتا لاهل
المدينة مطلقا ... وكذا الثالثة ...
الرخصة ... تقييد جواز التأخير بحال الضرورة فهل يجوز لسالك طريق لا يؤدي الى الشجرة اختيارا ...
الاصحاب ... جواز الاحرام ...
هو الاول ...
الجحفة ... **فرع** واذ عرفت تعين الاحرام من مسجد الشجرة ...
المحرم ...
المسجد ...
لشدة ...
بالفصل ... **الثالث** الجحفة وهو ميقات اهل الشام بلا خلاف ... الحلبيين ... عمر بن يزيد ...
ميقات اهل مصر ومغرب كما صرح به في صحاح ابن عمار ... **الرابع** وهو ميقات اهل اليمن يلملم ويقال الملم ... جبل على

مرحلتين من مكة وكونه ميقاتا لهم مما لا خلاف فيه ... ووقع التصريح به في الصحاح المستفيضة المتقدمة **الخامس** قرن المنازل بفتح القاف
وسكون الراء وهو ميقات اهل الطائف وهو قرية عند الطائف او اسم الوادي كله قال في القاموس وغلط الجوهري في تحريكه وفي نسبته
اويس القرني اليه لانه منسوب الى قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد ... اتفق العلماء في تغليطه فيهما وانما اويس من بني قرن بطن من مراد ولا يخفى ان ...
بالتحريك ولا يخفى انه لم يصرح بالتحريك ولا بنسبة اويس اليه وانما قال والقرن حي من اليمن ومنه اويس القرني ... في كونه ميقاتا و
به صرح كثير من الصحاح المتقدمة **فائدة** قال في المنتهى ابعد تلك المواقيت ذو الحليفة وهو على عشر مراحل من مكة وعلى ميل من المدينة ويليه
في البعد الجحفة والمواقيت الثلث الباقية على مسافة واحدة بينها وبين مكة ليلتان قاصدتان **السادس** مكة وهو ميقات حج المتمتعين في
حجهم خاصة كما ياتي بيانه والله العالم **السابع** وهو ميقات من كان منزله اقرب من المواقيت الخمسة الى مكة فان ميقاته دويرة اهله اي منزله
بلا خلاف يعرف كما في غيره وفي ... انه مجمع عليه بين الاصحاب وعن المنتهى انه قول اهل العلم كافة الا مجاهد ويدل عليه المستفيضة من الصحاح وغيرها
كصحيحة ابن عمار المتقدمة في الميقات الاول والاخرى من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من منزله وفي حديث اخر كما نقله الشيخ اذا كان منزله
دون الميقات الى مكة فليحرم من دويرة اهله وحسنة مسمع اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله وصحيحة ابن مسكان عمن كان منزله
دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه وفي رواية رياح بعد السؤال عما روي عن علي ان من تمام حجك احرامك من دويرة اهلك وانما معنى دويرة اهله
من كان اهله وراء الميقات الى مكة ومرسلة الصدوق عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم قال من منزله والاخرى من كان منزله دون المواقيت
ما بينها وبين مكة فعليه ان يحرم من منزله الى غير ذلك واما اعتبار القرب الى عرفات كما ذكره جماعة فلا دليل عليه ثم الحكم يعم اهل مكة ايضا على المشهور بين
الاصحاب بل نفى بعضهم الخلاف فيه ويدل عليه مرسلة الصدوق المتقدمة وما روي عن النبي انه قال من كان دونهن فمهله من اهله بل لا يمكن الاستدلال عليه
بصحيحة ابن عمار المشار اليها ايضا ومعناها ان من كان منزله خلف هذه المواقيت من طرف مكة ولا شك ان اهل مكة ايضا كذلك بل لا يمكن الاستدلال بجميع
الاخبار المتقدمة سوى المرسلة الاخيرة بان يفسر قوله من كان منزله دون الميقات الى مكة بان المراد من كان منزله في جميع ذلك الموضع المبتدأ من الميقات
المنتهي الى مكة واستشكل بعضهم فيهم من جهة ان الاقربية الى مكة تقتضي المغايرة ومن جهة الصحيحين الواردين في المجاور وانه يحرم من الجعرانة وانتقل فرضه الى
اهل مكة ولا يخفى ان الاقربية مما ورد في كلام الاصحاب دون اخبار الائمة والصحيحان واردان في حكم المجاور ... مع انه ياتي شذوذ ... الاحكام
الثامن محاذاة الميقات وهو ميقات من حج على طريق لا يفضي الى احد المواقيت ومنه طريق البحر وكونها ميقاتا للمذكور مشهور بين الاصحاب بل نسبه
بعضهم الى الشهرة العظيمة لصحيحة ابن سنان من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا او نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة فاذا كان حذاء الشجرة والبيداء
مسيرة ستة اميال فليحرم منها وصحيحته الاخرى وفيها فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء ويتعدى الى سائر المواقيت بالاجماع
المركب ... يحرم من الشجرة ثم ياخذ من اي طريق شاء ... على الوجوب اولا وشذوذها ثانيا ... بعض الاحيان
ثم ان الواجب هل الميقات الذي يحرم ذلك من محاذاته هو الميقات الاقرب الى الطريق كما هو مذهب الاكثر ... في المنتهى او الى مكة كما عن بعض
... كما عن الاسكافي والحلبي واختاره بعض ... ومقتضى الصحيحين الاول فهو المختار في العمل ويكفي المحاذاة التقريبية لعدم امكان التحقيق غالبا
فلا يكون متعلق التكليف الا الظن ومن لم يكن له سبيل الى الظن ... يحرم من اول موضع يحتمل المحاذاة ويجدد النية الى اخر موضع كذلك ولا ...
فيه ومنع تقديم الاحرام على الميقات انما هو ... فيما كان بنية الاحتياط ... ومن سلك طريقا لا يحاذي شيئا منها وهو خلاف لا فائدة
فيه اذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب ولو فرض امكان فالمختار الاحرام من ادنى الحل لاصالة البراءة عن الزائد ويمكن ان يقال بذلك فيمن لا سبيل له الى
الظن ايضا لما ذكر ومنه ان المتبادر من الصحيح غير ذلك الشخص **التاسع** ادنى الحل وهو ميقات العمرة المفردة الواقعة بعد حج الافراد والقران فان
المفرد والقارن اذا ارادا الاعتمار بعد الحج لزمهما الخروج الى ادنى الحل فيحرمان منه ثم يعودان الى مكة للطواف والسعي بلا خلاف فيه كما صرح به في المنتهى ويدل
عليه صحيحة عمر بن يزيد من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة او الحديبية او ما اشبههما وغير ذلك من الاخبار واطلاقها يشمل كل من اراد العمرة
المفردة من مكة ايضا وان لم يكن مفردا او قارنا بل اراد التقرب بالعمرة والتحلل من الحج الفاسد وهو كذلك **العاشر** فخ وهو ميقات الصبيان في غير
حج التمتع عند جماعة وجعله اخرون موضع التجريد وان كان موضع احرامهم كغيرهم وياتي تحقيقه في المسئلة الثانية من مباحث احكام الاحرام وههنا
مسائل **المسئلة الاولى** الحج والعمرة متساويان في المواقيت المذكورة فمن قدم الى مكة حاجا او معتمرا او مر بها يجب عليه الاحرام منها سواء
كانت العمرة عمرة تمتع او افراد وسواء كان الحج قرانا او افرادا الا حج التمتع فميقاته مكة والعمرة المفردة لمن ارادها من مكة فميقاتها ادنى الحل كما مر
الثانية كل من حج او اعتمر على طريق كالعراقي يمر بمسجد الشجرة فميقاته ميقات اهل ذلك الطريق بغير خلاف فيه يوجد كما صرح به جماعة بل
ادعوا الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ايضا فهو الحجة فيه مضافا الى انتفاء العسر والحرج في الشريعة والنبوي هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن و
صحيحة صفوان وفيها ان رسول الله وقت المواقيت لاهلها ومن اتى عليها من غير اهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا يجاوز الميقات الا من علة
وغير ذلك **الثالثة** من احرم قبل الميقات لم ينعقد احرامه بالاجماع كما حكي عن جماعة منهم المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة ... من الصحاح
وغيرها منها صحيحة الحلبي المتقدمة في الميقات الاول وصحيحة ابن اذينة من احرم دون الميقات فلا احرام له وفي رواية زرارة وليس لاحد ان يحرم قبل

الوقت الذي وقت رسول الله ص وانما مثل ذلك مثل من صلى في السفر اربعًا وفي رواية ابرهيم الكرخي عن رجل احرم في غير اشهر الحج او من دون الميقات
الذي وقت رسول الله ص قال ليس احرامه بشيء فان احب ان يرجع الى اهله فليرجع فاني لا ارى عليه شيئًا والمروي في العلل لا يجوز الاحرام دون الميقات
الى غير ذلك واستثني من ذلك صورتان احديهما من نذر الاحرام من موضع معين قبل احد هذه المواقيت فيصح بشرط ان يقع في اشهر لو كان لحج او عمرة تمتع
لها ومطلقا للعمرة المفردة على الاقوى وفاقا للشيخ في يه وط وف والتهذيبين والمفيد والديلمي والقاضي وابن حمزه واكثر المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل
لصحيحة الحلبي وموثقة ابي بصير ورواية علي بن ابي حمزه المنجبرة ضعف بعضها او الجميع على ما قيل بما مرّ وخلافا للحلي ولف فمنعا عن الاستثناء لانه نذر غير مشروع
وفيه انه شرع بالنصوص المذكورة وابداء بعض الاحتمالات المفيدة فيها غير ضاير ولو احتاط بالجمع بين الاحرام عن الموضع المنذور والميقات المقرر كان اولى و
افضل وحكم باستحباب الجمع بعضهم ومنهم من اوجبه اذا كان النذر في الاحرام الواجب وثانيهما ان يعتمر في شهر رجب اذا خاف خروجه قبل الوصول الى احد المواقيت
فانه يجوز له الاحرام قبل الميقات ليدرك فضل الشهر بلا خلاف فيه يعرف واتفاقهم عليه منقول في كلامهم ويدل عليه صحيحة ابن عمار وموثقة اسحق و
الاحتياط فيه ايض تجديد الاحرام من الميقات **الرابعة** لا يجوز لمريد النسك تاخير الاحرام عن الميقات اجماعا فتوى ونصا لان ذلك مقتضى التوقيت
مضافا الى التصريح به في جملة من النصوص المعتبرة كصحيحة صفوان المتقدمة في المسئلة الثانية وصحيحة ابن اذينة والمروي في العلل وهي بالتفصيل ولكن اذا
انتهى الى الوقت فليحرم ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام يعني الاحرام من الشجرة فارادوا ان ياخذوا
منها الى ذات عرق فيحرموا منها فقال لا وهو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة **اقول** لا يراد من المدينة ميقات اهلها وفي بعض
الصحاح من تمام الحج والعمرة ان يحرم من الميقات الذي وقته رسول الله ص لا تجاوزها الا وانت محرم وفي خبر لا يجاوز الجحفة الا محرما **الخامسة**
لو كان له عذر يمنع من الاحرام في الميقات فعن الشيخ وجماعة تجويز التاخير ويدل عليه صحيحة صفوان المتقدمة ومرسلة المحاملي اذا خاف الرجل على نفسه
اخر احرامه الى الحرم ومنع الحلي والفاضل في جملة من كتبه وحملوا قول الشيخ تجويز تاخير صورة الاحرام واظهاره من التعري ولبس الثوبين وقالوا
ان المرض والتقية لا يمنعان النية والتلبية وايد ذلك بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور وبعض الحديث المتضمن لحكم من مر على المسلخ مع العامة
بانه يحرم من الميقات من غير تلبس الثياب لاظهار التقية ثم يظهره من ميقاتهم **اقول** ما حديث المسلخ فغير ما نحن فيه لتصريحه بالاحرام خفيا ولكنه يلبس الثياب
بعده وهذا لا كلام فيه ولا يتم الاستدلال بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور كما بيناه في موضعه فلا معارض للصحيح والمرسل نعم يمكن ان يقال بلفظية
النزاع لان مرادنا ما اذا لم يتمكن من الاحرام اصلا ومرادهما ما اذا امكن منه باطنا وان لم يتمكن استدامته او اظهاره وبالجملة لو لم يتمكن اصلا او
ان كان فرضا نادرا اخر ولو تمكن باطنا يجب الاتيان به ويؤخر الاظهار وان تمكن من بعض واجباته دون بعض فالاولى الاتيان بما امكن بل الظ
الوجوب لعدم ثبوت الارتباط ولو لم يحرم من الميقات المانع او سهوا او جهل بالحكم او الوقت يجب الرجوع اليه والاحرام منه مع الامكان بلا خلاف فيه
بين العلماء كما عن المنتهى لتوقف الواجب عليه والمستفيضة من الاخبار كصحيحة الحلبي عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلاده
الذي يحرمون منه فيحرم وان خشي ان تفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج والاخرى في رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم
قال قال ابي ع عليه ان يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه وان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم وصحيحة ابن عمار عن
امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسالتهم فقالوا ما ندري عليك احرام ام لا وانت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم قال ان كان عليها
مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم واما ما في طائفة من
الاخبار في الجاهل والناسي من الامر بالخروج الى خارج الحرم بقول مطلق كصحيحة ابن سنان ورواية الكناني او بالاحرام من مكانه او مكة او المسجد كموثقة
زراره وموثقة سورة بن كليب فيجب حملها على صورة عدم التمكن من الخروج الى الميقات كما هو الغالب فيحمل الاطلاق عليه حملا للمطلق على المقيد و
انصرافا للاطلاق على المتيقن نعم في المروي عن قرب الاسناد ما لا يمكن الحمل عليه الا انه لشذوذه مع عدم وضوح سنده لا يكافؤ ما مر **السابعة**
لو تعذر رجوع الناسي او الجاهل الى الميقات فليرجع الى قرب الميقات بقدر الامكان وفاقا للشهيد وبعض اخر لصحيحة ابن عمار المتقدمة واختصاصها
بالجاهل غير ضاير لعدم القول بالفصل وذكر في ك بعد نقل الصحيحة انه يمكن حملها على الاستحباب لعدم وجوب ذلك على الناسي والجاهل مع الاشتراك
في العذر ولموثقة زرارة المشار اليها الواردة في حكم مثل المرأة المذكورة الحاكمة بانها يحرم من مكانها وفيه اولا ان كلامه يدل على اجماعية عدم
وجوب الرجوع على الجاهل والناسي وهي ممنوعة وثانيا انه قياس مستنبط وثالثا ان الموثقة اعم مطلقا من الصحيحة فيجب التخصيص بها وان لم يمكن
القرب فان كان خارج الحرم فليحرم من موضعه بلا خلاف فيه يوجد كما قيل لصحيحتي الحلبي المتقدمتين اللازم تقييد اطلاقهما بالنسبة الى داخل الحرم
عرفا وان كان داخل الحرم فان امكن الخروج الى ادنى الحل خرج وجوبا واحرم منه لذيل صحيحتي الحلبي وصحيحة ابن سنان عن رجل مر على الوقت الذي احرم منه
الناس فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع الى الوقت ان يفوته الحج فقال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك وقريب منها رواية الكناني في الجاهل
وبتلك الاخبار يقيد مطلقات الاحرام من مكانه او من مكة او المسجد ولو تعذر الخروج من الحرم احرم في موضعه لما مر من الاخبار مضافا الى رواية سورة بن كليب
الثامنة ذو المانع من الاحرام في الميقات في الحرم كالناسي والجاهل في الاحكام المذكورة لاطلاق صحيحة الحلبي الاولى وكذا من لا يريد النسك او لا من
لا يريد دخول مكة او جاز له دخول مكة بغير احرام كالمتكرر مثلا اذا قصد النسك بعد مروره على الميقات او تجدد له قصد دخول مكة بعد المرور عليه بل وكذا

تارك الاحرام عمدا عصيانا فانه كمن ذكر في جميع الاحكام اما في الرجوع الى الميقات والاحرام منه فبالاجماع ووجهه ظاهر واما في الاحكام الاخر فوفاقا
للمحكي عن ط والمبسوط والمصباح ومختصره وجماعة من متاخري المتاخرين لاطلاق صحيحة الحلبي الاولى ودعوى عدم انصرافه الى العامد ممنوعة وخلافا للاكثر فحكموا
بفوات الحج عنه لعدم ثبوت الاذن له من الشارع وللاطلاقات المتقدمة النافية للاحرام عمن احرم دون الميقات ويرد بثبوت الاذن بما مر وشمول الاطلاقات
لما قبل الميقات ايض فيكون اعم مط فيجب تخصيصها بما مر قطعا **التاسعة** حكم من كان منزله دون الميقات في مجاوزة منزله الى ما يلي الحرم حكم المجاوز
للميقات في الاحوال السابقة لان منزله ميقاته فهو في حقه كاحد المواقيت الخمسة في حق الافاقي كذا ذكره في ك ولا باس به **العاشرة** لو نسي الاحرام او
جهله حتى قضى المناسك كلها يجزيه ولا قضاء عليه وفاقا للتهذيبين ويه وط والجمل والعقود والاقتصاد والوسيلة والمهذب والجامع واللمع وعد وير
والمن وقيح والنكت ولك وغيرها بل الاكثر كما قيل وعن المنتهى انه فتوى المعظم وعن س انه فتوى الاصحاب لمرسلة الصحيحة عن رجل كان متمتعا خرج الى عرفات
وجهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ما حاله قال اذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه والاخرى عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكره وهو
بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع الى بلده ان كان قضى مناسكه
كلها فقد تم حجه ومرسلة جميل في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه عنه اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه
وان لم يهل والمشار اليه في قوله ذلك كل المناسك على الظ او الحج بجميع اجزائه جملة كما ذكره في ك والمراد من النية العزم المتقدم على الاحرام كما ذكره الشيخ
وليس المراد منه نية الاحرام لان نيته من الجاهل به والناسي له غير متعقل واختصاص الصحيحين باحرام الحج غير ضاير لان الظاهر عدم الفاصل وكذا
اختصاصها بالجاهل لان الظ شمول معناه الحقيقي اللغوي للناسي ايض كما صرح به بعضهم وللتصريح بالناسي ايض في المرسلة وضعفها لو كان بما ذكر وصحتها
عن جميل منجبر خلافا للمحكي عن الحلي فاوجب القضاء لوجوه ضعيفة اقويها عدم الاتيان بالمامور به على وجهه وهو حسن لولا الروايتان واما معهما فلا ودعوى الاجمال
في قوله اذا كان قد نوى ذلك وبه يخرج الروايتان عن الحجية لتخصيصهما بالمجمل فيهما مع ان الصحيحة يكون مخصصة بالمنفصل وهو لا يخرج عن الحجية على ان
انه لا اجمال كما عرفت **الحادية عشر** المكي اذا بعد عن مكة ثم حج على ميقات من المواقيت الخمسة الافاقية احرم منه وجوبا بغير خلاف يعرف كما صرح به غير
واحد اذ لا يجوز لقاصد مكة مجاوزة الميقات بغير احرام وقد صار هذا ميقاتا له باعتبار وروده عليه ويدل عليه النصوص الكثيرة ايض **المقصد الثالث**
في بيان اقسام الحج والعمرة بحسب الكيفية وكيفية كل منها اجمالا فنقول **اما كيفية الحج** فهي ان يحرم من موضعه ويتلبس بما يلزم الاحرام ويتعلق به
من لبس ثوبيه والتلبية او ما يقوم مقامها والاجتناب عن محرماته ثم يخرج بعده الى عرفات ويقف بها في وقته ثم يفيض منها الى المشعر ويمكث عنده
الى الوقت المقرر ثم ياتي منى يوم العيد ويرمي الجمرة العقبة ثم يرمي بسبع حصيات ثم يذبح هديه فيها ان كان معه بالسياق او كان متمتعا ثم يحلق راسه او
يقصر فيها ثم يمضي الى مكة فيطوف للحج ثم يصلي ركعتيه في محلهما ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يعود الى البيت فيطوف للنساء ويصلي ركعتيه ثم يرجع
الى منى للمبيت بها ليالي التشريق ورمي الجمرات الثلث في كل يوم منها وبها تم الحج واما العمرة فهي ان يحرم ويتلبس بما يلزمه ويتعلق به ثم ياتي البيت
ويطوف به ثم يصلي ركعتيه في محلهما ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر او يحلق في بعض افراد العمرة وكذا يطوف طواف النساء ويصلي ركعتيه في بعضها
كما ياتي وبذلك يتم العمرة كل ذلك فيهما بالاجماع بل الضرورة في اكثرها ويدل عليه متفرقات الاخبار الواردة في ابواب الحج واخبار حج الانبياء وحج
نبينا ص كروايتي ابي ابرهيم وعبد الرحمن بن كثير الهاشمي الواردتين في حج ابينا ادم ع وصحيحتي ابن عمار وسنان الواردتين في حج نبينا ص وعمرته ثم الحج
على ثلثة اقسام تمتع وقران وافراد بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا في كلام جماعة والمستفيضة من النصوص منها صحيحة ابن عمار على الاصح الحج ثلثة
اصناف حج مفرد وقران وتمتع بالعمرة الى الحج وبها امر رسول الله ص والفضل فيها ولا نامر الناس الا بها ورواية الصيقل الحج عندنا على ثلثة اوجه
حاج متمتع وحاج مقرن سايق الهدي وحاج مفرد للحج اما حج التمتع فهو ما تقدمت العمرة عليه وارتبطت به فيعتمر اولا ثم يحل منها ثم يحج وصورته
ان يحرم من الميقات بالعمرة المتمتع بها ثم يمضي الى مكة ويطوف سبعا بالبيت ثم يصلي ركعتيه ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد احل من كل
شيء احرم منه ثم ينشئ احراما اخر للحج من مكة ثم ياتي عرفات فيقف بها ثم يفيض الى المشعر ويقف به الى وقته ثم الى منى فيحلق ويهدي ويرمي العقبة
ثم ياتي مكة فيطوف ويصلي ركعتيه ثم يسعى ثم يطوف طواف النساء ويصلي ركعتيه ثم يعود الى منى فيبيت بها ليالي التشريق ويرمي في ايامها الجمار الثلث ويسمى
هذه العمرة بالعمرة المتمتع بها الى الحج وهذا الحج التمتع لانتفاع والتلذذ وهذا الحاج يتحلل بين عمرته وحجه فيجوز له الانتفاع والتلذذ بما كان قد حرم
الاحرام مع ارتباط عمرته بحجه حتى انهما كالشيء الواحد شرعا فاذا حصل بينهما ذلك فكانه حصل في الحج وصورة حج الافراد ان يحرم بالحج من حيث يصح له ثم يمضي الى
عرفات فيقف بها ثم ياتي بمناسك حجه كما مر في التمتع وعليه في بعض افراده ان ياتي بعمرة مفردة عن الحج بعده وبعد الاحلال منه في اي وقت شاء
ياتي بها من ادنى الحل وسمي افرادا لانفصاله عن العمرة وعدم ارتباطه بها وصورة القران كالافراد الا انه يضيف الى احرامه سياق الهدي ولذلك سمي بالقران
والعمرة على قسمين المتمتع بها كما مر والمفردة وصورتها ان يحرم من ميقاتها ثم يطوف ثم يصلي ثم يسعى ثم يحلق او يقصر ثم يطوف طواف النساء ثم يصلي
ركعتيه ويدل على ذلك كله الاجماع القطعي بل الضرورة والاخبار الواردة المتكثرة فمن الاخبار المبينة للتمتع صحيحة زرارة وفيها قلت وكيف يتمتع
قال ياتي الوقت فيلبي بالحج واذا اتى مكة طاف وسعى واحل من كل شيء وهو محتبس ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج ومنها الاخبار الواردة في حج احرام
رسول الله ص مع الناس بالحج ثم امرهم بعد الفراغ عن السعي بجعله عمرة والاحلال ثم الاحرام بالحج والاتيان بمناسكه وقوله لهم لو استقبلت من امري

ما استدبرت لفعلت كما فعل الناس والتصريح بان ذلك حج التمتع كما في صحيح الخزاز اى انواع الحج افضل فقال التمتع وكيف يكون شيء افضل منه ورسول الله صلى الله عليه وآله يقول لو استقبلت من امرى ما استدبرت لفعلت مثل ما فعل الناس ومنها صحيح ابن عمار على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة فعليه اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة ثم تقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعى بين الصفا والمروة ويصلى عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم ورواية ابى بصير المتمتع عليه ثلثة اطواف بالبيت وطوافان بين الصفا والمروة وقطع التلبية من متعته اذا نظر الى بيوت مكة ويحرم بالحج يوم التروية ويقطع التلبية يوم عرفة حين يزول الشمس وصحيح ابن حازم على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت ويصلى لكل طواف ركعتين وسعيان بين الصفا والمروة وصحيح زرارة قلت وما المتعة قال يهل بالحج فى اشهر الحج فاذا طاف بالبيت وصلى الركعتين وسعى بين الصفا والمروة قصر واحل فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدى الحديث وصحيح اخرى لابن عمار فى القارن لا يكون قران الا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء واما المتمتع بالعمرة الى الحج فعليه ثلثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة الى ان قال فعلى المتمتع اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعى بين الصفا والمروة ويصلى عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم واما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وصحيح الحلبى انما نسك الذى يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعى واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج الحديث واخرى لابن حازم لا يكون القارن قارنا الا بسياق الهدى وعليه طوافان بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وطواف الحج وهو طواف النساء وصحيح الفضيل القارن الذى يسوق الهدى عليه طوافان بالبيت وسعى واحد بين الصفا والمروة واخرى لابن عمار المفرد للحج عليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وليس عليه هدى ولا اضحية ورواية ابى بصير العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل فان شاء ان يحل من ساعته ارتحل والمراد بالعمرة المبتولة المفردة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الواردة فى الموارد المختلفة وقد اختلف بعض رواياتها فى بعض احكام القارن والمفرد وكذا وقع الخلاف فى بعض موارد هما كما ياتى بيانه وتحقيق الحال فيه فى بيان احكام هذه الاقسام وعند ذكر الافعال والله هو الموفق للصواب فى جميع الافعال

المقصد الرابع

فى تفصيل احكام كل من هذه الاقسام وشرايطه وافعاله وفيه بابان

الباب الاول

فى شرايط التمتع واحكامه وتفصيل افعاله وفيه مبحثان

المبحث الاول

فى شرايط حج التمتع من حيث هو تمتع واحكامه وفيه مسايل

المسئلة الاولى يشترط فى وجوب حج التمتع البعد عن مكة فان حج التمتع فرض من لم يكن من حاضرى مكة وكان نائيا عنها باجماعنا المحقق والمحكى فى الانتصار والخلاف والغنية والمنتهى وكره والمعتبر وغيرها وهو الحجة فيه مضافا الى قوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام والظاهر عود الاشارة الى جميع ما تقدم وعن بعض فضلاء العربية ان معناه ذلك التمتع واستجوده بعضهم لما نص عليه اهل العربية من ان ذلك للبعيد مع انه قد صرح بذلك المستفيضة من الاخبار كرواية الاعرج ليس لاهل سرف ولا لاهل مر ولا لاهل مكة متعة يقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام وصحيحة على لاهل مكة ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام وصحيح زرارة قول الله عز وجل فى كتابه ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام قال يعنى اهل مكة ليس لهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن يدخل فى هذه الاية وكل من كان وراء ذلك فعليه المتعة والى الاخبار المستفيضة الامرة بالتمتع مطلقا فمنها صحيحة صفوان الواردة فى حج رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها ان هذا جبرئيل يامرنى ان امر من لم يسق منكم هديا ان يحل ولو استقبلت من امرى ما استدبرت لصنعت مثل ما امرتكم ولكنى سقت الهدى ولا ينبغى لسايق الهدى ان يحل حتى يبلغ الهدى محله الى ان قيل له فهذا الذى امرتنا به لعامنا هذا ام لما يستقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بل هو للابد الى يوم القيمة ثم شبك اصابعه وقال دخلت العمرة فى الحج هكذا الى يوم القيمة الحديث وبمضمونها صحيح الحلبى وفيها واحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة ولا يدرون ما المتعة حتى اذا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله مكة طاف بالبيت وطاف الى ان قال فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا فامرهم ان يحلوا ويجعلوها عمرة وهو شيء امر الله عز وجل به فاحل الناس الى ان قيل له ارايت هذا الذى امرتنا به لعامنا هذا ام لكل عام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا بل للابد ومنها صحيح الحلبى دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة لان الله تعالى يقول فمن تمتع الاية فليس لاحد الا ان يتمتع لان الله انزل ذلك فى كتابه وجرت به السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله ومنها صحيح ابن عمار من حج فليتمتع انا لا نعدل بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ولا نعلم لله حجا غير المتعة انا اذا لقينا ربنا قلنا ربنا عملنا بكتابك وسنة نبيك ومنها رواية محمد بن الفضيل الهاشمى انا نريد الحج وبعضنا صرورة فقال عليكم بالتمتع فانا لا نتقى فى التمتع بالعمرة الى الحج واجتناب المسكر والمسح على الخفين الى غير ذلك من الاخبار المتجاوزة حد الاحصاء وجه الدلالة انها دلت على وجوب التمتع مطلقا خرج منه غير النائى بالاجماع وما مر من الاخبار وما ياتى فبقى الباقى مع ان مورد اكثر تلك الاخبار والخطابات النائون عن مكة

فرع حد البعد الموجب للتمتع ثمانية واربعون ميلا من كل جانب فانا للمحكى عن على بن ابرهيم فى تفسيره والصدوقين والشيخ فى يب وير والنهاية والمبسوط ومع والمقنعة وكره والمنتهى والتحرير ولك وشرح اللمعة وضة ولك وذخيره وغيرهم من المتاخرين بل عند اكثر الاصحاب كما فى الاخيرين وترجيحه المشهور وفى المع ان القول الاخر شاذ نادر للمعتبرة

من الاخبار كصحيح زرارة المتقدمة ورواية وفيها ذلك اهل مكة ليس لهم متعة ولا عمرة قال قلت فما حد ذلك قال ثمانية واربعون ميلا من جميع نواحى مكة دون عسفان وذات عرق ويدل عليه ايضا رواية الاعرج السابقة ومثلها صحيح الحلبى وسليمان بن خالد وابى بصير قلت لاهل مكة متعة قال ولا لاهل البستان ولا لاهل ذات عرق ولا لاهل عسفان وجه الدلالة انها دلت على انتفاء المتعة عن اهالى تلك المنازل التى بينها وبين مكة ازيد من اثنى عشر ميلا فيبطل بها ذلك القول فتعين به القول المختار للاجماع المركب بل يدل عليه ايضا صحيح الحلبى فى حاضرى المسجد الحرام قال ما دون المواقيت الى مكة فهو حاضرى المسجد الحرام وليس لهم متعة وكذا صحيح حماد بن عثمان فى حاضرى المسجد الحرام قال ما دون الاوقات الى مكة بالتقريب المذكور ولا يضر كون بعض المواقيت على مسافة اكثر من ثمانية واربعين لان المعارض يكون حينئذ مع اخبار ثمانية واربعين بالعموم والخصوص المطلقين اللازم تقديم الدال على الخاص كما هو القاعدة المجمع عليها خلافا للسرائر وشاذ المحكى عن الاقتصاد والنهاية والتبيان ومجمع البيان وفقه القرآن وروض الجنان والجمل والعقود والغنية والكافى والوسيلة والجامع والاصباح والاشارة وعدة فاثنى عشر ميلا ولعله لظهور الاية فى ان غير حاضرى المسجد فرضه التمتع بل قد اشير الى تواتر الاخبار بفرضية التمتع مطلقا خرج ما دون اثنى عشر ميلا بالاجماع فيبقى الباقى وهذا احسن على طريقة الحلى ومن يحذو حذوه فى عدم العمل باخبار الاحاد حيث ان الدال على الزائد على اثنى عشر ليس غير الاحاد سيما مع زعم احتمال الارادة توزيع الثمانية والاربعين ميلا الواردة فى رواياتها على اربع جوانب واما من يقول بحجية تلك الاخبار كما هو الثابت عن الائمة الاطهار فلا وجه لذلك اصلا واحتمال الارادة التوزيع فاسد جدا سيما مع التنصيص بما دون عسفان وذات عرق وقد يستدل لهم ايضا بنص الاية على ان التمتع فرض من لم يكن حاضرى المسجد الحرام ومقابل الحاضر المسافر وحده اربعة فراسخ وضعفه ظاهر لمنع كون ذلك حد المسافر مقابل الحاضر وانما هو اصطلاح طار بعد نزول الاية هذا مع وجود النصوص الكثيرة المصرحة فى خلاف ذلك واما صحيحة حريز المصرحة بان من كان منزله من مكة من كل من الاربع جوانب ثمانية عشر ميلا فلا متعة له فلا ينافى ما ذكرنا بمنطوقها اصلا اذ منطوقها عدم المتعة على من كان منزله ثمانية عشر نعم ينافيه عموم مفهومه اللازم تخصيصه بما مر لكونه اخص مطلقا من المفهوم

الثانية واذ عرفت ان فرض من كان على الحد المذكور حج التمتع رجح المذكور فنعلم انه ليس له العدول الى غيره اختيارا بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما فى خيره وعن المع وجملة من كتب الفاضل اجماعنا عليه ويدل عليه ان فرضه التمتع فلو عدل الى غيره لم يكن اتيا بالمامور به فلا يجزيه وتصريح بعض الاخبار المتقدمة بانه ليس لاحد الا ان يتمتع واما فى حال الضرورة فيجوز له العدول بلا خلاف ومن الضرورة ضيق الوقت عن ادراك افعال الحج لو اتم العمرة فمن احرم للعمرة المتمتع بها وضاق وقته عن الاتيان بمناسكها والاحرام بالحج والاتيان بمناسكه عدل عن نية التمتع الى الافراد وان كان ممن وجب عليه التمتع ثم مضى كما هو الموقف فاتم الحج بافعاله وعليه عمرة مفردة بعد الحج بلا خلاف يعرف فيه كما صرح به جماعة بل صرح بالاتفاق عليه ايضا ويدل عليه القدر المشترك من الاخبار الاتية الا انه قد اختلفوا فى حد ذلك الضيق الى اقوال الاول انه اذا زالت الشمس من يوم التروية ولم يكن احل من عمرته فقد فاتته ويكون حجة مفردة حكى عن والد الصدوق ونقله فى السرائر عن المفيد ويدل عليه صحيح ابن بزيع عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى تذهب متعتها قال كان ابو جعفر عليه السلام يقول زوال الشمس من يوم التروية وكان موسى عليه السلام يقول صلوة الصبح من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية ويطوفون ويسعون ثم يحرمون بالحج فقال زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان ابى صالح فقال لا اذا زالت الشمس ذهبت المتعة فقلت فهى على احرامها او يجدد احرامها للحج فقال لا هى على احرامها فقلت فعليها هدى فقال لا الا ان يحب ان يتطوع ثم قال اما نحن فاذا راينا هلال ذى الحجة قبل ان نحرم فاتتنا المتعة

اقول رواية عجلان هذه متمتعة قدمت مكة فرات الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا والمروة وتجلس فى بيتها فان طهرت طافت بالبيت وان لم يطهر فاذا كان يوم التروية افاضت عليها الماء واهلت بالحج وخرجت الى منى فقضت المناسك كلها فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها الحديث والمراد من قوله فى الصحيح فقال لا بعد ذكر الراوى رواية عجلان يعنى ليس مطلق يوم التروية وانما هو زوال شمسه ورواية عجلان المذكورة وصحيح البجلى العلاء وابن رباب وابن صالح المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم يطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت وسعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعا اخر حل لها فراش زوجها ولا يضر عدم توثيق العلاء وابن صالح مع وثاقة البجلى وابن رباب بعد الخبر غير صحيح كما فى خبر غير صحيح وصحيح جميل عن المرأة الحايض اذا قدمت مكة يوم التروية قال تمضى كما هى الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر وتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة الثانى انه اذا غابت الشمس من يوم التروية ولم يحل من عمرته فاتته المتعة نقل عن الصدوق فى المقنع والمفيد فى المقنعة ويشهد له صحيح العيص عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلوة العصر يفوته المتعة قال لا له ما بينه وبين غروب الشمس قال وقد صنع ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وصحيح على بن يقطين عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية ورواية اسحق بن عبد الله عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وبين الليل وقريبة منها رواية عمر بن يزيد ورواية اخرى منه اذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس فليس للمتعة امض كما انت بحجك واخرى من اسحق المتمتع اذا قدم ليلة عرفة فليست له متعة يجعلها حجة مفردة انما المتعة الى يوم التروية وقريبة منها رواية موسى بن عبد الله ويدل عليه ايضا رواية زكريا بن عمران عن المتمتع اذا دخل يوم عرفة قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة حيث انه لا قابل

واذا زالت الشمس من يوم عرفة ولم يتحلل فقد فاتت العمرة

ما بين غروب الترويه وزوال عرفه الثالث انه اذا زالت الشمس من يوم عرفه ولم يتحلل من المتعة فقد فاتت العمرة اختاره الشيخ في طويه وحكى عن الاسكافي
والقاضي في المهذب وابن حمزه في الوسيلة واختاره من ك وخيره والكف ويدل عليه صحيح جميل المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفه وله الحج
الى زوال الشمس من يوم النحر ومرفوعة سهل في متمتع دخل يوم عرفه قال متعته تامة الى ان يقطع التلبية يعني يقطع الناس تلبيتهم وهو زوال الشمس من يوم
عرفه الرابع انه اذا خاف فوت اختياري عرفه من غير تحديد له بزمان حتى لو لم يخف منه لم يجز العدول ولو كان بعد زوال الشمس من يوم عرفه حكى عن الغنية
ولف ومن اختاره ايض بعض شيوخنا المعاصرين بل هو ظ ب وصاحب علل التحديد بزوال الشمس يوم عرفه بانه لو لم يتحلل قبله لم يغلب على الظن انه يدرك
الناس في عرفات حيث ظهر منه ان الاصل فيه ادراك الناس بعرفات وان التحديد بالزوال ايض لاجله واحتج له بالاصل وصدق الامتثال ولرواية الميثمي لا باس
للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية ما لم يخف فوات الموقفين وصحيح الحلبي عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكه والناس بعرفات فخشى هو ان طاف وسعى
بين الصفا والمروة ان يفوته الموقف فقال يدع العمرة فاذا تم حجه صنع كما صنعت عايشة ولا هدي عليه وصحيح زراره عن الرجل يكون في يوم عرفه بينه و
بين مكة ثلثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج فقال يقطع التلبية تلبية المتعة ويهل بالحج بالتلبية اذا صلى الفجر ويمضي الى عرفات فيقف مع الناس ويقضي
جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة الحج ولا شيء عليه ورواية محمد بن سرو فيها بعد السؤال عن المتمتع يوافي ليلة التروية ساعة يدخل مكة انشاء الله يطوف
ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجه ويمضي الى الموقف ويفيض مع الامام والاخبار المعتبرة المتضمنة لادراك المتعة ما ادرك الناس بمنى كمرسلة
ابن بكير وصحيحي الحلبي ومرازم وغيرها بناء على ان ظاهرها ادراكهم بمنى قبل مضيهم الى عرفات مما دل على ادراكها بادراك الناس مطلقا كرواية ابي بصير المرأة تجيء
متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفه فقال ان كانت تعلم انها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من احرامها وتلحق بالناس
فليفعل والخامس انه اذا خاف فوت اضطراري عرفه وهو مذهب الحلي في السرو حكى عن محتمل الحلبي ولعله لصدق ادراك الموقفين معه وللاخبار المستفيضة
من الصحاح وغيرها المتضمنة لان من اتى بعدما يفيض الناس من عرفات ويدركها ليلة النحر فقد تم حجه كصحيح ابن عمار رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال
ان ظن انه ياتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظن انه لا ياتيها حتى يفيضوا فلا ياتها وليقم فقد تم حجه وغيرها من
الصحاح المتكثرة **اقول** لا شك في ان الاصل بقاء الاشتغال بالتمتع الى ان يعلم عدم التحقق هنا بعدم امكان دركه الحاصل بالاتيان بجميع واجبات
عمرته وحجه ولا في اصالة وجوبه ما لم يعلم عدم امكان درك الوقوف الواجب بعرفات اذ مع دركه يدرك جميع افعال العمرة والحج الواجبة ولا شك ايض ان بعد
درك جميع افعالها الواجبة الاصل براءة الذمة لصدق الامتثال وللاتيان بالمامور به المستلزم للاجزاء ولا شك ايض ان الاصل بقاء الاشتغال وعدم
البراءة اذا لم يؤت بجميع افعالها الواجبة ركنا كان ما لم يؤت به او غير ركن لان عدم الركنية لا يخرجه عن الوجوب وان لم يكن تركه مبطلا في بعض الصور
او مطلقا بعوض او بدونه بدليل ثم لازم ذلك وجوب الاتيان بالتمتع بعد ذلك في عام الآن يدل دليل على قيام غيره من افراد او غيره مقامه والمتحصل من
جميع ذلك اصلان احدهما براءة الذمة مع الاتيان بجميع افعالها الواجبة الا بدليل يعارضه في مورد وثانيهما عدم البراءة مع عدم درك بعض واجباته
الا بالاتيان بفعل اخر يقوم مقامه بدليل شرعي فلازم الاول صحة التمتع ما دام يدرك الوقوف الواجب بعرفات كما هو القول الرابع ولازم الثاني عدم
ادراك التمتع بعد ادراكه كذلك الا ان يخرج عن احد الاصلين بدليل والقولان الاولان مخالفان للاصل الاول والخامس للثاني والثالث كذلك في
ان لم نقل بوجوب الوقوف من اول الزوال وكالرابع ان قلنا به فاللازم ح هو ملاحظة تمامية ادلة تلك الاقوال وعدمها فنقول اما دليل القول
الاول فكان حسنا لو لا معارضته مع الاكثر منه عددا واوضح دلالة والاشهر فتوى ولكنه معارض مع جميع ادلة الاقوال المتاخرة عنه المتقدم ذكرها
مضافا الى غيرها من المستفيضة كرواية محمد بن ميمون قدم ابو الحسن متمتعا ليلة عرفه فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم اهل بالحج وخرج وصحيح محمد الى
متى يكون للحاج عمرة قال الى السحر من ليلة عرفه ومرسلة ابن بكير اهل بالمتعة بالحج يريد يوم التروية الى زوال الشمس وبعد العصر وبعد المغرب وبعد العشاء
ما بين ذلك كله واسع فلو لا ترجيح الاخيرة بما ذكر يجب الرجوع الى الاصل المتقدم هذا مع ما في ذلك القول من الشذوذ المسقط لادلته عن الحجية ومع
ذلك اخباره مختصة بالحائض والتعدي الى غيرها كما هو المط يحتاج الى الدليل والاجماع المركب غير ثابت كيف وصرح صاحب خيره بالفصل ومحتمله لارادة
ح التطوع وارادة الافضل فيه كما يشعر به قوله ع في صحيحة ابن بزيع اما نحن فاذا رايناه هلال ذي الحجة الخ واذن فسقوط ذلك القول جدا واضح وكذا
القول الثاني لنحو ما مر من الشذوذ والمعارضة الموجبة للرجوع الى الاصل وكذا القول الخامس لمخالفته للاصل الثاني مع قصور ادلته عن النهوض
لاثبات المط اما الاول فلظهور ادراك الموقف بعرفات الناس فيه ح هو انما يكون في الاختياري ومع ذلك يعارضه اخبار ادراك الناس بمنى اللازم حمله
على ادراكهم قبل عرفات بالاجماع واما الثاني فلان غاية ما يدل عليه تلك الاخبار ان من ادرك الاضطراري فقد تم حجه ولا كلام فيه بل هو كذلك وانما
الكلام في تمامية التمتع المركب من العمرة المتقدمة والحج واين هو من ذلك فلم يبق الا القول الثالث والرابع فان قلنا ان الموقف هو جميع ما بين
الزوال الى الغروب فيتحد القولان ولا يكون اختلاف بينهما ويتميز القول الحق وان قلنا بانه المسمى فيتعارض ادلة القولين وظاهر ان ما يعارض دليل
القول الثالث من ادلة الرابع منحصر برواية الميثمي واما البواقي فبين غير مناف له وبين معاضد له كاخبار ادراك الناس بمنى ولا شك ان رواية الميثمي
مع مرجوحية سندها بالنسبة الى دليل الثالث وعدم ظهور عامل بها او غير نادر من القدماء اعم مطلقا من اخبار قول الثالث فتعين تخصيصها
بها مع ان المصرح به في رواية الميثمي انه ما لم يخف فوات الموقفين ولا شك ان لم يتحلل من العمرة قبل الزوال يخاف الفوت البتة كما صرح به الشيخ في

في الاختيار وضعه جدا او تبادره منه سيما مع تصريح طائفة من اخبار درك الموقفين

التهذيبين

كتاب الحج

الثالثة اذا حاضت المرأة المتمتعة او نفست قبل الطواف ففيها اقوال

التهذيبين فاذن القول الحق هو القول الثالث وعليه الفتوى **الثالثة** اذا حاضت المرأة المتمتعة او نفست قبل الطواف ومنعها العذر من الطواف
وبقية افعال عمرتها لضيق الوقت عن التربص الى الطهر ففيه اقوال الاول انها تعدل الى الافراد وهو الاشهر كما في ك وخيره والكف وتيح وشرحه بل
في الاخيرين كاد ان يكون اجماعا وهو ظ ك ايض بل عن ف والمع والمن وكره الاجماع عليه لصحيحي ابن بزيع وجميل المتقدمين وموثقة اسحق بن عمار عن المرأة
تجيء متمتعة فتطمث قبل ان يطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات قال تصير حجة مفردة قلت عليها شيء قال دم تهريقه وهي اضحيتها ومرسلة اسحق بياع
اللؤلؤ الصحيح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منه المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم رات الدم فمتعتها تامة دلت بالمفهوم على انه قبل
اربعة اشواط لا يكون متعتها تامة ومرسلة ابرهيم بن اسحق كمرسلة اسحق وزاد وان هي لم تطف الا ثلثة اشواط فليستانف الحج فان اقام بها جمالها
بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او الى التنعيم فلتعتمر والثاني ما حكى عن علي بن بابويه والحلبي وابن زهره والاسكافي وهو انها لا تعدل بل مع الضيق تؤخر
طواف العمرة فتسعى ثم تحرم بالحج ثم تقضي مناسكها للحج وتقضي طواف العمرة مع طواف الحج وعن الغنية الاجماع عليه للمستفيضة من الاخبار كصحيحة العجلي و
العلا وابن رئاب ورواية عجلان المتقدمتين ورواية اخرى لعجلان اذا اعتمرت المرأة ثم اغتسلت قبل ان تطوف قدمت السعي وشهدت المناسك
فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء وثالثة متمتعة دخلت مكة فحاضت قال تسعى
بين الصفا والمروة ثم تخرج مع الناس حتى تقضي طوافها بعد ومرسلة يونس عن امرأة متمتعة طمثت قبل ان تطوف فخرجت مع الناس الى منى فقال
او ليس هي على عمرتها وحجتها فلتطف طوافا للعمرة وطوافا للحج وصحيحة الحلبي ليس على النساء حلق وعليهن التقصير ثم يهللن بالحج يوم التروية وكانت عمرة
وحجة فان اعتللن كن على حجهن ولم يضررن بحجهن وصحيحة الكاهلي عن النساء في احرامهن فقال يصلحن ما اردن ان يصلحن الى ان قال فاذا قضين طوافهن
وسعيهن قصرن وجازت متعة ثم اهللن يوم التروية بالحج فكانت عمرة وحجة وان اعتللن كن على حجهن ولم يفردن حجهن والثالث التخيير بين الامرين حكي
عن الاسكافي واحتمله بعض متاخري المتاخرين للجمع بين الاخبار والرابع ما استحسنه في الوافي وتيح وهو انها ان احرمت بالمتعة قبل الحيض تمتعت كما
في القول الثاني وان حاضت قبل الاحرام افردت كما في القول الاول وبه جمع بين اخبار الطرفين واستدل له برواية ابي بصير في المرأة المتمتعة اذا احرمت
وهي طاهر ثم حاضت قبل ان تقضي متعتها سعت ولم تطف حتى تطهر ثم تقضي طوافها وقد قضت عمرتها وان هي احرمت وهي حايض لم تسع ولم تطف
حتى تطهر **اقول** لا يخفى ان ادلة قول الثاني برمتها خالية عن التصريح في الوجوب لانها بين جملة خبرية ومحتملة لها واما قوله في مرسلة يونس فلتطف فانما
هو بعد كونها على عمرتها ولكن لا دلالة فيها على وجوب الكون على العمرة فاذن فالقول الثاني المتضمن لتعيين الكون على العمرة خال عن الدليل بالمرة
فساقط عن درجة العبرة مع انه على فرض الدلالة كلها اعم مطلقا من مرسلة اسحق وابرهيم اما لعمومها بالنسبة الى ما قبل الطواف وما بعده او بالنسبة
الى ما قبل اربعة اشواط الطواف وما قبلها فيجب تخصيصها بهما والقول بانه ان كان ما قبل اربعة اشواط يجعلها حجة وان كان ما بعدها يتمها
هو الاصح الاشهر كما ياتي ومنه يظهر سقوط القول الثالث ايض واما الرابع فمع عدم قايل به من المتقدمين والمتاخرين الموجب لشذوذه الباعث على
ما يدل عليه لا يصلح رواية للجمع الذي ذكره لصريح المرسلتين المتضمنتين للعدول الى الافراد في كون الحيض بعد الاحرام بل وكذا صحيح ابن بزيع
لعطف الحيض بالفاء الدالة على الترتيب في كون الحيض بعد دخول مكة وهو لا يكون الا بعد الاحرام بل وكذا صحيحة البجلي وابن رئاب المتقدمة هذا مع
عموم تلك الرواية في حكمها بعدم العدول بالنسبة الى ما قبل اربعة اشواط وما بعدها ولذا حملها الشيخ على ما بعدها بل استشهد بها عليه فقال
بعد حمل الاخبار السابقة على ذلك ويدل عليه ما رواه ثم ساق الرواية وقال بعدها فبين ع في هذا الخبر صحة ما ذكرنا لانه قال ان هي احرمت و
هي طاهرة جاز ان يكون حيضها بعد الفراغ من الطواف او بعد مضيها في النصف منه فح جاز لها تقديم السعي وقضاء ما بقي عليها من الطواف
فاذا احرمت وهي حايض لم يكن لها سبيل الى شيء من الطواف فامتنع لاجل ذلك السعي انتهى ومنه يظهر ان الحق هو القول الاول وحكى في المسئلة
قول خامس وهي انها تستنيب من يطوف عنها ولا نعرف قايله ولا مستنده فهو ضعيف غايته **الرابعة** المناط للحايض والنفساء ايض ما مر في
حق من ضاق وقته من عدم ادراكه زوال الشمس من يوم عرفه كما سبق دليله وقد اختار صاحب خيره فيهما زوال الشمس من يوم التروية بعد اختياره في
من ضاق وقته ما اخترناه والظ انه خرق الاجماع المركب ونسبة هذا القول فيهما الى علي بن بابويه والمفيد لا يفيد لانهما قالا بذلك فيه ايض
هذا مع ان ما استدل به لذلك التفصيل من انه مقتضى صحيحي ابن بزيع وجميل عليل لانهما لا يدلان على ان يدمن كونهما حاضتين يوم التروية
وانه اذا كانتا كذلك يعدلان والحيض يوم التروية لا يستلزم دركها الطواف الظاهر في بين قبل زوال يوم عرفه بل صحيحة جميل صريحة في بقاء حيضها
الى ما بعد عرفات ايض حيث قال ثم يقيم حتى يتطهر بل ظاهر صحيحة ابن بزيع ايض ذلك حيث انها صرحت بان تحيضها بعد دخول مكة وبان عامة الموالي
يدخلون يوم التروية فالظ ان تحيضهما لم يتقدم على التروية فلا يتطهر لزوال الشمس من يوم عرفه هذا مع ان تعارضهما مع بعض ما مر وكون
الاصل مع زوال يوم عرفه ايض يكفي في الحكم به **الخامسة** لو حصل عذرها في اثناء الطواف ففي صحة سعيها مطلقا او العدم كذلك او
الاول اذا كان بعد اربعة اشواط والثاني اذا لم يكن اقوال اصحها ثالثها وفاقا للصدوقين والشيخين والقاضي وابن حمزه والفاضلين وغيرهم
بل هو الاشهر كما صرح به في ك وخيره وغيرهما لمرسلتي اسحق وابرهيم المتقدمتين وقريبة منهما رواية الاعرج خلافا للمحكي عن الصدوق فالاول
لصحيحة محمد عن امرأة طافت ثلثة اشواط او اقل من ذلك ثم رات دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت بقيته واعتدت بما مضى ويضعف

الخامسة لو حصل عذرها في اثناء الطواف ففي صحة سعيها اقوال

بانها اعم مطلقا من الاخبار المتقدمة باعتبار شمولها الطواف النافلة والفريضة المتمتعة وغيرها واختصاص الاخبار بالمتعة فيجب تخصيصها بها و
تضعيف الاخبار بعد الانجبار وصحتها ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ضعيف بل لنا ان نقول ايضا ان اتمام بقية هذا الطواف بعد الطهر
اعم من جعله من التمتع او الحج او كونه امرا متعبدا به فلا يعارض ما مر اصلا وللحلي فالثاني وتبعه بعض المتاخرين على ما قيل للاصل وصحيحة ابن بزيع
المتقدمة وتضعيفه كسابقه فان الاصل لا يدفع الاصل وتخصيص الصحيحة لاخصيته منها **السادسة** لو حصل الحيض بعد الطواف وصلوة
الركعتين صحت المتعة قطعا ووجب عليها السعي والتقصير لعدم توقفهما على الطهارة وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها واطلاقها بل
عمومها يشمل ما اذا كان قبل الركعتين ايضا كما هو الاصح الاشهر ويدل عليه خصوصا رواية الكناني المنجبرة المؤيدة بصحيحة محمد العامة للمتمتعة وغيرها
ايضا فالاستشكال فيه كما في لك غير جيد واما بعض الاخبار الناهية عن سعي الحائض فشاذة ومع الاكثر منها الاوضح دلالة معارضة ومع ذلك
عن الدلالة على الحرمة خالية والله العالم **السابعة** اعلم ان ما ذكر من تعيين التمتع للنائي انما هو في حجة الاسلام دون التطوع والمنذور
صرح الشيخ في التهذيبين والمحقق في المع والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في س وغيرهم بان من اراد التطوع بالحج كان مخيرا بين الافراد الثلاث
بل ظاهره عدم الخلاف فيه حيث قال ان موضع الخلاف حجة الاسلام دون التطوع والمنذور انتهى نعم التمتع افضل ويدل على الحكمين مكاتبة
علي بن ميسر عن رجل اعتمر في شهر رمضان ثم حضر له الموسم ايحج مفردا للحج او يتمتع ايهما افضل فكتب اليه التمتع افضل ورواية عبد الملك عن التمتع
فقال تمتع قال فقضى انه افرد الحج ذلك العام او بعده فقلنا اصلحك الله سالناك فامرتنا بالتمتع واراك قد افردت الحج العام فقال اما والله الفضل
لفي الذي امرتك به ولكني ضعيف فشق علي طوافان بين الصفا والمروة فلذلك افردت الحج العام وصحيحة ابن سنان الذي قرنت العام وسقت الهدي قال و
لم فعلت ذلك التمتع والله افضل لا يعودن وصحيحة ابن عمار اني اعتمرت في رجب وانا اريد الحج اسوق الهدي او افرد الحج او اتمتع فقال في كل فضل وكل حسن
قلت فاي ذلك افضل فقال تمتع هو والله افضل الى غير ذلك من الاخبار التي لا تحصى كثرة **الثامنة** يجب في التمتع من حيث هو تمتع زايدا على
ما يشترط في غيره امور الاول النية انه ليس مرادهم منها الخلوص والقربة او نية كل من الحج والعمرة او كل من افعالهما المنفردة او نية الاحرام خاصة او
نية المجموع جملة كما فسره بكل طائفة لعدم ظهور خصوصية ذكر شيء منها في هذا المقام مع ان بعضها مما نذكر مفصلا في مواضعها وبعضها مما
لا دليل له على الوجوب والشرطية بل المراد منه خصوص التمتع ليتميز عن القسمين الاخيرين او عن العمرة المفردة كما اوجهها في لف وغيره ويدل عليها
الاخبار المستفيضة كصحيحة احمد كيف اصنع اذا اردت ان اتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة فاذا دخلت مكة طفت بالبيت الحديث وصحيحة ابان باي شيء
اهل فقال لا تسم حجا ولا عمرة واضمر في نفسك المتعة فان ادركت متمتعا والا كنت حاجا وصحيحة البزنطي عن رجل متمتع كيف يصنع قال ينوي المتعة
ويحرم بالحج وموثقة اسحق بن عمار ان اصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعضهم احرم بالحج مفردا وبعضهم يقول احرم وانو المتعة بالعمرة الى الحج
او الاكتفاء باضمار ذلك ولا ينافي ذلك جواز تجديد النية الى وقت التحلل ان فات اولا كما لا يضر في اشتراط الصوم بالنية جواز تجديدها الى الزوال
ان فات اول الوقت وكذا لا ينافيه قضية اهلال علي ع بما اهل به النبي ص لانها قضية في واقعة لا عموم لها فيمكن ان يكون عالما بكيفية اهلاله
او لم يكن عالما بحكم الواقعة حيث انه كان نزل في غيبته **الثاني** ان يكون مجموع عمرته وحجه في اشهر الحج بخلاف القسمين الاخيرين فان عمرتهما
لا يشترط ان يكون فيها وان اشترط كون اصل الحج فيهما فيها ايضا ثم ما ذكرنا من اشتراط كون المجموع في اشهر الحج مما وقع عليه الاجماع ونقله عليه في كلماتهم مستفيض قال
في السرائر الاجماع حاصل منعقد على انه لا ينعقد احرام حج ولا عمرة متمتع بها الى الحج الا في اشهر الحج وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة زرارة الثانية المتقدمة
في بيان كيفية اقسام الحج ولا يضر وقوعه بالجملة الخبرية لانها جواب عن سؤال الماهية وموثقة سماعة من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده
فلا باس بذلك وان اقام هو الى الحج فهو متمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر فيهن واقام الى الحج فهي متعة ومن رجع الى بلاده و
لم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله فاقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج
منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج الحديث وصحيحة عمر بن يزيد لا يكون متعة الا في اشهر الحج وعلى هذا فلو احرم بالعمرة
المتمتع بها في غير اشهر الحج لم يجز له التمتع بها ثم اشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة كما عليه الاسكافي والصدوق والشيخ في يه بل الاكثر كما
قيل وعليه كافة المتاخرين وبه استفاضت الروايات وقال السيد والعماني والديلمي هي الاولان مع عشرة من ذي الحجة وقال الشيخ في الجمل والاقتصاد
والقاضي في المهذب مع تسعة منه وعن الحلبي مع ثمان منها وعن ف وط مع تسعة منه وليلة يوم النحر الى طلوع فجره وعن الحلبي الى طلوع شمسه ولا فائدة
في هذا النزاع بل في الحقيقة هو لفظي للاتفاق على خروج وقت بعض الافعال بمضي العشرة وبقاء وقت البعض الى ما بعدها ايضا وكذا لا تنافي بين الاخبار
المستفيضة المصرحة بانها الثلثة كملا والنادر المتضمن للاولين والعشر اذ ليس المراد في الاولى انه يصح وقوع جميع الافعال في كل وقت من الثلثة ولا
انه يجب ايقاعها في المجموع من حيث المجموع ولا المراد في الثاني ان الاولين مع العشر هي الاشهر بل معنى الاولى ان افعالهما يجب ان يكون في تلك الثلثة
ويصح اطلاق شهر على ما يكون العمل في جزء منه كما يقال يوم صلوة الجمعة يوم الجمعة ومعنى الثاني انه بانقضاء العشر وعدم التلبس ينقضي الوقت
الثالث ان ياتي بالحج وعمرته في سنة واحدة بلا خلاف يعلم كما في ذخيره ومطلقا كما في لك وتيج وشرحه بل بالاتفاق كما عن كره واحتجوا له بالاخبار الدالة
على دخول العمرة في الحج الى يوم القيمة الناصة على ارتباط عمرة التمتع بحجه والمصرحة بانه لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يقضي تمتعه وبان المتبادر من اخبار

التمتع

كتاب الحج

التمتع ايقاع نسكيه في عام واحد سيما اخبار عدم جواز خروجه من مكة حتى يقضي حجه سيما مع ملاحظة ندرة بقاء احرام العمرة الى السنة المستقبلة و بان
العبادات توقيفية يتوقف صحتها على دلالة وهي في المقام مفقودة ولا يخفى ما في جميع تلك الادلة من قصور الدلالة وعدم التمامية لعدم دلالة غير
الاخيرين منها على اعتبار كونهما في سنة اصلا ولذا جعلها بعض مشايخنا معاضدة لا حجة مستقلة وعدم نهوض الاخيرين اما التبادر فللمنع واما
التوقيفية فلحصول التوقف باطلاق الادلة ولذا احتمل الشهيد الاجتزاء والبقاء على احرامه بالعمرة من غير اتمام الافعال الى القابل وتبعه بعض مشايخنا
فقال بعد ما قال لما ذكره الشهيد من الاجزاء محتمل الى ان قال وكيف كان فلا ريب في ان الاتيان بهما في سنة واحدة احوط **اقول** الادلة المذكورة
وان كانت قاصرة عن اثبات المطلوب الا انه يدل عليه الاخبار المتكثرة المصرحة بانتفاء المتعة او ذهابها بزوال الشمس يوم التروية او عرفة او غروبها او ليلة
عرفة والامر بجعلها حجة مفردة المتقدمة اكثرها في المسئلة الثانية ولو لم يعتبر في المتعة اتحاد سنة النسكين لم يصح ذلك النفي والحكم بالذهاب والامر
بالعدول على الاطلاق بل مطلقا والتقييد بمن اراد الحج في سنة العمرة او من لم يتمكن من البقاء الى عام اخر تقييد بلا دليل مع ان في جواز التقييد بالارادة من
اصله نظرا ويظهر من ذلك صحة القول المشهور وتماميته وعدم تاتي الاحتمال المذكور ووجوب كون الحج مع عمرته في عام واحد **الرابع** ان يحرم بحجه من بطن
مكة فهو الميقات له بلا خلاف كما قيل بل باجماع العلماء كما في لك وتيج وشرحه وغيرها وللاخبار المستفيضة منها رواية ابرهيم بن ميمون وفيها فانك متمتع
في اشهر الحج واحرم يوم التروية من المسجد الحرام وصحيحة ابن عمار اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار
ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج ثم
امض وعليك السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الروحاء دون الردم فلب فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تاتي
منى وموثقة ابي بصير اذا اردت ان تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين تحرم خذ من شاربك ومن اظفارك واطل عانتك ان كان لك شعر وانتف
ابطيك واغتسل والبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات قبل ان تحرم الى ان قال ثم تلبي من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت تقول
لبيك بحجة تمامها وبلاغها عليك فان قدرت ان يكون رواحك الى منى زوال الشمس والا فمتى تيسر لك من يوم التروية ورواية عمر بن يزيد اذا كان يوم
التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك وصل
الظهر ان قدرت بمنى واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار وصحيحة الحلبي عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف
قال يهل بالحج من مكة وما احب له ان يخرج منها الا محرما ولا يجاوز الطائف انها قريبة من مكة والاخرى وفيها فاذا اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت
من اين قال يخرجون من الحرم قلت من اين يهلون بالحج فقال من مكة نحوا مما يقول الناس وصحيحة حماد وفيها فان مكث شهرا قال يتمتع قلت من اين قال
يخرج من الحرم قلت اين يهل بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس وهذه الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة الوجوب والتعيين الذي هو المطلوب اما لكونها
بالجملة الخبرية او لما لا يجب قطعا من الاحرام من المسجد او في يوم التروية وايضا كانت غير الاخيرة منها مخصوصة بالمسجد الحرام او موضع خاص منه والمطلوب اعم منه
الا ان الاول يتم بضميمة اصل الاشتغال حيث انه لا اطلاق يدل على جواز الاحرام من اي موضع كان فيجب الاقتصار فيه على المتيقن مع ان الاجماع قرينة
على ارادة الوجوب من الجملة الخبرية ايضا والثاني باطلاق الاخيرة الخالي عن المعارض لان المقيد غير دال على الوجوب لما عرفت وبصحيحة عمرو بن حريث
الصيرفي من اين اهل بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من الكعبة وان شئت من الطريق وفي بعض الطرق من المسجد بدل قوله من الكعبة و
موثقة يونس من اي المسجد احرم يوم التروية فقال من اي المسجد شئت اي اي موضع من المسجد ثم المراد ببطن مكة ما دخل على شيء من بنائها الصادق
الاسم الذي اطلقه صحيحة الحلبي فيجوز الاحرام من كل ما كان داخلا عليه ولكن الافضل ان يحرم من المسجد اتفاقا كما في لك وتيج وغيرهما وهو الحجة فيه لكونه مقام
التسامح مضافا الى كونه اشرف الاماكن واستحباب الاحرام عقيب الصلوة وهي في المسجد افضل والامر به في الاخبار المتقدمة الذي ليس باقل من الاستحباب
وافضله مقام ابرهيم او الحجر مخيرا بينهما وفاقا للتهذيبين والمقنع والفقيه ولك لصحيحة ابن عمار المتقدمة ولا ينافيها الامر بالمقام في رواية عمر بن يزيد لانه لا
يفيد هنا ازيد من الرجحان الاضافي واحد فردي المستحب لانهما ايضا من المجاز المحتملة بعد عدم ارادة الحقيقة بالاجماع وفي فع وعن الكافي وعن الغنية والجامع
ويروالمن وكره وس وموضع من عد التخيير بين المقام وتحت الميزاب وفي يع وعن يه وط والمصباح ومختصره والمهذب والسرائر ولف والاقتصار على المقام
وفي شا على تحت الميزاب **فرع** لو احرم بحج التمتع من غير مكة عمدا اختيارا لم يجزه وليستانف منها لتوقف الواجب عليه ولا يكفي دخولها محرما و
لا بد من الاستيناف منها على المعروف من مذهب الاصحاب المامور ولو نسي الاحرام منها يعيد اليها وجوبا للاحرام مع المكنة ولو تعذر العود اليها لخوف او
ضيق وقت او غيرهما احرم من موضعه ولو كان بعرفات لصحيحة علي عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكره وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة
نبيك فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه وكذا لو تركه جهلا لكونه عذرا ولفحوى
ما دل على الاحرام من موضعه لو جهل الاحرام من المواقيت الاخر كما في موثقة زرارة وفيها بعد السؤال عن امرأة تركت الاحرام جهلا حتى قدمت مكة
انها تحرم من مكانها قد علم الله نيتها بل ثبت المطلوب بالعلة المذكورة في هذه الموثقة ايضا ويستفاد من صحيحة علي انه لو نسي الاحرام بالحج حتى يرجع الى بلده
صح حجه وهو المحكي عن الشيخ في طائفة من كتبه وعن ابن حمزة وهو الاقوى لما ذكر خلافا للحلي لانه ترك نية الاحرام ورد الصحيحة بانه اخبار احاد وهو بناء
على اصله من عدم حجية الاحاد مع ان ترك الاحرام لا يستلزم ترك النية مع انه يمكن ان يكون نية العمرة المتمتع بها الى الحج في قوة نية احرام الحج **التاسعة**

مرجوحية خروج المتمتع بعد قضاء مناسك العمرة وقبل الحج عن مكة في الجملة اجماعي فتوى ونصاً وفي المستفيضة تصريح بها وانما الخلاف في انها هل
هي على التحريم كما عن المشهور او الكراهة كما عن الحلي والفاضلين في بعض كتبهما وعلى التقديرين فمنتهى المرجوحية هل هو اتمام الحج او الاحرام به مطلقا او
الاول بدون الحاجة والضرورة والثاني معها الظاهر من الجمع بين اخبار المسئلة هو التحريم وانتفاؤه بالاحرام بالحج مطلقا وان كان الاحوط عدم
الخروج بالاحرام الا مع الحاجة والضرورة ثم لو خرج بدون الاحرام فان رجع في الشهر الذي خرج فيه يحتاج الى احرام اخر ودخل بغير احرام وان رجع بعده
احرم بالعمرة ثانيا ودخل مكة محرما واتى بمناسك العمرة ثم يحرم بالحج ويكون عمرته المتمتع بها الاخيرة ويقع الاولى مبتولة وهل يحتاج الى طواف النساء
ح للاولى ام لا الارجح هو الثاني **العاشرة** يجزي العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة بمعنى انه لا يجب على المكلف الجمع بينهما باجماع العلماء كافة كما
في المن للاجماع والمتكثرة من الروايات كصحيحة يعقوب وحسنة الحلبي وغيرهما **الحادية عشر** يختص حج التمتع بوجوب تقديم طوافه وسعيه
على الوقوفين كما يأتي بيانه في بحث افعال الحج وبيان مناسك مكة بعد الرجوع من منى **البحث الثاني** في افعال حج التمتع وقد عرفت انه الذي تقدم
العمرة عليه ويقال للعمرة العمرة المتمتع بها فافعاله متضمنة لجميع افعال عمرته وحجه ومجموع افعاله الواجبة ثمانية عشر فعلا خمسة للعمرة الاحرام و
الطواف وركعتاه والسعي والتقصير وثلاثة عشر للحج الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بالمشعر وثلثة افعال بمنى رمي جمرة العقبة والهدي و
الحلق او التقصير وخمسة افعال بمكة بعدها طواف الزيارة وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه وفعلان بعد العود الى منى البيتوتة
ورمي الجمار الثلث واما المستحبات فنذكر في مطاوي ذكر الافعال الواجبة ففي هذا المقصد مطلبان **المطلب الاول** في بيان الافعال الخمسة
لعمرة حج التمتع وفيه خمسة فصول **الفصل الاول** في الفعل الاول وهو الاحرام والكلام فيه اما في مقدماته او افعاله او احكامه او تروكه فهنا
اربعة ابحاث نذكر بعد مقدمة لا بد من تقديمها نبين فيها معنى الاحرام وحقيقته وما به يتحقق فان كلام القوم في هذا المراد غير منقح جدا و
لنذكر اولا معنى الاحرام في الصلوة وما يتحقق به ليسهل المقصود بالقياس عليه ولذا قيل الاحرام في هذا المقام كالاحرام في الصلوة فنقول معنى الاحرام
في الصلوة الدخول في حالة يحرم معها ما يحرم على المصلي من التكلم والانحراف عن القبلة وغير ذلك او هو الدخول في الصلوة وصيرورته مصليا
ويلزم الاول ايضا كما ان الاول ايضا يستلزم الثاني ويتحقق هذا الدخول بالتكبيرة فنسب الاحرام اليها وسميت تكبيرة الاحرام ولكن ليست هي فقط
للاحرام بل التكبيرة المقارنة لنية الصلوة ولو حكمية فالتكبيرة جزء اخير العلة ولذا نسب اليها السببية اذا عرفت ذلك فنقول معنى الاحرام بالعمرة او
الحج على قياس ما ذكر هو الدخول في العمرة او الحج وصيرورة الشخص معتمرا او حاجا او دخوله في حالة يحرم عليه معها ما يحرم على احدهما ما لم يتحلل وذلك
اما هو بفعل التلبية المقارنة لنية العمرة او الحج ولو حكمية او غيره من النية الفعلية لاحدهما الواقعة في الموضع المعين او هي مع لبس الثوبين اي
المقارنة لها واما مجموع التلبية والنية واللبس فهو راجع الى الاول لان المع بنسبة الى جزء اخير العلة والاول هو الذي صرح به الشيخ في يب وصا
قال ان من اغتسل للاحرام وصلى وقال ما اراد من القول بعد الصلوة لم يكن في الحقيقة محرما وانما يكون عاقدا للحج والعمرة فانما يدخل في ان يكون
محرما اذا لبى واستدل له بالاخبار المستفيضة المجوزة لكل فعل ليشاء قبل التلبي وهو الذي يطابق كلام الاكثر المصرحين بعدم انعقاد الاحرام الا
بالتلبية بل عليه الاجماع عن الانتصار والجواهر والغنية وكره والمن وغيرها وهو الذي يستأنسه الصحاح المستفيضة الاتية المجوزة لكل فعل يحرم على
المحرم قبل التلبي الموافقة لعمل الاصحاب وهو الذي يستفاد من اخبار مستفيضة كصحيحة ابن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى
فيه رسول الله ص وقد ترى ناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك
ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بمتعة لعمرة الحج وعبيد الله بن علي الحلبي وفيها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي
فيه ويفرض الحج فاذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم حيث صرحت بان ما يعمل في المسجد هو عزم الحج وان الاحرام
هو ما يعمل في البيداء وهو التلبية والبزنطي عن رجل متمتع كيف يصنع قال ينوي المتعة ويحرم بالحج فان المراد بالاحرام هنا التلبية كما يصرح به صحيحة
احمد كيف اصنع اذا اردت ان اتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة ولكن لا يلايم ذلك اخبار مستفيضة اخرى مصرحة بمغايرة الاحرام والتلبي وانه قبله
كصحيحة ابن عمار صل المكتوبة ثم احرم بالحج او بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى يصعد الى اول البيداء الى اول ميل عن يسارك فاذا استوت بك الارض
راكبا كنت ام ماشيا فلب وفي اخرى وفيها صليت ركعتين واحرمت في دبرهما فاذا انفتلت من صلوتك فاحمد الله الى ان قال ويجزيك ان تقول
هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيهة فاذا استوت بك الارض ماشيا او راكبا فلب وفي ثالثة اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبيك
وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين الى ان قال ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج ثم امض وعليك
السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الروحاء دون الردم فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية الحديث وفي صحيحة هشام
ان احرمت من عمرة او تريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر صلوتك وان شئت لبيت من موضعك والفضل ان تمشي قليلا ثم تلبي الى غير
ذلك من الاخبار وكذا لا يلايمه ما صرح جوابه جميعا طبقا للاخبار من وجوب الاحرام عن الميقات وعدم جواز تأخير الاحرام عنه مع تصريح الاخبار
المستفيضة بجواز تأخير التلبية عنه واختلاف الاصحاب فيه كما يأتي وكذا لا يناسبه قول كثير منهم لو عقد الاحرام ولم يلب لم يلزمه كفارة بما فعله وكذا عدهم
التلبية احد واجبات الاحرام وقولهم انها يجب فيه وكذا حكمهم بوجوب النية للاحرام اذ لا نية على حدة للتلبية ولذا لا يذكرون لتكبيرة الاحرام نية سوى

كتاب الحج

نية الصلوة وكذا جعلهم الاحرام وفاقا للاخبار فعلا على حدة من افعال الحج والتلبية فعلا اخر على حدة او من اجزاء الاحرام كما لا يجعلون احرام الصلوة
فعلا والتكبيرة فعلا اخر والثاني هو ظاهر الاكثر المستفاد من جميع ما مر من منافيات كون التلبية وحدها هو الاحرام ولكن لا يلايمه شيء مما
ذكرنا من ملايمات كونه هو التلبية وقد يرجح الاول ويجمع بينه وبين منافياته بان ما يجوز تأخيره من التلبية هو الاجهار بها ورفع الصوت بها ويرجح
الثاني ويجمع بينه وبين منافياته بحمل عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية في الفتاوى واطلاق الاحرام عليها في الاخبار انه ما لم يلب له ارتكاب المحرمات
على المحرم ولا كفارة عليه وان لم يجز له فسخ النية **اقول** اما الجمع الاول فهو مما لا يقبله اخبار جواز تأخير التلبية الا بتكلف بعيد كما يأتي واما
الثاني فلا مانع عنه بل هو الصحيح ولكن بان يقال انه قد عرفت ان الاحرام بالصلوة هو الدخول في اول جزء منه او الدخول في حالة يحرم معها ما يحرم
على المصلي وان المعنيين فيها يتحققان بالتكبيرة وليس لها جزء مقدم على التكبيرة لا يجوز معه ارتكاب المحرمات ولكن العمرة والحج يفترقان عن الصلوة
في ذلك وفي امر اخر هو ان الواجب في نية الصلوة على التحقيق نية فعلية واحدة متحققة لمن يريد الصلوة قطعا ووقتها موسع من بدو الشروع
في مقدماتها الى الشروع في التكبيرة وليس لها وقت معين اخر في ذلك الاثناء يجب الاتيان بها على التحقيق وبعد تحققها الابتدائي يكفي الحكمية
الى اخر الصلوة بخلاف العمرة والحج فانهما وان يستلزمان عقلا نية فعلية في بدو الشروع الى مقدماتهما من غسل الاحرام وصلوته بل من
الخروج من البيت والمسافرة ولكن يجب نية فعلية اخرى عند الميقات وهي المامور بها بقوله في الاخبار وانو المتعة ويفرض الحج ونحو ذلك فيمتازان
عن الصلوة ونحوها بلزوم هذه النية الفعلية في ذلك الموضع كما يمتازان عنها وعن ساير الواجبات باستحباب التلفظ بالمنوي فيهما كما يأتي وهذه
النية اول الافعال الواجبة للحج والعمرة وثانيها لبس الثوبين وثالثها التلبية ولكن الفعلين الاولين لا يحرمان شيئا من المحظورات على المحرم وانما هي يحرم بالثالث
فيتحقق الاحرام باحد المعنيين بالنية ولبس الثوبين وهذا الذي يجب الاتيان به في الميقات ولا يجوز التجاوز عنه بدونه وبالاخر بالتلبية وفيها لا يحرم المحرمات
فهذا هو التحقيق التام في المقام ولكن لا يترتب عليه كثير فائدة في العمل اذ الكل قايلون بوجوب النية واللبس في الميقات وعدم جواز التجاوز عنه بدونهما
وانه لا يحرم المحرمات الا بالتلبية وانه لا يضر جواز تأخيرها عن الميقات على القول به في ذلك لانه يكون المراد بالاحرام الذي لا يجوز تأخيره على ذلك القول
هو الاولان وانما فائدته تشريح المقام وفهم الاخبار والجمع بين كلمات العلماء الاخيار اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم انهم ذكروا ان للاحرام افعالا واجبة و
مستحبة وتروكا وظهر لك من التحقيق الذي ذكرناه انه ليس المراد ان الاحرام بنفسه من حيث هو هو فعل اخر من افعال الحج والعمرة وهذه الافعال اجزاء من
افعالهما مما يتحقق به الاحرام وسبب لتحقق الاحرام بالمعنيين كالتكبيرة التي هي فعل من الصلوة يتحقق بها الاحرام ومعنى مستحبات الاحرام انها افعال
مستحبة للدخول في الحج او العمرة والشروع في احدهما او مستحب لكل فعل من افعاله بخصوصه والاول هو مقدمات الاحرام التي نذكر قبل ذكر افعاله والثاني
نذكر في ذيل كل فعل ومعنى وجوبها انها مما لا بد منها في الدخول فيهما ومعنى تعدد الافعال ان بالمجموع يتحقق الاحرام بالمعنيين فبالاول يتحقق الاحرام بالمعنى
الاول ثم بالثاني وبالثالث المسبوق بالاولين بل المقارن لهما ولو كانت النية حكمية يتحقق المعنى الثاني فبالثلثة يتحقق معنيا الاحرام **البحث
الاول** في مقدماته والتهيؤ له وهي كلها مستحبة وهي المراد بمستحبات الاحرام في الاكثر وهي امور منها توفير شعر الراس للحج مطلقا في اول ذي القعدة
وللعمرة في شهر لصحيحة ابن عمار فمن اراد الحج وفر شعره اذا نظر الى هلال ذي القعدة ومن اراد العمرة وفر شعره شهرا وابن سنان لا تأخذ من شعرك وانت
تريد الحج في ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد الخروج الى العمرة ونحوها رواية ابي حمزة ورواية الاعرج لا يأخذ الرجل اذا راى هلال ذي القعدة
واراد الخروج من راسه ولا لحيته وصحيحة ابن ابي العلاء عن الرجل يريد الحج ايأخذ من راسه في شوال كله ما لم ير الهلال قال لا باس به ما لم ير الهلال
وابن سنان اعف شعرك للحج اذا رايت هلال ذي القعدة وللعمرة شهرا وموثقة محمد خذ من شعرك اذا ازمعت على الحج شوال كله الى غرة ذي القعدة
دلت بالمفهوم على عدم جواز الاخذ الذي هو المراد من الامر قطعا بعد غرة ذي القعدة وهذه الروايات كما ترى شاملة لمطلق الحج كما صرح به جماعة
من محققي المتأخرين فالتخصيص بالمتمتع كما في عبارات جماعة لا وجه له والاستناد في التخصيص الى بعض الروايات الاتية المثبتة للدم على المتمتع الحالق له
ضعيف جدا لظهوره في حال الاحرام ولوقوع التمتع الذي هو احد افراد المسئلة في السؤال ثانيا وكذا اكثرها عامة لشعر الراس واللحية بل بعضها مصرح
بالامرين فالتخصيص بالراس كما في كلام جمع منهم لا وجه له وكانه للروايات المشار اليها المثبتة للدم على الحالق المذكور وضعيف دلالتها ولصحيحة الكناني
عن الرجل يريد الحج ايأخذ شعره في اشهر الحج فقال لا ولا من لحيته ولكن يأخذ من شاربه ومن اظفاره وليطل ان شاء وهما مع اخصيتهما عن المدعى وعدم
صراحتهما فيما بعد دخول ذي القعدة عدم منافاتها للكراهة واستحباب الترك ثم مقتضى الثلثة الاخيرة من الروايات المتقدمة وان كان وجوب التوفير
كما حكي عن عدة وصاوية اسناده اليها والى صحيحة جميل عن متمتع حلق راسه بمكة الى ان قال وان تعمد بعد الثلثين التي توفر فيها الشعر للحج فان عليه دما
يهريقه ويجاب عن الاول مضافا الى المخالفة للشهرة القديمة بالمعارضة بما يدل على خلافه كصحيحة الكناني المتقدمة وموثقة سماعة عن الحجامة وحلق القفا
في اشهر الحج فقال لا باس به والسواك والنورة ورواية محمد بن خالد الخزاز اما انا فاخذ من شعري حين اريد الخروج الى مكة للاحرام ورواية اسمعيل بن
جابر اوفر شعري اذا اردت هذا السفر قال اعفه شهرا والمروي صحيحا عن كتاب علي الرجل اذا هم بالحج يأخذ من شعر راسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم قال لا
باس وضعفه ان كان بالعمل منجبر وامكان الجمع بين هذه وبين الاولى بتخصيص هذه بغير ذي القعدة معارض بامكان تخصيص الاولى بالمحرم فيرجع الى
الاصل وقيل بتأكد الاستحباب اذا اهل ذو الحجة ولا باس به لفتوى الفقيه وقيل لصحيحة جميل السابقة ولا دلالة لها ومنها قص الاظفار واخذ الشارب و

ازالة شعر الابط والعانة خصوصاً بالاطلاء بالنورة لفتوى الطايفة والنصوص المستفيضة كالصحاح الاربع لابن عمار وحريز واستحباب الاطلاء يختص بما اذا مضى خمسة عشر يوماً من الطلية الاولى بل يستحب مطلقا عند جماعة من المتاخرين تبعاً للمحكى عن يه وط والمن لخبر ابن ابى يعفور اطلينا بعلنا منذ ثلثة ايام فقال اعيدا فان الاطلاء طهور وظاهر بعضهم اختصاص الاستحباب للاحرام بما اذا لم يمض المدة المذكورة لرواية ابى بصير اذا اطليت للاحرام الاول كيف اصنع فى الطلية للاخيرة وكم بينهما قال اذا كان بينهما جمعتان خمسة عشر يوماً فاطل ولا يخفى ان الخبر الاول لا يختص بكون الثانى ولا الاول الطلى للاحرام والثانى مخصوص بكون الاول للاحرام ومقتضى العمل بالاخبار ان يقال باستحباب الطلى للاحرام مط سواء مضى خمسة عشر يوما ام لم يمض لعمومها الا ان يطلى للاحرام قبله ولم يمض المدة المذكورة للخبر الاخير اذ لم يثبت له بعد شمول موثقة ابى بصير فى احرام الحج وفيها واطل عانتك ان كان شيء عليه الفتوى ومنهم من زاد فى المستحب تنظيف الجسد من الاوساخ وازالة الشعر منه مطلقا ولا باس به بعد فتوى الفقيه واشعار تعليل الاطلاء فى بعض الاخبار بانه طهور ومنها الغسل للاحرام اجماعاً للاحرام والمتواترة من النصوص كالصحاح الثلث لابن عمار وصحيحى ابن وهب وهشام المتضمنة جميعاً للفظ اغتسل او اغتسلوا وموثقة سماعة غسل المحرم واجب وفى مرسلة يونس الغسل فى سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة وعد من الثلثة غسل الاحرام وصحيحى ابن عمار والنضر وروايتى محمد وعلى بن ابى حمزة الامرة باعادة الغسل لمن لبس قميصاً بعده وغير ذلك من الاخبار ومقتضى تلك الاخبار جميعاً وجوبه كما عن العمانى وظاهر الاسكافى الا ان شذوذ قولهما بل مخالفته لظاهر الاجماع المحكوم به بالحدس مضافا الى عده فى بعض الاخبار فى طى الاغسال المسنونة والى جواز الاحرام للحايض والنفساء مع كون غسلهما غسلا حقيقيا اوجب صرف تلك الاخبار عن ظواهرها وحملها على الاستحباب **فروع أ** لو اكل او لبس بعد الغسل ما لا يجوز للمحرم اكله او لبسه اعاد الغسل لصحيحى عمر بن يزيد وابن عمار وروايات على بن ابى حمزة ومحمد بل مقتضى الاولى الاعادة مع التطيب ايضا كما عن يب وغيرهما وهو كذلك لذلك وفى صحيحة النضر عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل ونحوها رواية على بن ابى حمزة **ب** مقتضى الاخيرتين استحباب الاعادة مع النوم ايض كما هو المحكى عن الاكثر والمؤيد بما دل عليه لمن اغتسل لدخول مكة او الطواف ولا ينافيه نفى لزوم الغسل عنه فى صحيحة العيص لانه لا ينافى الاستحباب فيحمل على نفى الوجوب كما فعله الشيخ او على نفى تاكد الاستحباب كما ذكره جماعة وهل يشارك النوم باقى الاحداث ايض كما اختاره فى س وفاقاً للحلى او لا كما عليه بعض من عنهما تاخر كما فى لك وغيره الاقرب هو الثانى للاصل ومنع الفحوى بل لو قلنا بكون الاحداث نواقض هذا الغسل ايض لم يفد الاعادة لان الثابت من النصوص هو الغسل للاحرام لا الاحرام مع الغسل **ج** مقتضى صحيحة ابن عمار المتضمنة لقوله اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت وانت تريد الاحرام الحديث ان مكان الغسل هو الميقات كما صرح به جمع من الاصحاب ايض بل قد يقال انه المتبادر من النص والفتوى مط ولكن يجوز تقديمه عليه مع خوف عوز الماء فى الميقات وفاقاً للشيخ واتباعه كما عن التنقيح بل العامة المتاخرين ايض كما قيل بل بلا خلاف يعلم كما فى خيرة بل بالاجماع كما فى لك لصحيحة ابن وهب الحل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتى مسجد الشجرة والحلبى عن الرجل يغتسل بالمدينة لاحرامه ايجزيه ذلك من غسل ذى الحليفة قال نعم وهشام اغتسلوا بالمدينة فانى اخاف ان يعز عليكم الماء بذى الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التى تحرمون فيها الحديث ومقتضى الاولين جواز التقديم مط وان لم يخف عوز الماء كما قواه جماعة من متاخرى اصحابنا وهو الاقرب وظهور عدم قايل به من القدماء لا يضر لعدم ثبوت الاجماع بمجرده وهل يستحب الاعادة لو وجد الماء فى الميقات ام لا فيه قولان الاقرب هو الثانى للاصل واستدل للاول بذيل صحيحة هشام لا عليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماء اذا بلغتم ذا الحليفة ورد بان نفى الباس غير الاستحباب الا ان يتمم بانه اذا لم يكن به باس كان راجحا لكونه راجحا **اقول** لا يتعين تقدير الباس بل الظ نفى اصل الغسل فهو دليل الثانى اقرب واشبه **د** يجزى غسل النهار ليومه والليلة ما لم ينم بلا خلاف للمستفيضة من النصوص بل المستفاد من بعضها كفاية غسل الليل لليوم واليوم لليل وافتى به جماعة ايض ولا باس به وان كان الافضل فى الاخيرة الاعادة لبعض الاخبار **هـ** لو احرم بغير غسل او صلوة اعاد الاحرام بعد تداركهما استحبابا على الاظهر الاشهر لصحيحة الحسين بن سعيد رجل احرم بغير صلوة او بغير غسل جاهلا او عامدا ما عليه فى ذلك وكيف ينبغى ان يصنع فكيف يعيده خلافا لمن حكى عنه الوجوب لظاهر الامر وفيه انه غير ناص لاثباته للجملة الخبرية ويؤيده ظهور السؤال فى الاستحباب فكذا الجواب ليتم المطابقة وللحلى فانكر الاستحباب ايض ولعله للاصل بناء على اصله فى الاحاد وهل يبطل الاحرام الاول فيكون المعتبر منه هو الثانى ام لا فيكون المعتبر هو الاول الظ هو الثانى لعدم دليل على بطلان الاول وابطاله وللاستصحاب ولمطلقات وجوب الكفارة لمن ارتكب ما فيه الكفارة بعد الاحرام وقيل بالاول للمتبادر من الاعادة عرفا وتصريح الاصوليين بانها عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا لوقوعه على نوع خلل وفيه منع انفهام ذلك عرفا والخلل الواقع فى تصريح الاصوليين اعم من المبطل ولو سلم فلا نم كونه كذلك فى عرف الشارع واللغة بل ورد الاعادة فى كثير من المواضع التى لم يبطل فيها الاصل ثم انه يظهر ثمرة الخلاف فى وجوب الكفارة للمتخلل بين الاحرامين واحتساب الشهرين بين العمرتين والعدول الى عمرة التمتع لو وقع الثانى فى اشهر الحج ومنها ان يكون احرامه عقيب الصلوة ولا خلاف فى رجحانه بل هو اجماعى مقطوع به بل يدل عليه معه المستفيضة من الصحاح وغيرها والمشهور انه على الاستحباب والاصل معهم وعن الاسكافى الوجوب وهو ظاهر اكثر الاخبار معه الا ان شذوذه بل مخالفته للاجماع المحقق بالحدس لعدم قدح مخالفة النادر فيه اوجب صرفه عن ظاهره بل هنا امر اخر وهو ان جميع الاخبار المتضمنة لما ظاهره الوجوب وارد على امر لا يقول احد بوجوبه بخصوصه من فريضة مخصوصة او نافلة كذلك بل لا يخلو شيء من الخصوصيات من معارض

من النصوص

من النصوص فبعضها امر بها بعد المكتوبة واخرى بها بعد ست ركعات وثالث بالاربع ورابع باثنتين مع انه صرح فى اخر رواية عمر بن يزيد بانه واسع ان تحرم فى دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار فلا يمكن اثبات وجوب شيء بل يرجع فيه الى الاصل قالوا والافضل ان يكون بعد الصلوة المكتوبة اى الخمس اليومية ومنها صلوة الظهر واحتج للاول بصحيحة ابن عمار لا يكون احرام الا فى دبر صلوة مكتوبة احرمت فى دبرها بعد التسليم وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت فى دبرها الحديث والاخرى صل المكتوبة ثم احرم بالحج او المتعة واخرج بغير تلبية حتى يصعد الى اول البيداء وثالثة اذا اردت الاحرام فى غير وقت صلوة الفريضة فصل ركعتين ثم احرم فى دبرها ورواية الكنانى لو ان رجلا احرم فى دبر صلوة غير مكتوبة اكان يجزيه ذلك قال نعم وموثقة ابن فضال فى الرجل ياتى ذا الحليفة او بعض الاوقات بعد صلوة العصر او فى غير وقت صلوة قال لا ينتظر حتى يكون الساعة التى تصلى فيها ورواية ادريس عن الرجل ياتى بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع قال يقيم الى المغرب قلت فان ابى جماله ان يقيم عليه قال ليس له ان يخالف السنة قلت له ان يتطوع بعد العصر قال لا باس به ولكن اكرهه للشهرة وتاخير ذلك احب الى قلت كم اصلى اذا تطوعت قال اربع ركعات وللثانى بالتاسى بالنبى صلى الله عليه وآله حيث انه احرم بعد صلوة الظهر كما فى صحيحة الحلبى وغيرها وبصحيحة اخرى للحلبى لا يضرك بليل احرمت او نهار الا ان افضل ذلك عند زوال الشمس وصحيحة ابن عمار اذا كان يوم التروية انشاء الله فاغتسل الى ان قال ثم صل ركعتين فى مقام ابرهيم او فى الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل فى دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج الحديث **اقول** يرد على ادلة الاول بعدم دلالة الاخيرة لجواز ان يكون اولوية التاخير الى وقت الفريضة لما ذكره فيهما من كون التطوع موجباً للشهرة ومحلا للتقية ومنه يظهر عدم دلالة ما قبلها ايض مضافا الى احتمال ان يكون المراد بوقت الصلوة فيها اعم من وقت الفريضة والتطوع اى الوقت الذى لا يكره فيه التطوع عند الناس وكذا اللتين ما قبلهما فانه لا دلالة لهما على افضلية وقت الفريضة وما بعدها وان كان سؤال السائل فى اوليهما يشعر بذلك ولكنه ليس بحجة فلم يبق الا الاوليين وثانيتهما لا يفيد العموم لانها مخصوصة باحرام غير المتمتع للحج من مكة لقوله حتى يصعد البيداء بل وكذا اوليهما كما يظهر من ذيلها مع انهما معارضان بما ياتى من الاخبار الدالة على افضلية احرام المتمتع للحج يوم التروية وعلى افضلية ايقاع صلوة الظهر مطلقا او للامام فى منى فالتعميم ليس بجيد ومنه يظهر ما فى دلالة الثانى من التعميم مع كون احرام الرسول بعد صلوة الظهر فى غير مكة كما يظهر من الصحيحة مضافا الى ما فى التمسك بالتاسى من المعارضة بصحيحة الحلبى المتضمنة لاحرام رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها فسالته متى ترى ان نحرم فقال سواء عليكم انما احرم رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة الظهر لان الماء كان قليلا كان يكون فى رؤس الجبال فيهجر الرجل الى مثل ذلك فى الغد ولا يكادون يقدرون على الماء وانما احدثت هذه المياه حديثا فانها تدل على التسوية بالنسبة الينا والحمل على التسوية فى الاجزاء دون الفضيلة خلاف الظاهر مع انه كان لرسول الله صلى الله عليه وآله ايض مساويا فى الاجزاء والى ما فى التمسك بالصحيحة الاخرى من انها انما تدل على الافضلية عند الزوال لا بعد صلوة الظهر الا انه يتضمن معنى عام من الافضلية بعد الفريضة ايض وح وان ثبت الافضلية بعد صلوة الظهر منها واوجب ذلك حمل التسوية فى الاولى على ما قيل من الاجزاء او على محمل اخر ولكن يعارض عمومها ما اشير اليه من اخبار افضلية صلوة الظهر للمتمتع بمنى وعلى هذا فالظ ما ذكروه ولكن فى غير احرام الحج للمتمتع ثم لو لم يكن وقت فريضة واراد الاحرام يستحب ان يصلى صلوة الاحرام لرواية ابى بصير تصلى للاحرام ست ركعات تحرم فى دبرها وموثقته وفيها ائت المسجد الحرام فصل ست ركعات قبل ان تحرم الحديث والاقل منها اربع لرواية ادريس المتقدمة والاقل منها ركعتان للصحاح الثلث المقدمة لابن عمار بل وظاهر الاخبار استحباب صلوة الاحرام مط سواء كانت الست او الاقل ولو احرم بعد الفريضة ايض كما نسب الى ظاهر اكثر الاصحاب وهل يقدم صلوة الاحرام مع عدم ضيق وقت الفريضة او بعكس المش كما قيل الاول وهو الاظهر لصحيحة ابن عمار الاخيرة المصرحة بتقديم الركعتين فى المقام او الحجر والرضوى المنجبر بالشهرة المحكية بل المحققة فان كان وقت فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة وعن الجمل والعقود والمهذب والاشارة والوسيلة والغنية العكس لعموم لا نافلة فى وقت فريضة ولان يقع الاحرام دبر صلوة فان المتبادر منه التعقيب بلا فاصلة ويضعف الاول بما مر فى موضعه من جواز النافلة فى وقت الفريضة خصوصا مع خصوصية دليل تقديم صلوة الاحرام وتصريح بعض الاخبار من انها من الصلوة التى يصلى فى كل وقت والثانى بالمعارضة بما دل على افضلية ايقاعه دبر الفريضة مع اصحيته واكثريته فيحمل الدبر فى القسمين على المعنى الاعم ويستحب ان يقرء فى اولى ركعتى الاحرام بالحمد والتوحيد فى الثانية بالحمد والجحد للتصريح به فى بعض الصحاح وهو وان لم يفد ذلك الترتيب الا بحسب الترتيب الذكرى الذى هو فى الافادة قاصر الا انه يستفاد الترتيب من المرسلة المروية فى ذيل المذكور بعد الصحيح المذكور بقوله وفى رواية اخرى انه يبدء فى هذا كله بقل هو الله احد وفى الركعة الثانية بقل يا ايها الكافرون الا فى الركعتين قبل الفجر الحديث **البحث الثانى** فى واجباته وهى امور ايض **الاول** النية قالوا ويجب فيها قصد الفعل والقربة بلا خلاف ولا اشكال وظهر وجهه فى كتاب الطهارة والصلوة وكذا قصد المميز ان امكن وقوع الفعل على وجوه كالاصالة والنيابة والندب والوجوب اذا لم يكن مميز خارجى كما اذا كان عليه نيابة موسعة او واجب موسع اذ مع الضيق لا يمكن وقوع الفعل الا على تلك الجهة فيكون هو المميز ومنه يظهر عدم لزوم قصد حجة الاسلام اذ مع وجوبها لا يمكن وقوع غيرها وكذا يجب قصد الجنس من الحج والعمرة والنوع من التمتع او القران او الافراد لتوقف التميز عليه لحصوله بما ينضم اليه من باقى النسك وعدم وجوب التميز الابتدائى كما مر فى موضعه بل قد يقال بعدم اعتبار التميز هنا ايض لان النسكين فى الحقيقة غايتان للاحرام غير داخلين فى حقيقته ولا يشترط تعيين الغاية لعدم اختلاف حقيقة الفعل ولا اثاره ولا لوازمه باختلاف الغايات ولكنه غير جيد لمنع كون الاحرام خارجا عن النسكين مامورا به بامر اصلى على حدة فيكونان غايتين له بل هو جزء من كل منهما مامور به بتبعية الامر بهما مضافا الى منع

عدم اختلاف الاثار واللوازم باختلاف الغايات فيمكن ان يكون لاحرام الحج اجزاء ولاحرام العمرة اجزاء بل للصحاح وغيرها من المستفيضة المتقدمة
في بيان خصايص التمتع المصرحة بوجوب قصد المتعة المسرية الى ساير الانواع بعدم القول بالفصل المعتضدة باخبار دعا حال الاحرام المتضمنة
لتعيينه ولو نوى نوعا ونطق بغيره عمدا او سهوا فالمعتبر المنوى لان النية امر قلبى ولا اعتبار بالنطق وصرح به فى بعض الصحاح ولو اخل بالنية عمدا او
سهوا لم يصح احرامه بلا خلاف فيه بين علمائنا كما فى لفوات الكل او المشروط بفوات الجزء او الشرط هذا بيان المقام على ما هو الموافق لكلام القوم
واقول ان مرادهم بالنية المذكورة فى هذا المقام ان كان نية نفس الاحرام فانا نريهم يقولون ان الاحرام هنا بمنزلة الاحرام فى الصلوة وان التلبية
هنا قائمة مقام التكبيرة ونريهم لا يوجبون نية احرام للصلوة زايدة على نية الصلوة مع انه ورد فى الاخبار الاحرام بالصلوة متكررا كوروده فى
العمرة والحج فما وجه الفرق بينهما وان كان نية احد النسكين فهو لا يلايم ما ذكروه من نية الاحرام زايدة على نية التمتع ولا قولهم ان النسكين غايتان
للاحرام ولا يشترط تعيين الغاية فى نية الفعل ثم اقول ان كان مرادهم هو الاول فلا دليل على وجوبه واشتراطه اصلا والاخبار كلها واردة فى
نية العمرة او الحج او المتعة والاصل ينفيه فان قيل الاحرام فعل من افعال احد النسكين مامور به فيكون عبادة محتاجة الى النية قلنا لا نم ان الاحرام
فعل غير التلبس باحد النسكين والشروع فيه مط او بما يحرم معه محظورات الحج والعمرة من اجزائهما فهو لفظ معناه احد الامرين لا انه امر اخر وجزء
مامور به بنفسه من حيث هو ولذا يكفى نية الصلوة عن نية احرامها وتكبيرها مع انه ايض مما ورد به الامر فى الاخبار فمعنى الاحرام الشروع او
الدخول فى احد النسكين اما مطلقا او مقيدا بما ذكر فبنيته يكفى عن نيته ومعنى غسل الاحرام وثوب الاحرام ونحو ذلك غسل الدخول فى الحج و
مثلا الثوب الذى يجب لبسه فى التلبس بالحج ومعنى عدم جواز تجاوز الميقات الا محرما اى الا متلبسا بالحج مثلا وان كان مرادهم هو الثانى فهو كذلك
وهو الذى يدل عليه الاخبار كقوله يهل بالحج او يفرض الحج او ينوى المتعة وغير ذلك واصرح من الجميع صحيحة ابن عمار الواردة فى حج النبى ص وفيها فلما
انتهى الى ذى الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى اتى المسجد الذى هو عند الشجرة فصلى فيه الظهر ثم عزم على الحج مفردا وخرج حتى انتهى الى البيداء
عند الميل الاول فصف له سماطان فلبى بالحج الحديث وفى صحيحة الحلبى الواردة فيه واحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة الحديث ولكن لا يحسن
جعل احد النسكين غاية الاحرام الا ان ذلك شئ قاله بعض متاخرى المتاخرين ويمكن ان يكون مراد الباقين ايض من نية الاحرام هو النية
الحاصلة بها الاحرام والدخول فى النسك ثم انه على ان لا يكون المراد منه غير نية الحج او العمرة لا يشترط فى تلك النية غير تصور افعال احدهما
مجملا او مفصلا ولو اعتبر نية الاحرام يعتبر تصور معناه وافعاله بل تصور محظوراته ولو بالاجماع على ان يكون بالاحرام تحريم هذه الاشيا او فعل يحرم معه هذه
الاشيا واما لو كان المراد نية الحج او العمرة فلا يشترط ذلك وان لزم تحريم هذه الامور بالدخول فى احدهما كما لا يشترط تصور منافيات الصلوة حال نيتها او
ان حرمت بالدخول فى الصلوة وقد ظهر مما ذكرنا ان جعلنا الاحرام فعلا ثم النية واللبس والتلبية من افعاله والمحظورات من تروكه انما هو جرى على الظاهر
المحرم عليه والا كان المناسب ان يجعل النية من افعال العمرة مثلا واللبس واحدا والتلبية واحدا والطواف واحدا الى اخر الافعال ويجعل المحظورات محظورات
العمرة وهكذا فى الحج ويستحب فى النية امران الاول ان يتلفظ بما يعزم عليه وينوبه للاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار وفيها واذا انفتلت من صلوتك فاحمد الله
واثن عليه وصل على النبى ص وقل اللهم انى اسئلك الى ان قال اللهم انى اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك فان عرض لى شئ يحبسنى فحلنى
حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لم يكن حجة فعمرة احرم لك شعرى وبشرى ولحمى ودمى وعظامى ومخى وعصبى من النساء والثياب والطيب
ابتغى بذلك وجهك والدار الاخرة قال ويجزيك ان يقول هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيهة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا
فلب وصحيحة حماد قلت له انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج كيف اقول قال تقول اللهم انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك ص وان شئت
التى تريد ونحوها رواية ابى الصباح وصحيحة ابن سنان اذا اردت الاحرام والتمتع فقل اللهم انى اريد ما امرت به من التمتع بالعمرة الى الحج فيسر ذلك لى و
تقبله منى وحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على احرم لك شعرى وبشرى من النساء والطيب والثياب فان شئت قلت حين تنهض وان شئت
فاخره حتى تركب الحديث ولا يخفى ان استحباب ذلك مخصوص بالحج والعمرة بان غيرهما من العبادات لا يستحب التلفظ بالمنوى فيه قال بعض شراح تيج
الحج من بين ساير العبادات باستحباب التلفظ بما ينوى ويعزم عليه ثم ان ذلك غير ما يستحب زيادته فى التلبية من قولك لبيك بحجة وعمرة ونحو ما ليس هو
التلفظ بما يحرم به هو دعا مستحب وقد فسر بعض شراح فع قول المص والتلفظ بما يعزم عليه بما يذكر فى التلبية واستدل برواياته وليس بجيد
لذاعدهما فى تيج امرين وذكر الاول فى الاخبار المذكورة قبل التلبية الثانى ان يشترط عند احرامه ان يحله من احرامه حيث منعه مانع من
الاتمام وان تمم عمرة ان لم يتيسر له حجة ولا خلاف فى استحبابه كما صرح به غير واحد بل صرح جماعة بالاجماع ايض ويدل عليه الصحاح المستفيضة كما مر
طائفة منها وينادى لفظ اداء المراد عملا بالاطلاق كما صرح به فى المن وغيره وان كان باللفظ المنقول فى احد الصحاح المتقدمة اولى ولا يتادى
بنية الاشتراط من دون التلفظ به بل لا اعتداد بها للاصل وقد وقع الخلاف فى فائدة هذا الاشتراط بعد الاتفاق على انه حل اشتراط اولم يشترط
كما نطق به داحبس به بعض النصوص التحلل عند الحبس من دون هدى وتعجيل التحليل قبل بلوغ الهدى محله وبانها سقوط الحج من قابل وبانها استحباب الثواب
والتعبد الله سبحانه اعلم الثانى لبس الثوبين وهما واجبان بلا خلاف يعلم كما فى المن وغيره وكف بل هو مقطوع به فى كلام الاصحاب كما فى لى بل اجماعى كما عن
وفى تيج وشرحه بل اجماع محقق ويدل عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة عمار اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت و

فى لبس الثوبين فى الاحرام

فروع الحج

ان تريد الاحرام ان شاء الله فانتف ابطيك وقلم اظفارك واطل عانتك ولبكن فراغك من ذلك ان شاء الله عند زوال الشمس وان لم يكن عند زوال
الشمس فلا يضرك غير انى احب ان يكون عند زوال الشمس والاخرى الواردة فى احرام الحج اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبيك وقد مرت بتمامها فى مقدمة
الاحرام والثالثة الواردة فيه ايض وفيها اذا اردت ان تحرم يوم التروية الى ان قال واغتسل والبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات
قبل ان تحرم الحديث وصحيحة هشام وفيها فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التى تحرمون فيها الخبر وصحيحة ابن وهب وان شئت استمتعت بقميصك حتى
تاتى الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك ان شاء الله الى غير ذلك ولا يضر ورود بعض الاوامر فى تلو الاوامر المستحبة ولا وقوع بعض اخر بالجملة الخبرية
لان خروج جزء من الخبر عن حقيقته بدلالة خارجية لا يوجب خروج الاخر ولان الاجماع وساير الاوامر قرائن على ارادة الوجوب من الخبر والظ كما ذكره
خيره ان محل لبسهما قبل عقد الاحرام اى نية الحج او العمرة لا ليلا يكون بعده لابسا للمخيط ولعدم التلازم بينهما بل الصحيحين ابن عمار الاخيرين المؤيدين
بالاولى منها ايض وبغيرهما من الاخبار ايض وهل لبسهما من صحة الاحرام بمعنى انه ما لم يلبسهما لم يكن داخلا فى الحج او العمرة وان نوى احدهما كما ان من ينوى
الصلوة ليس داخلا فيها ما لم يشرع فى فعل اخر او لم يكن التلبية الغير المسبوقة به من محرمة لما يحرم بالاحرام ام لا بل يدخل فى النسك بمجرد النية ويحرم عليه
بالتلبية ما يحرم وان لم يسبقه الا ان يكون واجبا ما ثوما تاركه حكى الاول عن ظاهر الاسكافى وليس كذلك فان كلامه لا يفيد سوى اشتراط التجرد
هو اعم من اشتراط اللبس والثانى مصرح به فى كلام جماعة كالمقدس والشهيد الثانى وسبطه وغيرهم وجماعة ممن تاخر عنهم بل نسب الى ظاهر الاصحاب
وهو الاقوى لان المراد بالاحرام اما هو الشروع فى الحج او العمرة والدخول فيه فقد تحقق بعزمه ونيته او صيرورته بحيث يحرم عليه المحظورات المعهودة فلا
يتحقق الا بالتلبية والاصل الموافق لاطلاقات التحريم بالتلبية عدم اشتراطها بمسبوقية اللبس وان كان الاحرام بنفسه ايض فعلا مامورا به من حيث هو كما هو
ظاهر كلماتهم فالاصل عدم كون اللبس جزءا منه حتى ينتفى صحته بانتفائه وقد يستدل له ايض بمثل صحيحة ابن عمار فى رجل احرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا
يشقه وان كان لبسه بعد ما احرم شقه واخرج مما يلى رجليه حيث ان الاخراج من قبل الرجل للتحرز عن ستر الراس فاذا لم يجب لو احرم مع القميص يعلم انه لم
ينعقد احرامه المحرم لستر الراس وفيه نظر لجواز ان لا يكون الحكم لما ذكر بل كان تعبدا فروع أ المراد بالثوبين الرداء والازار بلا اشكال كما قيل ويدل
عليه صحيحة ابن سنان وهى طويلة وفيها فلما نزل الشجرة امر الناس بنتف الابط وحلق العانة والغسل والتجرد فى ازار ورداء او ازار وعمامة يضعها على عاتقه ان
لم يكن له رداء وفى صحيحة محمد وغيرها يلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء وفى صحيحة ابن عمار ولا سراويل الا ان لا يكون ازار وفى بعض الروايات العامية عن
النبى ص وليس ازار ورداء ونعلين ب قالوا المعتبر من الرداء ما يوضع على المنكبين ومن الازار ما يستر العورة وما بين السرة الى الركبتين ولعل الحق
اعتبار صدق الاسم عرفا المتوقف على ذلك بل الظ فى الاول ستر شئ مما بين الكتفين ايض وفى التوقيع الرفيع المروى فى الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان
عج ان من الانسان كيف يشاء اذا لم يحدث فى المئزر حدثا بمقراض ولا ابرة يخرجه عن حد المئزر وغرزه غرزا ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض واذا
غطى السرة والركبتين كليهما فان السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والركبتين والاحب الينا والاكمل لكل احد شده على سبيل المالوفة والمعروفة
جميعا ان شاء الله ج كيفية لبسهما هى الكيفية المعروفة فيغطى بالرداء المنكبين وما يحويه مما بينهما وهو المراد بالارتداء الوارد فى كلام جماعة وبالازار
ما بين السرة والركبتين وعن الشيخ والحلى وغيرهما وبعض اخر التخيير فى الرداء بين الارتداء والتوشح وهو تغطية احد المنكبين وعن بعض اهل اللغة
التوشح بالثوب هو ادخاله تحت اليد اليمنى والقائه على المنكب الايسر كما يفعل المحرم ونحوه فى المغرب وعن الوسيلة التوشح من غير ذكر للارتداء ولا
فى ضعف ذلك لعدم دليل على تعيينه واما الجواز فاستدل له بالاطلاق وفى دلالته عليه نظر لانه ليس هناك اطلاق يشمله والمتبادر من لبس
الرداء الارتداء بل كان المتبادر من لبس العمامة والمنطقة التعمم والتمطق وهل يجوز عقد الرداء ام لا عن الفاضل وس وغيرهما عدم الجواز واستدل له
بموثقة الاعرج عن المحرم يعقد ازاره فى عنقه قال لا وفى دلالتها على التحريم نظر لجواز ان يكون السؤال عن الاباحة دون الجواز بالمعنى الاعم
ويمكن الاستدلال له بان الظ من الامر بالارتداء المستفاد من لبس الرداء هو الالقاء دون العقد والشد فانه غير الارتداء فتامل واما الازار فصرح جماعة
بجواز عقده قال فى المن يجوز للمحرم ان يعقد ازاره عليه لانه يحتاج اليه لستر العورة اقول ويدل عليه ايض الاصل وكونه طريق لبس الازار ورواية
القداح ان عليا ع كان لا يرى بأسا بعقد الثوب اذا قصر ثم يصلى وان كان محرما الا ان فى موثقة الاعرج المتقدمة النهى عن
عقده فى عنقه وكذا فى المروى فى قرب الاسناد المحرم لا يصلح له ان يعقد ازاره على رقبته ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده ولكن النهى فيهما العقد على العنق
ولا باس به لكونه غير الطريق المالوف فى الازار نعم فى التوقيع المتقدم النهى عن عقده مط فالاحوط بل الاظهر تركه د الظ كما صرح به جماعة منهم لك و
خيره وغيرهما عدم وجوب استدامة اللبس لصدق الامتثال وعدم دليل على وجوب الاستمرار ويدل عليه ايض مثل رواية الشحام عن امرأة حاضت وهى تريد
الاحرام فطمثت فقال تغتسل وتحتشى بكرسف وتلبس ثياب الاحرام وتحرم فاذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الاخر حتى تطهر ه صرح جماعة منهم
ويه والمصباح ومختصره والاقتصاد والكافى والغنية والمراسم وفع وتيج والمن وشاويه واللمعة وشرحها ولك وغيرها بانه يشترط فى ثوبى الاحرام كونهما مما
يصح الصلوة فيه وفى الكفاية انه المعروف من مذهب الاصحاب وفى تيج انه لا خلاف فيه وفى شرحه انه اتفقت عليه كلمة الاصحاب واستدل له بمفهوم صحيحة حريز
كل ثوب يصلى فيه فلا باس بان يحرم فيه واعترض عليها فى جانب الاثبات بالجلود التى يصح الصلوة فيها اذ لا يصدق عليها الثوب وفى جانب النفى بعدم
فى الحرمة لاعمية الباس منها ومن الكراهة ويرد على الاول منع عدم صدق الثوب على مطلق الجلود حتى مثل الفرو وعلى الثانى اعمية الباس كما حققناه

فى بيان لبس الثوبين ومن الراس ... فى لبس الثوبين

في موضعه نعم يرد عليها ان دلالتها انما هي بمفهوم الوصف وهو غير حجة على التحقيق فلا دليل يوجب الخروج عن الاصل الآن يثبت الاجماع وهو ايضا
مشكل اذ المحكي عن كثير من الاصحاب عدم التعرض لذلك اما بالكلية كالشيخ في الجمل والحلي ويحيى بن سعيد او لجميع الافراد كالسيد في الجمل وابن حمزة والمفيد
نعم لا شك في حرمة لبس المغصوب والمتنجس والحرير للرجل لو قلنا بحرمة لبسه ذلك ايضا ويمكن القول بحرمة النجس ايضا لمفهوم الشرط في صحيح ابن عمار عن
المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي احرم فيها قال لا باس بذلك اذا كانت طاهرة ولرواية الحلبي الواردة في ثوبي الاحرام وسالته يغسلهما ان اصابهما
شيء قال نعم فاذا احتلم فيها فليغسلها المؤيدتين بالصحيحة الاخرى عن المحرم لابن عمار يصيب ثوبه جنابة قال لا يلبسه حتى يغسله واحرامه تام واما سائر
ما يشترط في ثوب الصلوة من عدم كونه مما لا يؤكل لحمه ولا حاكيا فلا يعرف له مستند ظاهر او الاصل تجويزه والاحوط تركه ومنهم من منع عن كل
جلد حتى الماكول للقول في صحيح حريز كل ثوب والثوب لا يصدق على الجلد وفساده ظ اذ دلالتها ليست الا بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم ولو
سلم عدم صدق الثوب على الجلد فالاولى الاستناد فيه الى قوله في الاخبار المتقدمة والبس ثوبيك **و** في جواز لبس الحرير المحض للمرأة قولان الاول المنع
وهو للصدوق والشيخ في عه وجمل السيد وس ونسبه في الى الاشهر للروايتين المستفيضة كصحيحة العيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب
غير الحرير والقفازين ورواية ابي عيينة ما يحل للمرأة ان تلبس وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير قلت تلبس الخز قال نعم
قلت فان سداه ابريسم وهو حرير عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس ثوبا حريرا وهي محرمة قال لا ولها ان تلبسه في غير احرامها والقول بعدم ظهور لا يصلح
في الحرمة ضعيف كما بينا في العوائد ومرسلة ابن بكير النساء تلبس الحرير والديباج الا في الاحرام ومعنى تلبس انه يجوز لها لبسه فالمنفي في المستثنى هو
الجواز وموثقة سماعة عن المحرمة تلبس الحرير قال لا يصلح لها ان تلبس حريرا محضا لا خيط فيه والصحيح المروي عن جامع البزنطي عن المتمتع كم يجزيه قال شاة
وعن المرأة تلبس الحرير قال لا والثاني الجواز وهو للمفيد في كتاب احكام النساء والحلي واكثر المتأخرين للاصل والاخبار كصحيح حريز المتقدمة وتعقوب المرأة
تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج قال نعم لا باس به ورواية النضر عن المرأة المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها
الا المصبوغة بالزعفران والورس الحديث ويجيبون هؤلاء عن اخبار الاولى بالحمل على الكراهة جمعا بشهادة صحيحة عبيد الله الحلبي لا باس ان تحرم المرأة
في الذهب والحرير وليس يكره الا الحرير المحض وفي اخر موثقة سماعة المتقدمة انما يكره الحرير المبهم ورواية الاحمسي عن العامة السابري فيها علم حرير تحرم
فيها المرأة قال نعم انما كره ذلك اذا كان سداه ولحمته جميعا حريرا وفي موثقة اخرى لسماعة لا ينبغي للمرأة ان تلبس الحرير المحض وهي محرمة **اقول** يرد
على الاستشهاد بانه الكراهة في العرف القديم عن الحرمة ايضا بل اكثر استعمالها فيها وكذا لفظ لا ينبغي ولما الحمل لاجل الجمع فيتوقف على تمامية
دلالة ادلة الجواز وهي ممنوعة لان الاصل لا اثر له في مقابل ما مر والخطاب في الصحيح الاولى الى الرجل حتما او احتمالا متساويا وهو غير ما نحن فيه مع انه على
فرض الاطلاق يكون عامة بالنسبة الى ما تقدم مطلقة فيجب تخصيصها به وهو الجواب عن الثانية ايضا فانها مطلقة بالنسبة الى حال الاحرام وغيره
وجعلها ظاهرة الورود في حال الاحرام لا وجه له اذ لا سبيل الى ذلك الظهور اصلا وكذا الجواب عن الثالثة لعمومها بالنسبة الى الثياب فظهر ان
الاقوى هو القول الاول وبه المعول **و** يجوز للمحرم اكثر من ثوبين بلا خلاف فيه كما في يح وشرحه للاصل الخالي عن المعارض ولصحيح ابن عمار الاولى
المتقدمة في الفرع الخامس وصحيحة الحلبي عن المحرم يتردى بالثوبين قال نعم والثلثة ان شاء يتقي بها الحر والبرد وقريبة منها رواية ح يجوز له ابدال
الثوبين للاصل وصحيح ابن عمار لا باس بان يغير المحرم ثيابه ولكن اذا دخل مكة لبس ثوبي احرامه اللذين احرم فيهما وكره ان يبيعهما وصحيح الحلبي ولا باس
بان يحول المحرم ثيابه وفي رواية عن المحرم يحول قال نعم ومقتضى الصحيح الاولى استحباب الطواف فيهما كما هو ظاهر الاصحاب ايضا **ط** اذا لم يكن معه ثوبا
الاحرام وكان معه قباء جاز له لبسه بلا خلاف فيه كما في كلام جماعة وفي لك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وعن المن وكره انه موضع وفاق
وفي يح وشرحه انه اجماعي ويدل عليه المعتبرة المستفيضة كصحيحة الحلبي اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في
يدي القباء وعمر بن يزيد يلبس المحرم الخفين اذا لم يجد نعلين وان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه او قباءه بعد ان ينكسه وابن عمار لا تلبس ثوبا
له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ومحمد في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظهر القدم ويلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء ويقلب
ظهره لبطنه ورواية الخياط من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فلينكسه فليجعل اعلاه اسفله وليلبسه ونحوها صحيحة البزنطي المروية
في مستطرفات السرائر وعلي بن ابي حمزة اذا اضطر المحرم الى ان يلبس قباء من برد ولا يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وقريبة منها
رواية ابي بصير والمستفاد من هذه الروايات ان الواجب في لبس القباء ان يكون مقلوبا كما في الاولى والاخيرتين ومنكوسا كما في البواقي غير صحيحة
محمد وظاهر الاول جعل ظاهره باطنه كما صرح به في صحيحة محمد وليس انس له النهي عن ادخال اليد في القباء اذا كان المراد به النكس لم يحتج الى ذلك
لعدم امكانه وان جوز المحقق الثاني في ح يع ارادة جعل الاعلى منه اسفل بل فسره به في السرائر الغافية وتبعه جمع اخر وظاهر الثاني جعل الاعلى
اسفل وان جوز في الوافي ارادة جعل الكمة منه الباطن وموافق قاعدة الاسناد لا الجمع بين الامرين كما صرح به جماعة وان جعلوه احوط واكمل
ويحتمل كلام يع ارادة وجوبهما للاطلاق اخبار كل منهما بالاخر فيجب التقييد به فالاكتفاء بالاول كبعضهم او الثاني كالاخر او التخيير بينهما كالتنقيح ليس بجيد
ثم انه لا شك في جواز لبسه اذا فقد ثوبي الاحرام واضطر الى اللبس ايضا لبرد ونحوه وهل يجوز اللبس مع تحقق احد الشرطين دون الاخر ام لا
الظ نعم لتجويز اللبس مع واحد من الشرطين في بعض الروايات الموجب لتخصيص ما يشعر به وهل الشرط الاول فقد الثوبين معا كما هو ظ كثير بل

في جواز لبس حرير المحض للمرأة وعدمه في الاحرام

في جواز لبس القباء للمحرم

كتاب الحج

نسب الى مشهور القدماء او احدهما كما عن الشهيد الثاني او الرداء خاصة كما عن الشهيدين وفي لك الظ الاخير لصحيحتي عمر بن يزيد ومحمد وبهما
يخص ما ظاهره الاطلاق او عمومه غير ذلك وهل البس القباء على الرخصة او الوجوب ظ الامر في بعض الاخبار المتقدمة الثاني وليعلم انه ليس للبس قبا
كما صرح به جماعة للاصل الا اذا ادخل اليدين في الكمين فهو كما اذا لبس مخيطا ويستفاد من صحيحة عمر بن يزيد جواز طرح القميص ايضا ولا باس به بل كل ثوب
اخر اذا كان اليه مضطرا ولو للاحرام اذا كان مما يجوز لبسه له **فائدة** يكره الاحرام في الثوب الوسخ لصحيحة محمد الرجل يحرم في الثوب الوسخ فقال لا ولا
اقول انه حرام ولكن احب ان يطهره وطهوره غسله ولا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل وان توسخ الا ان يصيبه جنابة او شيء
ويثبت منها كراهة غسله قبل الاحلال ايضا وان توسخ في اثناء الاحرام الا ان يكون ذلك لشيء نجس فيطهره وفي الثياب السود لرواية الحسين بن
المختار القاصرة عن افادة الحرمة للجملة الخبرية فالقول بها كما عن بيوف وط والغن والوسيلة ضعيف ولا يكره المصبوغ للاصل ولرواية ابي بصير و
يستحب ان يكون قطنا بلا خلاف ظاهر له وللتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله فانه احرم به وان يكون ابيض لفتوى الاصحاب وبظاهر الاخبار بلبس الابيض وكونه خير الثياب
واحسنها واطهرها واطيبها **الثالث** التلبيات الاربع ووجوبها بعد نية الاحرام للمعتمر والحاج اجماعي محققا ومحكيا مستفيضا مدلول
عليه بالمستفيضة بل المتواترة من الاخبار المتقدمة كثير منها في المقدمة التي ذكرناها في اول البحث والاتية طائفة اخرى منها فيما
ياتي وكذا عدم انعقاد الاحرام الا بها بالمعنى الثاني بمعنى عدم حرمة المحظورات قبلها فلو نوى ولبس الثوبين ولم يلب وفعل شيئا منها لم يرتكب محرما ولم يلزم كفارة
بما فصله اجماعا ونقل الاجماع عليه ايضا مستفيض والاخبار المستفيضة به ناطقة كصحيحة حريز في الرجل اذا تهيأ للاحرام فله ان ياتي النساء ما لم يعقد التلبية
او يلب والبجلي في الرجل يقع على اهله بعدما يعقد الاحرام ولم يلب قال ليس عليه شيء والاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام انه صلى ركعتين في مسجد الشجرة ويقول
الذي يريد ان يقوله ولا يلبي ثم يخرج ويصيب من الصيد وغيره فليس عليه شيء والنخزي فيمن عقد الاحرام في مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي قال
ليس عليه شيء ومرسلة جميل في رجل صلى الظهر في مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي قال ليس عليه شيء ومرسلة جميل في رجل صلى الظهر في مسجد
الشجرة ثم عقد الاحرام واهل بالحج ثم مس طيبا او صاد صيدا او واقع اهله قال ليس عليه شيء ما لم يلب والنضر رجل دخل مسجد الشجرة فصلى واحرم ثم
خرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب نعم ولا باس به الى غير ذلك كروايات زياد بن مروان وعلي بن عبد
العزيز واما صحيح احمد بن محمد في رجل يلبس ثيابه ويتهيأ للاحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهل بالاحرام قال عليه دم فمع كونها مقطوعة بالشذوذ محمول
او على الاستحباب او ارادة الجهر بالتلبية من الاهلال محمولة وهل يلزمه تجديد النية بعد ذلك مقتضى الاصل وظاهر اكثر الروايات المتقدمة العدم
كما هو ظ الاكثر ايضا وصرح في الانتصار باستينافها واستدل له بمرسلة النضر ورواية زياد المتقدمتين المشتملة على لفظ البعض وفيه انه في كلام
الراوي ومثل ذلك التقرير من الامام لم يثبت حجيته مع ان البعض ليس صريحا في وجوب استيناف النية وبطلانها وههنا مسائل **المسألة الاولى**
ما ذكرنا من وجوب التلبيات معينة عدم حصول الاحرام بالمعنى الثاني الا بها انما هو لمن لم يسق الهدي اي المفرد والمتمتع واما القارن فهو مخير بينها و
بين الاشعار او التقليد فان شاء لبى وعقد احرامه بها وان شاء اشعر او قلد وعقد به على الاقوى الاشهر بل عن ظ ف والغن والمن ولف الاجماع عليه
للمستفيضة من الروايات منها صحيحة ابن عمار يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم والاخرى
يقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية وثالثة في قول الله سبحانه فمن فرض فيهن الحج والفرض التلبية والاشعار والتقليد
فاي ذلك فعل فقد فرض الحج وعمر بن يزيد من اشعر بدنته فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير وحريز وفيها ولا يشعرها ابدا حتى يتهيأ للاحرام فانه اذا
اشعرها وقلدها وجب عليه الاحرام وهو بمنزلة التلبية ونحوها رواية جميل الى غير ذلك خلافا للمحكي عن السيد والحلي فاقتصرا على التلبية للاقتصار
فيما خالف الاصل على المتيقن المجمع عليه وهو صحيح على القول بعدم حجية الآحاد كما هو اصلهما مع انها في المقام محفوفة بعمل الاصحاب قيل ومخالفة السيد ايضا
غير معلومة كما اشار اليه في لف وعن الشيخ في الجمل وط والقاضي وابن حمزة اشتراط الانعقاد بهما بالعجز عن التلبية وكانهم جمعوا بين هذه الاخبار وعموم ما
التلبية وفيه انه ليس باولى من تخصيص الاخيرة بمن عدا القارن بل هو اولى سيما مع ندرة العجز عنها سيما في الاعراب جدا مع عدم شاهد لذلك الجمع
اصلا ووجوده للاول وهو اختصاص السوق بالقارن ثم المشهور ان القارن لو عقد احرامه باحد هذه الثلثة كان الاتيان بالاخر مستحبا وفسره
الشهيد الثاني بانه ان بدأ بالتلبية كان الاشعار او التقليد مستحبا وان بدأ باحدهما كانت التلبية مستحبة وقال في س انه لو جمع بين التلبية واحدهما
كان الثاني مستحبا قيل بعد نقله عنه ويستفاد منه انه فسر ما هو المشهور باستحباب الجمع بين الثلثة لا بين التلبية واحدهما كما فهمه الثاني طاب ثراه وفيه
نظر اذ الظ ان مراد الشهيد بالثاني ثاني التلبية واحدهما لا ثاني الاشعار والتقليد وكيف كان فيمكن ان يستدل لاستحباب الجمع في الجملة برواية يونس قال
ثم اوض بعد صلوتك ثم اخرج اليها فاشعرها من الجانب الايمن من سنامها ثم انطلق حتى تاتي البيداء فلبه ورواية الفضل بن يسار وفيها ولكن اذا انتهى
الى الوقت فليحرم ثم يشعرها ويقلدها **الثانية** لا يشترط مقارنة نية الاحرام اي نية دخول الحج او العمرة للتلبية على الاظهر الاشهر للاصل و
المتقدمة في مقدمة الاحرام وفي بيان عدم حرمة المحظورات الا بالتلبية ويزيد عليها صحيحة ابن سنان وفيها بعد ذكر الاحرام ودعائه وان شئت قلت
حين تنهض وان شئت فاخره حتى تركب بعيرك وتستقبل القبلة فافعل والاخرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء وابن عمار والحلبي و
البجلي والبختري جميعا اذا صليت في مسجد الشجرة فقل انت قاعد في دبر الصلوة قبل ان يقول ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى يبلغ الميل ويستوي بك

في التلبيات الاربع ووجوبها بعد نية الاحرام

في عدم مقارنة الاحرام للحج والعمرة للتلبية

البيداء فاذا استوت بك فلب وان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت لبيت خلف المقام وافضل ذلك ان يمضي حتى ياتي الرقطاء ويلبي قبل
ان يصير الى الابطح وابن حازم اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى ياتي البيداء وابن عمار اذا فرغت من صلواتك وعقدت ما تريد فقم وامش هنيهة فاذا استوت
بك الارض ماشيا كنت او راكبا فلب الحديث وموثقة اسحق اذا احرم الرجل في دبر المكتوبة ايلبي حين ينهض به بعيره او جالسا في دبر الصلوة قال اي ذلك
شاء صنع وقوية زرارة اذا خرجت الى منى الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا بل المستفاد من كثير منها افضلية التاخير الى المواضع المخصوصة وحمل
تلك الاخبار على رفع الصوت بالتلبية دون مطلقها بل يقارن بالمطلقة مما لا يقبله كثير منها مع انه لا شاهد لذلك الجمع بل لا داعي اليه سوى ما قيل من
عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية وعدم جواز المرور عن الميقات الا محرما وجوابه ما عرفت من ان المراد بالاحرام الذي لا يجوز المرور عن الميقات الا معه
هو فرض الحج او العمرة ونيته والصيرورة حاجا او معتمرا بها كما مر ذلك مفصلا **الثالثة** لا اختلاف بين العلماء كما صرح به جماعة ان التلبيات
الواجبة اربع واختلفوا في كيفيتها فبين مقتصر بقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك وهو المحكي عن عه على ما نقله بعض الاجلة وفي يع وفع و
لف والدروس وغيره والكفاية وغير واحد من المتاخرين ويميل اليه في المنتهى بل في التحرير على نقله وهو ظاهر ثقة الاسلام وبين مضيف الى ذلك ان
الحمد والنعمة لك والملك وهو المحكي عن عه على ما نقل والصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والقديمين والسيد في الجمل والشيخ في به وط
والاقتصاد والديلمي والحلبي والحلي والقاضي وابني زهرة وحمزة وشاد عد بل اكثر المتاخرين كما قيل وان اختلف كلمات هؤلاء في محل هذه الاضافة
فبين من جعلها بعد ما مر وبين من جعلها بعد لبيك الثالثة ومنهم من اضاف مع الاضافة لا شريك لك ايض وقد يضاف معها ايض لبيك بحجة
وعمرة او بحجة مفردة تمامها عليك لبيك ايض والحق هو الاول لصحيحة ابن عمار التلبية لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة
لك والملك لا شريك لك لبيك الى ان قال واعلم انه لا بد من التلبيات الاربع التي كن اول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد الحديث
وذيلها بضميمة قطع التفصيل للشركة يدل على عدم وجوب ما بعد التلبية الرابعة وتجويز رجوع الاشارة الى ما قبل الخامسة بعيد غايته مع انه
على فرض الاحتمال ينفي الزائد بالاصل ودليل النافين ورود الاضافة في المعتبرة من المستفيضة من الصحاح وغيرها ويجاب عنه بعدم كفاية الورود
بعد عدم صراحة شيء منها في الوجوب لمكان الجملة الخبرية او الامر بما ليس بواجب قطعا او حكاية تلبية الرسول صلعم واما الرضوي والخصال يقول
لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك لا شريك لك هذه الاربعة مفروضات فمع ضعفهما الغير الثابت انجبارهما ومعارضتهما مع صحيحة
عمر بن يزيد الخالية عن الاضافة وان اشتملت على اضافة اخرى غير واجبة قطعا غير صريحين في وجوب الزايدة لاحتمال رجوع الاشارة الى التلبيات
الاربع خاصة كما هو الظ واما تضعيف القول الاول بندوره بين القدماء فضعيف لعدم ثبوت الندرة المضعفة نعم لو ضم الاضافة سيما على جميع
الاقوال ولو بالتكرير كان احوط ثم ما زاد على ما وجب من الفقرات الواردة في صحيح ابن عمار وغيرها مستحب ليس بواجب اجماعا بل هو مستحب كذلك وقد مر
ما يمكن ان يكون مستند الكل من الحكمين **الرابعة** الاخرس يحرك لسانه ويشير باصبعه الى التلبية لرواية السكوني المنجبر ضعفها لو كان
بعمل الاصحاب تلبية الاخرس وتشهده وقراءة القرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه وليكن مع عقد قلبه بها اي بصورتها القولية لانها
بدونه لا يكون اشارة اليها وقيل يستناب له مع ما ذكر فيلبي عنه واستند له بخبر زرارة ان رجلا قدم حاجا لا يحسن ان يلبي فاستفتي له ابو عبد الله عم
فامر ان يلبي عنه ولان افعال الحج يقبل النيابة فلا يحصل البراءة الا باتيانه بنفسه ما يمكنه ونيابته ما لا يمكنه ورد الاول بانها قضية في واقعة
فيحتمل الورود في غير المسئلة بل هو الظ ممن لا يحسن فانه الظ في الاعجمي ونحوه ممن يمكن له التكلم ولكن لا يحسن العربية والاخرس غير قادر لا غير محسن ولو
منع الظهور فلا اقل من الاحتمال والثاني بانه اجتهاد في مقابلة النص واما الاعجمي الذي لا يحسن التلبية ولا يمكنه التعلم فقيل يكتفي بترجمتها وقيل يلبي
عنه والاحوط الجمع بين الامرين والله العالم **الخامسة** قد مر سابقا عدم وجوب مقارنة التلبية لنية الاحرام ثم انه قد اختلف كلمات المجوزين
للتاخير مط في الافضل ففي ط جعل الافضل للمحرم عن طريق المدينة التاخير الى البيداء ان كان راكبا وهو المحكي عن علي بن حمزة وعن القاضي افضليته له
مطلقا راكبا كان او ماشيا وحمل في ط والتحرير والمنتهى ولك الافضل للمحرم عن غيره الى ان يمشي خطوات وفي به جعل الافضل للمحرم عن مكة التلبية
عن موضعه ان كان ماشيا وعن الرقطاء او شعب الدب ان كان راكبا وعن هداية الصدوق افضلية التاخير الى الرقطاء له مطلقا وعن جماعة منهم
السر والنهاية والجامع والوسيلة والمنتهى ولك افضلية تلبية المحرم عن مكة من موضعه ان كان ماشيا واذا نهض به بعيره ان كان راكبا وسبب الاختلاف
في الاخبار وهي بين مرجح في المحرم عن طريق المدينة للتاخير الى البيداء بقول مطلق كصحيحي ابن وهب وعبيد الله الحلبي المتقدمتين في المقدمة وصحاح
ابن عمار والحلبي والبجلي والبختري وابن حازم وابن سنان المتقدمة في المسئلة الثانية ومرجح له للماشي والراكب بخصوصهما كصحيحي ابن عمار الاولى
المتقدمة في المقدمة ومرجح له للتلبية من مكانه من مسجد الشجرة ان كان ماشيا كصحيحة عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا
لبيت من مكانك من المسجد الحديث والاخرى ان كنت ماشيا فاجهر باهلالك وتلبيتك من المسجد وان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك
البيداء او مرجح في مطلق المحرم للتاخير الى المشي هنيهة حتى يستوي به الارض كصحيحة ابن عمار الثانية المتقدمة في المقدمة والاخرى السابقة في
الثانية ومرجح في المحرم عن طريق العراق التاخير الى ان يمشي قليلا كصحيحة هشام المتقدمة في المقدمة ومرجح في المحرم عن مكة للتاخير الى الروحاء او
الفضاء كما في صحيحة ابن عمار المتقدمة في المقدمة على نسخ الكافي او الرقطاء كما فيها على نسخ يب كما في صحيحة البختري والحلبي والبجلي وابن عمار

كتاب الحج

المتقدمة في المسئلة الثانية ومرجح فيه له للتلبية عند المقام للماشي واذا نهض به بعيره للراكب كصحيحة عمر بن يزيد ثم صل ركعتين عند المقام ثم
اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك الحديث ومرجح له للتلبية في المسجد الحرام كما في موثقة ابي بصير وفيها ثم تلبي
من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت والامر بالتاخير في بعض تلك الاخبار محمول على الاستحباب والجواز بلا خلاف يوجد لتصريح جملة من الاخبار بجواز
التلبية عن موضعه كما في صحيحة هشام المتقدمة وصحيحة ابن سنان وموثقة اسحق بن عمار وغيرها ثم المستفاد من جميع تلك الاخبار ومقتضى الجمع بينها
جواز التلبي عن موضع الاحرام مطلقا وافضلية التاخير للمحرم عن مسجد الشجرة الى البيداء راكبا كان او ماشيا لاطلاقات رجحان التاخير اليها الفارغة عن
مكافئة ما يدل على افضلية التعجيل للماشي لاشتغالها بمعارضة ما يدل على افضلية التاخير له ايض وللمحرم عن غيره الى ان يمشي خطوات وللمحرم عن مكة
الى الرقطاء او الى ان ينهض البعير ان كان راكبا وفي المسجد ان كان ماشيا والله هو العالم **السادسة** يستحب الجهر بالتلبية على المشهور بين الاصحاب
للمستفيضة من الاخبار كمرسلة ان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية ومرفوعة حريز لما احرم رسول الله صلعم اتاه جبرئيل فقال له مر اصحابك بالعج و
الثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج نحر البدن وصحيحة ابن عمار التلبية لبيك اللهم الى ان قال يقول ذلك في دبر كل صلوة مكتوبة او نافلة وحين ينهض بك
بعيرك واذا علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت راكبا او استيقظت من منامك وبالاسحار واكثر ما استطعت منها واجهر بها الحديث وقرينتها
الاخرى ويتاكد الاستحباب في مواضع مخصوصة ذكرها في صحيحة عمر بن يزيد واجهر بها كلما ركبت وكلما هبطت واديا او علوت اكمة او لقيت راكبا و
بالاسحار وخلاف المشهور قول الشيخ في يب فقال يجب بقدر الامكان وهو ظاهر ثقة الاسلام حيث قال ولا يجوز لاحد ان يجوز ميل البيداء الا وقد اظهر
التلبية والظاهر انه لظاهر الاوامر في النصوص المتقدمة وهي عن افادة الوجوب لندرته وشذوذه حتى ان الشيخ ايض رجع عنه في خلافه فانه لم اجد من
ذكر كونه فرضا بل كما قيل ثبوته مط بالوجوب بالمعنى المصطلح غير معلوم قاصرة مع ان في اصل دلالتها عليه ايض نظر لورود الاوامر الواردة فيها كلا على
ما لا يجب قطعا من الزيادات المستحبة في التلبية او التكرار المستحب او نحر البدن ثم مقتضى الاطلاقات استحباب الاجهار بها مط الا ان المستفاد من الاخبار الاخر
اختصاصه لمن حج على طريق المدينة ان كان راكبا بما اذا علت البيداء لصحيحة عمر بن يزيد الاولى المتقدمة في المسئلة السابقة المحمولة على الاستحباب البتة
غيرها بجواز الوجهين في المسجد مط كصحيحة ابن سنان هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية في مسجد الشجرة فقال نعم الحديث ولمن احرم عن مكة بما اذا اشرف
على الابطح لصحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في المقدمة من غير فرق في ذلك بين الراكب والماشي لعدم فارق الا في نفس التلبية كما مر وليعلم ان استحباب الجهر
بها مخصوص بالرجال بلا خلاف للمستفيضة منها كمرسلة فضالة ان الله تع وضع عن النساء اربعا الجهر بالتلبية الحديث ومنها رواية ابي بصير وفيها ايض
كسابقتها **السابعة** قدر الواجب هو التلبي بها مرة واحدة كما صرح به في السر ويستحب تكرارها واكثار القول بها اجماعا له ولقوله واكثر ما استطعت
منها في صحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة السابقة سيما في المواضع العشرة المنصوصة في صحيحي ابن عمار وعمر المتقدمتين في المسئلة المذكورة وفي رواية
ابن فضال من لبى في احرامه سبعين مرة ايمانا واحتسابا اشهد الله له الف الف ملك ببراءة من النار وبراءة من النفاق **الثامنة** يستحب التكرار
للمعتمر الى ان يشاهد بيوت مكة اجماعا محققا ومحكيا للمستفيضة من الاخبار كموثقة ابن عمار اذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع
التلبية وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين فاقطع التلبية وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عز وجل ما استطعت وان
كنت قارنا بالحج فلا يقطع التلبية حتى يوم عرفة عند زوال الشمس وان كنت معتمرا فاقطع التلبية اذا دخلت الحرم وسديرة وذا رايت ابيات مكة
فاقطع التلبية وصحيح الحلبي المتمتع اذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبية والبزنطي عن المتمتع متى يقطع التلبية قال اذا نظر الى عراش مكة عقبة ذي طوى
قلت بيوت مكة قال نعم **اقول** لعراش مكة بيوتها جمع عرش بالضم وقد يفتح ايض وربما يخص بيوتها القديمة وابن مسكان عن تلبية المتعة متى يقطعها قال
اذا رايت بيوت مكة ويقطع التلبية للحج عند زوال الشمس يوم عرفة ورواية المتمتع عليه ثلثة اطواف بالبيت وطوافان بين الصفا والمروة وقطع التلبية
من متعة اذا نظرت الى بيوت مكة ويحرم بالحج يوم التروية ويقطع التلبية يوم عرفة حين تزول الشمس واما موثقة زرارة اين يمسك المتمتع عن التلبية
قال اذا دخل البيوت بيوت مكة لا بيوت الابطح ورواية الشحام عن تلبية المتعة متى يقطع قال حين يدخل الحرم فمطروحتان بالشذوذ او الاولى محمولة
على الاشراف والثانية على الجواز والظ من الاخبار المذكورة ان حد القطع النظر الى ما كان من بيوت مكة عرفا ولو اختلفت زيادة ونقصا اختلاف
الدهور والاعصار وتحديد بيوتها السابقة في الموثقة بعقبة المدنيين لا يدل على تحديد القطع ايض بالبيوت السابقة اذ غايتها بيان البيوت القديمة
وكذا قوله في الصحيحة عقبة ذي طوى لجواز ان يكون ذكرها بعد الاعراش لانتهاء البيوت في ذلك الزمان في تلك العقبة وعلى هذا فلا حاجة الى بيان حد
بيوت مكة كما ارتكبه جمع من الفقهاء الا ان يثبت الاجماع على التحديد بالقديم ح فيشكل الامر ويحتاط بالقطع فيما يقطع انه لم يكن من مكة سابقا ولكنه
غير ثابت وللحاج مطلقا متمتعا كان او قارنا او مفردا الى زوال الشمس من يوم عرفة بلا خلاف يوجد للمستفيضة من النصوص منها موثقة ابن عمار وصحيحة
ابن مسكان ورواية المتقدمة وموثقة اخرى لابن عمار اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس وصحيحة ابن يزيد اذا زاغت الشمس يوم
عرفة فاقطع التلبية الى غير ذلك وللمعتمر مفردا الى ان يدخل الحرم مط عند الشيخ في الجمل والاقتصاد بل الصباح ومختصر على ما قيل لموثقة ابن عمار
المتقدمة وصحيحة عمر بن يزيد من دخل مكة معتمرا فليقطع التلبية حين تضع الابل اخفافها في الحرم وبمضمونهما روايات مرازم وزرارة ومرسلة به والى ان يشاهد
الكعبة كذلك عند الحلبي على ما حكي عنه لصحيحة اخرى لعمر بن يزيد ومن خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمرا لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة والى

الاول لمن احرم من احد المواقيت او دويرة اهله اى كان خارجا من الحرم والى الثانى لمن خرج من مكة للعمرة فاعتمر ورجع على المشهور عند الطائفة كما صرح
به بعض الاجلة للجمع بين الصنفين المتقدمين والى ايهما شاء مخيرا مطلقا عند الصدوق ويع ويع والشيخ للجمع ايضا والاول احسن بل اقرب لانه مقتضى
القاعدة المطردة من تخصيص العام المطلق بالخاص وههنا اخبار اخر ايضا دالة على القطع بالنظر الى المسجد الحرام كصحيحة ابن عمار ومرسلة يه او عند بيوت
ذى طوى كرواية ابى خالد او اذا رأى بيوت ذى طوى كموثقة يونس بن يعقوب او جبال عقبة المدنيين كرواية الفضيل ولكن لم يظهر بها عامل
وقد يدفعها للشذوذ ولازم ثم القطع فى الموارد المذكورة على الوجوب وفاقا فى الاول لظاهر الاكثر بل عن ف الاجماع عليه وفى الثانى لوالد الصدوق
والشيخ والوسيلة ويح وشرحه واستحسنه فى لك بل يحمل الاكثر كما قيل وفى الثالث لظ الاكثر وصرح بعضهم كل ذلك لظاهر الاوامر الخالية عن المعارض

فى بيان انه لا ينعقد الاحرام ما لم يحلل عن الاول

الثالث فى بعض الاحكام المتعلقة بالاحرام وفيه ثلث مسائل **المسئلة الاولى** لا احرام مع احرام اى لا ينعقد احرام ما لم يحلل عن الاحرام
الاول لاصالة عدم المشروعية واختصاص الاطلاقات كل احرام بغير المحرم فانها كلها واردة فى احرام المحل ولم يشرع احرام المحرم الخ فهو كالاحرام للصلوة
قبل الخروج عن الاخرى ومع ذلك هو موضع وفاق كما حكى عن ظ المن وخيرة انه لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب ومقتضى ذلك انه لو احرم احد قبل
التحلل عن الاخر بطل الثانى ويمضى على الاول مطلقا عمدا كان ذلك او نسيانا فهو الاصل فى المسئلة وعلى هذا فلو احرم المتمتع بالحج قبل تمام العمرة يلزم ان
يكون احرامه بالحج باطلا ويمضى على عمرته فاذا تمت يحرم للحج ثانيا ان كان وقته باقيا ويصير عمرته حجة مفردة ان لم يكن باقيا وكان احرامه للحج عمدا ام مع النسيان
لان انشاء احرامه منى تذكر كما مر فى اخر بحث المواقيت فان ذلك بعينه هو من ترك الاحرام نسيانا ولكنهم قالوا فى متمتع احرم بالحج قبل التقصير للعمرة بصحة
عمرته وصحة احرامه للحج ان كان ذلك نسيانا وادعى عدم الخلاف فيه فى التنقيح وغيره والكف بل عن لف دعوى الاجماع عليه وهو كذلك ايض لصحاح ابن
سنان وابن عمار والبجلى الاولى فى رجل متمتع نسى ان يقصر حتى احرم بالحج قال يستغفر الله ولا شئ عليه والثانية عن رجل اهل بالعمرة ونسى ان يقصر
حتى دخل فى الحج قال يستغفر الله ولا شئ عليه وتمت عمرته والثالثة عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه واحل ونسى
ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبنى على العمرة وطوافها وطواف الحج على اثره ولكن يخالفه هذا الحكم للاصل السابق انما هو اذا قلنا بكون
التقصير ايض جزء من افعال العمرة ومنسكا من نسكه كما هو الظ من جماعة بل فى المن الاجماع عليه واما لو لم نقل بكونه جزء امنها بل محللا كما نقله فى
لك وغيره عن بعضهم ويشعر به صحيحة الحلبى لما قضيت نسكى للعمرة اتيت اهلى ولم اقصر قال عليك بدنة الحديث بل يشعر به المستفيضة الواردة فى بيان
افعال الحج المتضمنة لمثل قوله على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف وسعيان الى ان قال ثم يقصر فلا يكون مخالفا للاصل اصلا بل يمكن القول بعدم المخالفة
مع الجزئية ايض اذ لم يصرح فى الاخبار ولم ينص احد من الاصحاب بصحة هذا الاحرام للحج غاية الامر عدم التعرض للاحرام له ثانيا ويمكن ان يكون ذلك لكفاية
نية المسند امتحكا كما يستانس له بمرسلة جميل رجل نسى ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه بنيته اذا كان قد نوى ذلك
وقد تم حجه وان لم يهل نعم يجب على ذلك الشخص لاجل تقديم الاحرام على التقصير يهريق دما وفاقا للشيخ فى كتبه وعلى بن بابويه والقاضى وابنى زهرة وحمزة وبعض
اخر لموثقة اسحق الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه الرجل يتمتع فنسى ان يقصر حتى يهل بالحج قال عليه دم يهريقه ولا ينافيها ما تقدم لكونه عاما
مطلقا فيجب تخصيصه وهو اولى من الجمع بينهما بحمل الموثقة على الاستحباب كما عن الفقيه والديلمى والحلى وعد لتقدم هذا التخصيص على التجوز ولو كان تقدم
الاحرام منه على التقصير عمدا فحكم الحلى صريحا وجماعة بعده ميلا ببطلان الاحرام الثانى وبقائه على عمرته كما هو مقتضى الاصل للاصل وضعف سند المعارض
ان قلنا بكون التقصير جزء اولا فيكون البقاء على العمرة موافقا للاصل وبطلان الاحرام مخالفا له خاليا عن الدليل ولكن خالف جماعة فيه الاصل و
قالوا ببطلان عمرته وصيرورته حجة بذلك مفردا فيكمله ثم يعتمر بعد عمرة مفردة ولعله الاشهر كما عن س ولك واسند لوالد ابو بصير الصحيحة عمن اجمعت
العصابة عليه المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة ورواية العلاء عن رجل متمتع فطاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال
بطلت متعته وهى حجة مبتولة وحملهما على متمتع عدل اليه عن الافراد ثم لبى بعد السعى قبل التقصير كما عن الشهيد وورد به رواية خلاف الظاهر جدا
مخالف للاطلاق الخالى عن المقيد وورود رواية بذلك فى العادل لا يوجب تقييد ذلك الاطلاق لعدم التلازم والداعى بل قد يق بكون صدق المتمتع على
ذلك العادل مجازا وفيه نظر ظاهر لحصول مبدء الاشتقاق فيه حالا وماضيا بعد العدل ولا يضر اطلاق الموثقة والرواية بالنسبة الى العمد والنسيان
لخروج الثانى عنهما بالصحاح المتقدمة التى هى اخص مط ولا ضعف سند الاخيرة ان كان لاعتبار الاولى سندا ومع ذلك انجبرتا بالشهرة المحكية فالحكم بها
متعين وان كان للاصل المتقدم مخالف ولكن الخروج عنه مع الدليل لازم والجاهل كالعامد للاطلاق الخالى عن المقيد فى غير الناسى وهل يجزيه ذلك عن
فرضه لو كان الحج عليه واجبا ام لا فيه وجهان اظهرهما الثانى وفاقا للروضة ولك واحتمله فى لك لعدم اتيانه بالمامور به على وجهه عمدا وقيل بالاول لخلو النصوص
عن الامر بالاعادة مع ورودها فى محل الحاجة وفيه منع كونها فى محل الحاجة مع ان الامر بفرضه كاف عن الامر الاخر

فى بيان احرام الصبى وحجه

الثانية احرام الصبى وحجه كغيره
الا فى امور ثلثة احدها فى ميقاته فى غير حج التمتع واما فيه فكغيره من مكة وثانيها فى المباشرة وثالثها فى الكفارة والهدى اما الاول فقيل هو فخ وهو بئر معروف
على نحو فرسخ من مكة كما ذكره جماعة وعن القاموس انه موضع بمكة وعن النهاية الاثيرية موضع عندها ويمكن ارجاع الجميع الى واحد وبكونه ميقاتا له افتى
فى المع والمن والتحرير وس ولك وجعل الاخير الاحرام عن الميقات اولى وتبعه فى الجواز جملة من المتاخرين ونسبه بعضهم الى الاكثر بل يشعر كلام المفاتيح
بعدم الخلاف فيه ونحوها صحيحة ايوب بن الحر وعلى جوازه من الميقات بصحيحة ابن عمار المتقدمة فى اول الكتاب عند بيان اشتراط البلوغ ويرد عليه قصور

الدلالة على الاحرام فانه غير التجريد وقيل هو الميقات وان جاز تاخير نزع المخيط والثياب عنه الى فخ وهو المنقول عن الحلى والمحقق الثانى وجعله فى التنقيح
مراد المص وتردد بينهما بعض الاجلة لعموم نصوص المواقيت وعدم جواز التجاوز عن الميقات الا محرما وعدم دلالة الصحيحين المذكورين على جواز تاخير الاحرام
ورد بمنع العموم بحيث يثبتنا ولغير المكلف ايض وظهور التجريد فى الاحرام وفيه انه ان اريد بالعموم الممنوع عموم عدم التجاوز عن الميقات فلا باس بمنعه ولكن لا
حاجة اليه بل عدم توقيت غير الميقات كاف فى عدم صحة احرام الصبى عن غيره لكونه حكما وضعيا وان اريد عموم توقيت المواقيت فهو فاسد قطعا لتعلق
نصوصها على اهل فلان وفلان الصادق على البالغ وغيره وعدم كونه تكليفا مخصوصا بالبالغين ومنه يظهر قوة القول الثانى وان الفخ محل التجريد ومع
انه احوط ايض بناء على ما عرفت من عدم ظهور خلاف فى جواز احرامه عن الميقات بل اولويته واما الثانى فانه ان كان غير مميز يفعل به الولى ما يلزم المحرم
من حضور المواقف والطواف والسعى ويلبى عنه ويجنبه ما يجتنبه المحرم وان كان مميزا امره الولى بالاتيان بهذه الامور فان عجز عن شئ منه تولاه
الولى عنه بلا خلاف يوجد فى شئ من ذلك لصحاح ابن عمار وزراره والبجلى المتقدمة كلا فى اول الكتاب واما الثالث فانه على الولى فى ماله او فعل ما يوجب الكفارة
عمدا او سهوا كالصيد لصحيحة زرارة المتقدمة بضميمة الاجماع المركب لا ما يوجبها عمدا خاصة فانه لا كفارة فيه للاصل والاقتصار فيما يخالفه على موضع
الوفاق والنص وكذا يلزمه الولى امره بالصيام بدلا عن الهدى او هدى الولى فى ماله فى حج التمتع والصيام عنه مع عجزه عن الهدى وعجز الصبى عن الصوم و
يدل على الاول والثانى صحيحة زرارة المتقدمة وموثقة اسحق وفيها واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم ورواية سماعة عن رجل امر غلمانه ان يتمتعوا قال عليه
ان يصلى عنهم الى ان قال ولانه امرهم وصاموا كان قد اجزء عنهم وعلى الثالث صحيحة ابن عمار المتقدمة وصحيحة البصرى يصوم عن الصبى وليه اذا لم يجد هديا
وكان متمتعا ورواية عبد الرحمن بن اعين تمتعنا فاحرمنا ومعنا صبيان فاحرموا ولبوا كما لبينا ولم يقدر على الغنم قال فليصم عن كل صبى وليه **الثالثة**
احرام المرءة والرجل على السواء اجماعا ولقوله فى صحيحة ابن عمار الواردة فى احرام الحائض وتصنع كما يصنع المحرم ويستثنى من المساوات ما يذكر فى
مواضعها من تغطية الراس ولبس المخيط والتظليل وغيرها وفى لبس الحرير كما مر وفى استحباب رفع الصوت بالتلبية والحيض لا يمنعها من الاحرام بلا خلاف
للاجماع والاصل وعدم دليل يدل على اشتراط الطهارة فى الاحرام والصحاح وغيرها المستفيضة المصرحة بذلك كصحيحى ابن عمار وصحيحى عيص بن
القاسم والصحاح الثلث للبجلى والكلينى ومنصور بن حازم وموثقة يونس بن يعقوب ورواية زيد الشحام وغير ذلك والمصرح به فى اكثر تلك الاخبار انها
تغتسل غسل الاحرام ومعه لا وجه لما حكى عن الشهيد الثانى فى مناسك الحج انها تترك الغسل ولكنها تترك الصلوة نعم فيها عليها وتصريح كثير
من تلك الاخبار وورد فيها ايض انها تستثفر وتحتشى بالكرسف وتمنطق بمنطقة وفى بعضها انها تلبس ثوبا دون ثيابها لاحرامها وفى بعضها
انها اذا كانت فى الليل تخلع ثياب احرامها ولبست ثيابها الاخرى حتى تطهر ولو جهلت بجواز الاحرام لها فتركته فحكمها حكم الجاهل بالاحرام وقد مر

البحث الرابع فى تروك الاحرام اى ما يحرم على المحرم ارتكابه او يكره فههنا مقامان **المقام الاول** فى المحرمات وهى على ثلثة اقسام لانها
ما يشترك فيه الرجل والمرءة او يختص بالرجل او المرءة والله العالم **القسم الاول** ما يشترك فيه الرجل والمرءة وهى احد عشر **الاول**
صيد البر بالاجماعين والكتاب والسنة اما الكتاب فقد قال الله تع وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقال عز وجل لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
ولا وانت حلال فى الحرم ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده وعن يزيد واجتنب صيد
البر كله ولا تاكل مما صاده غيرك ولا تشر اليه فيصيده وابن عمار اذا احرمت فاتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة الى ان قال والحية
اذا ارادتك فاقتلها فان لم يردك فلا تردها والكلب العقور والسبع اذا ارادك فاقتلهما فان لم يريداك فلا تردهما والاسود الغدر فاقتله على كل حال وارم
الغراب رميا والحدأة على ظهر بعيرك الى غير ذلك مما ياتى فى اثناء المسائل والمحرم اصطياده قتلا وجنازة وذبحا ولو صاده غيره ولو كان محلا و
اكلا كذلك ودلالة بلفظ او كتابة او اشارة وتسبيبا ولو باعارة سلاح او نصب شرك او اغلاق باب حتى يموت او يصاد ونحوها باجماع المسلمين
فى الاولين واجماعنا المحقق فى البواقى وهو الحجة فى الجميع مضافا الى دلالة الاخبار فى اكثرها كالصحيحين الاولين وصحيحة ابن حازم المحرم لا يدل على الصيد
فان دل عليه فقتل فعليه الفداء وابن عمار لا تاكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك
فيه الفداء بجهل كان او بعمد وموثقة ابن عمار ولا تاكل شيئا من الصيد وان صاده حلال وصحيحة اعلم ان ما وطئته من الدبا او وطائه بعيرك
فعليك فداؤه **اقول** الدباء اصغر الجراد والنمل والاخرى ما وطئته او وطاءه بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه ورواية ابى ولاد خرجنا
ستة نفر من اصحابنا الى مكة فاوقدوا نارا فى بعض المنازل عظيما اردنا ان نطرح عليه لحما نكببه وكنا محرمين فمر بها طاير صاف قال حمامة
او شبهها فاحترقت جناحاه فسقط فى النار فمات فاغتممنا لذلك فدخلت على ابى عبد الله ع بمكة فاخبرته وسالته فقال
عليكم فداء واحد دم شاة تشتركون فيه جميعا لان ذلك كان منكم على غير تعمد فلو كان ذلك منكم تعمدا ليقع فيها الصيد فوقع الزم كل رجل منكم
دم شاة قال ابو ولاد وكان ذلك منا قبل ان ندخل الحرم ولا يخفى ان تحريم الاشارة والدلالة انما هو اذا كان لمن لم ير الصيد واما لمن يراه ولا يفيده
ذلك شيئا وكذا لمن لا يتمكن من صيده فالوجه العدم وفاقا لجمع كما قيل للاصل واختصاص النصوص بما تسبب للصيد مع ان الدلالة لغة فيختص بما لا
يعلمه المدلول بنفسه وههنا مسائل **المسئلة الاولى** كما يحرم الصيد يحرم فرخه وبيضه بلا خلاف يعلم كما فى خيرة بل عن كره وفى حج نفى الخلاف
عليه ويدل عليه الروايات المتكثرة المتضمنة لثبوت الكفارة فيه كما سياتى ذكرها **الثانية** اذا اصاد المحرم صيدا وقتله كان حراما عليه وعلى

في بيان حرمة قتل الصيد مطلقا ما دام محرما

مثله في كونه محرما اجماعا له وللروايات الاتية الخالية عن المعارض في حقه وكذا يحرم على كل احد وان كان محلا عند جماعة منهم الشيخ في اكثر كتبه والسرو
المهذب والجامع والوسيلة والجواهر ويع وفع وعد وشا وغيرها وادعى جماعة الشهرة عليه وعن الجواهر وكره المن الاجماع عليه لرواية وهب اذا
ذبح المحرم الصيد لم ياكله الحلال والمحرم وهو كالميتة واذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة حلال ذبحه او حرام واسحق وهي بمضمون الاولى وابن ابي عمير
المحرم يصيب الصيد فيفديه بطعمه او يطرحه قال اذا كان عليه فداء اخرقلت فما يصنع به قال يدفنه المعتضدة جميعا بالشهرة المحققة والاجماعا
المحكية ولاخبار تعارض الصيد والميتة للمحرم المضطر سيما ما رجح منها الميتة على الصيد خلافا للمحكي عن المقنع والفقيه والاسكافي والمفيد والسيد
والكليني فقالوا بحلية مذبوح المحرم في غير الحرم للمحل للاصل والصحاح المستفيضة كصحيح الحلبي المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد
على مسكين والاخرى عن محرم اصاب صيدا واهدى الى ستة قال لا لانه صيد في الحرم فان مقتضى مفهوم التعليل جواز اكل المحل لو صاده المحرم في غير الحرم
وابن عمار واذا اصاب الرجل الصيد في الحرم وهو محرم فانه ينبغي له ان يدفنه ولا ياكله احد واذا اصابه في الحل فان الحلال ياكله وعليه هو الفداء والاخرى عن
رجل اصاب صيدا وهو محرم اياكل منه الحلال فقال لا باس انما الفدا على المحرم وابن حازم رجل اصاب من صيد اصابه محرم وهو حلال قال فليأكل منه الحلال
فليس عليه شئ انما الفدا على المحرم والاخرى رجل اصاب صيدا وهو محرم لكل منه وانا حلال قال انا كنت فاعلا قلت له فرجل اصاب مالا حرام ما تقال ليس هذا مثل
هذا يرحمك الله ان ذلك عليه وحريز عن رجل اصاب صيدا وهو محرم اياكل منه الحلال فقال لا باس انما الفدا على المحرم المؤيدة بالاصل والاكثرية والاشهرية
رواية والاصحية سندا واخبار ترجيح الصيد على الميتة للمضطر عند التعارض ولولا حليته في الجملة لم يكن كذلك وحمل تلك الاخبار على ما اذا كان به رمق حلالا
الظ جدا بل لا يحتمله بعضها البتة كالاولى والثالثة وكذلك جعل الباء في الاولى سببية والصيد مصدرا والمحكي عن الشيخين ايضا ففصلا بين مقتول
المحرم ومذبوحه فحكما بالحلية للمحل في الاول والحرمة له في الثاني واليه مال في الذخيرة وبعض من تاخر عنه اسنادا في الاول الى الاخبار الاخيرة وعن الاول مطلقا
بالنسبة الى الذبح وغيره فيجب تخصيصها بها عملا بقاعدة تخصيص العام المطلق بالخاص المطلق **الثالثة** الصيد المحرم يشمل كل حيوان ممتنع بالاصالة
سواء كان مما يؤكل او لا وفاقا للشرايع وكره بل جملة من كتب الفاضل وجمع من المتاخرين وعن الراوندي انه مذهبنا معربا عن دعوى الاجماع لشمول
الصيد المنهي عنه كتابا وسنة له لغة وعرفا فيشمله اطلاقها مضافا الى عموم صحيح ابن عمار المتقدمة المتضمنة للفظ الدواب كلها والنهي فيها وفي
الاتية عن قتل ما لم يرد من الحيوانات المحرمة المذكورة فيها وما دل على حرمة قتل الوحش والطير مط في الحرم والنهي عن قتل غير الابل والبقر والغنم و
الدجاج في الحرم وحرمة ذبح كل ما ادخل الحرم حيا ووجوب تخلية سبيل الصغير في الحرم كما ياتي في باب مسايل الحرم بضميمة الاجماع على اتحاد حكم الحرم
والاحرام في تحريم الصيد بل لدلالة صحيح حريز عليه كما ياتي في الباب المذكور والتقييد بالاصالة لاخراج ما يوحش من الانسي وادخال ما استانس من الوحشي
اذ بذلك لا يخرج الحيوان عن مسمى الاصلي ولا يختلف بذلك اطلاق الصيد وعدمه بلا خلاف في جواز ذبح الانسي المتوحش وعدم جواز قتل الوحشي
المستانس مضافا الى الطلاق صحيح حريز المحرم يذبح البقر والابل والغنم وكل ما لم يصف من الطير وما احل للحلال ان يذبحه في الحرم وهو محرم في الحل والحرم
ورواية ابن سنان المحرم ينحر بعيره ويذبح شاته قال نعم وما ياتي من جواز ذبح الابل والبقر والغنم والدجاج في الحرم كما ياتي نعم يستثنى منه الافعى والعقرب والفارة
وفاقا للمحقق وجماعة لصحيح ابن عمار المتقدمة وصحيح الحسين بن ابي العلاء فقتل المحرم الاسود الغدر والافعى والعقرب والفارة الى ان قال اقتل كل شئ منهن
يريدك ورواية محمد بن الفضيل عن المحرم وما يقتل من الدواب فقال يقتل الاسود والافعى والفارة والعقرب وكل حية وان ارادك السبع فاقتله وان لم
يردك فلا تقتله والكلب العقور ان ارادك فاقتله ولا باس للمحرم ان يرمي الحداة وصحيح الحلبي يقتل في الحرم والاحرام الافعى والاسود الغدر وكل حية سوء و
العقرب والفارة وهي الفويسقة ويرجم الغراب والحدأة رجما بل كلما خيف منه يجوز قتله اذا اراده اجماعا كما قيل للذيل صحيح ابن عمار وابن ابي العلاء ورواية
الفضيل المتقدمة ولصحيح حريز كلما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله فان لم يردك فلا ترده وفي رواية الغزرمي يقتل المحرم
كلما خشيه على نفسه وفي صحيحة اخرى لابن عمار كل شئ ارادك فاقتله وهل يجوز قتل الحية مط لبعض ما مر من الروايات المطلقة كما هو الاشهر بل عن الغنية
الاجماع عليه او يختص بصورة الخوف كما عن السرائر الظ الثاني لصحيح ابن عمار المتقدمة التي هي اخص مطلقا مما مر وفي رواية غياث بن ابراهيم يقتل المحرم
الزنبور والنسر الاسود والذئب وما خاف ان يعدو عليه وقال الكلب العقور هو الذئب والظ ان تجويز قتل الزنبور وما بعده ايض لاجل الخوف وان
احتمل الاطلاق في الزنبور لهذه الرواية التي هي اخص مما دل على المنع ولذا تردد في الشرايع بل وجوز قتله في ط ويدل عليه ايض صحيح ابن عمار لا تقتل
بقتل النحل والبق في الحرم بضميمة الصحيحين الاتيين في بحث احكام الحرم المصرحين بانه يجوز للمحرم ذبح كل ما يجوز ذبحه للمحل في الحرم ومنه يثبت استثناء
النملة ايض للتصريح به في صحيحة اخرى له حيث فيهما موضع النحل النمل واما غيره فلا اما النسر فلظ الاجماع المركب واما الاسود فلما مر وان احتمل
الاطلاق فيه ايض لان الاسود نوع خاص من الحيات والدليل الخاص بالارادة في الحية انما هو في مطلق الحية واما الذئب المفسر بالكلب فلمفهوم
رواية ابن الفضيل المتقدمة ثم انه قد خالف ههنا جماعة في الصيد المحرم اكله بل في المفاتيح حكي عن الاكثر فقيدوا الصيد المحرم بالمحلل من الممتنع
صيد كلها الا يؤكل اما مطلقا كطائفة او باستثناء الاسد والثعلب والارنب والضب واليربوع والقنفذ والزنبور والعظاية فحرموا صيدها
ايضا كجماعة استنادا الى عدم وجوب كفارة في غير الماكول سوى الثمانية ورد بمنع التلازم بين عدم لزوم الكفارة وعدم التحريم لانها ليست من لوازم
الحرمة كما يشهد عليه سقوط الكفارة عمن عاد في الصيد متعمدا واجيب بانه يمكن استنباط التلازم بين الحرمة ولزوم الكفارة من سياق قوله تعالى

ومن قتله

ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ومن صحيحي الحلبي وابن حازم المتقدمتين فان مفادهما ثبوت الفداء في كل ما تعلق به النهي فلا بد
من احد التخصيصين اما تخصيص الصيد بالمحلل او الفداء ببعض ما يحرم صيده فلا نعلم عموم حرمة الصيد **اقول** يمكن ان يقال ان غاية ذلك اختصاص الصيد
بما فيه الفداء ولكن لا يفيد ذلك فيما نهي فيه عن قتل الدواب والسباع ونحوها والحاصل انه ههنا امرين احدهما النهي عن الصيد والاخرى عن قتل
الدواب وما ثبت فيه التلازم هو الاول دون الثاني والمثبت للتعميم حقيقة هو الثاني وقد تلخص مما ذكر ان الاصل حرمة قتل الدواب كلها حال الاحرام
وخرج منها الابل والبقر والغنم والدجاج كل ما خيف منه مع الارادة والزنبور والنمل والافعى والعقرب والفارة وهو الجسد والغراب رمي والسابع
باق تحت الاصل من الوحوش والطيور والحشرات **الرابعة** ما مر من تحريم الصيد انما هو في الصيد البري واما البحري فلا يحرم بالاجماعين والكتاب
والسنة المستفيضة والمراد بالبحر ما يعم النهر ايض كما قيل بل بلا خلاف كما عن التبيان قال لان العرب يسمي النهر بحرا ومنه قوله تعالى ظهر الفساد في البر والبحر و
الاغلب في البحر هو الذي يكون ماؤه مالحا لكن اذا اطلق دخل فيه الانهار بلا خلاف **الخامسة** التفرقة بين صيد البر والبحر انما هي بالتعيش فما يعيش في
البر فمن البري وان كان اصله من البحر وما يعيش في البحر فمن البحري لصدق الاسم وصحيحة محمد مر ابو جعفر على اناس وهم ياكلون جرادا فقال سبحان الله وانتم محرمون
فقالوا انما هو من البحر فقال فارمسوه في الماء اذن وصحيح ابن عمار كل شئ يكون اصله في البحر ويكون في البحر فلا ينبغي للمحرم ان يقتله فان قتله فعليه الجزاء
واما ما يعيش في البر والبحر معا فالفصل المميز فيه انما هو اعتبار البيض والفرخ فما يبيض ويفرخ في الماء فهو بحري وان كان يعيش في البر وما يبيض و
يفرخ في البر فهو بري وان كان يعيش في الماء باتفاق الاصحاب وقد صرح بذلك في صحيح حريز وفيها وغيره ... كل طير يكون في الاجام ويبيض في البر
ويفرخ في البر فهو من صيد البر يكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر وفي حكم البيض والافراخ التوالد **السادسة** الجراد في
معنى الصيد البري اتفاقا محققا ومحكيا له وللمستفيضة كصحيح محمد المتقدمة وابن عمار ليس للمحرم ان ياكل جرادا ولا يقتله وغير ذلك **السابعة** يجوز رمي
الغراب بالفسا والحدأة في الحرم وغيره مع الاحرام ولا معه وعن ظهر البعير وغيره للروايات السابقة وتخصيص الحكم في صحيح ابن عمار بالرمي عن ظهر البعير لا
يفيد الاختصاص بعد اطلاق ساير الروايات اذ لا منافاة بينهما توجب الجمع ولا يجوز قتلهما لما مر الا ان يفضي الرمي اليه **الثامنة** قيل بجواز قتل البرغوث
والبقة للاصل ورواية زرارة عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اراده قال نعم وعن جماعة منهم الشيخ في بعض الفاضل في جملة من كتبه تحريم قتلهما
لصحيح ابن عمار المتقدمة وقواه في ك ولو قلنا بالجواز اذا اراده كما هو مورد الرواية والمنع بدونه كان حسنا الا ان ههنا اخبارا اخر يدل على الجواز و
ياتي تحقيقه في بحث هوام الجسد انش **التاسعة** يجوز للمحرم اكل الصيد مع اضطراره اليه حيث يحل اكل الميتة بقدر ما يمسك الرمق اذا لم يوجد غيره
اجماعا فيأكل ويفدي بما ياتي اما جواز الاكل فللاضطرار المجوز له كتابا وسنة واجماعا واما الفداء فلاطلاقاته ويدل عليهما ايض صحيح زرارة وبكير في رجل
اضطر الى صيد وميتة وهو محرم قال ياكل الصيد ويفدي والحلبي عن المحرم يضطر فيجد الميتة والصيد ايهما ياكل قال ياكل من الصيد ليس هو بالخيار اما يحب ان ياكل
من ماله قلت بلى قال انما عليه الفدا فليأكل وليفده ويستفاد منهما ومما في معناهما من المعتبرة كموثقة يونس ورواية منصور ومرسلة يه وجوب تقديم اكل
الصيد او جعل معه كما قاله المفيد والسيد والديلمي وجماعة ونسبه في فع والتنقيح الى اشهر الروايتين وعن الانتصار الاجماع عليه وقال الحلبي بل ياكل الميتة
لصحيح عبد الغفار الجازي عن المحرم اذا اضطر الى ميتة فوجدها ووجد صيدا فقال ياكل الميتة ويترك الصيد وبمعناها رواية اسحق وفيهما فليأكل الميتة
التي احل الله له وجمع الصدوق بينهما بالتخيير مع رجحان الصيد استنادا الى ما صرح بكون الصيد احب ويرده صحيح الحلبي المتقدمة فيتعين العمل باحدى
الروايتين والاولى ارجح لموافقتها الاستصحاب حلية الصيد وحرمة الميتة ومخالفتها لما عليه اكثر العامة سيما رؤساؤهم واصحاب ابي حنيفة وجمع جمع اخر
بوجوه اخر خالية عن الشاهد ولو لم يتمكن من الفداء يقضيه اذا رجع من ماله كما صرح به في موثقة يونس ولو لم يتمكن منه حين الرجوع ايض رجع الى
بدله من الصوم ونحوه ان كان له بدل لصدق الفدا عليه كما ياتي في بحث الكفارات ولو لم يكن له بدل او كان وعجز عنه ايض ياكل الميتة وفاقا للمبسوط
والمهذب ويع وعد وغيرها لاختصاص اخبار تقديم الصيد بما اذا تمكن من الفدا اللازم به فيبقى اخبار تقديم الميتة في هذا المورد خالية عن المعارض فيجب
العمل بها البتة وفي المسئلة اقوال اخر وفروع اخر لا ينبغي لمن له امر اخر لهم الاشتغال بذكرها فان المسئلة بمجرد فرض يندر الاحتياج اليها جدا وبنحوها
اكثر مسائل الصيد ولذا تركنا فيه نحو من الانتصار **الثاني** من المحرمات على الرجال والنساء النساء والرجال جماعا ولمسا بشهوة وتقبيلا كل ذلك بلا
خلاف عند النفيه ولغيره بلا خلاف في شئ منها كما قيل بل بالاجماع المحكي في التحرير في الاول وفي ظ ك وشرح الهندي للقواعد فيه وفي الاخير وفي ف والمن
والمن وكره كما حكي في الاخير المفاتيح وشرحه في الجميع ويدل على الاول نفي الرفث في الكتاب الكريم في الحج وفسره في صحيحي ابن عمار وعلي بن جعفر بالجماع و
النصوص المستفيضة القريبة من المتواترة من الصحاح وغيرها الاتية جملة منها في بحث الكفارات وعلى الثاني صحيح محمد عن رجل محرم حمل امراته وهو محرم
فامنى او امذى قال ان كان حملها او مسها بشئ من الشهوة فامنى او لم يمن امذى او لم يمذ فعليه دم شاة يهريقه فان حملها او مسها بغير شهوة فامنى او امذى فليس
عليه شئ ورواية الاعرج عن الرجل ينزل المراة من المحمل فيضمها اليه وهو محرم قال لا باس الا ان يتعمد والحلبي المحرم يضع يده على امراته قال لا باس قلت
فانه اراد ان ينزلها من المحمل فيضمها اليه قال ليس عليه شئ الا ان يكون طلب ذلك وعلى الثالث رواية علي بن ابي حمزة عن رجل قبل امراته وهو محرم
قال عليه بدنة وان لم ينزل ورواية الحسين بن حماد عن المحرم يقبل امه قال لا باس هذه قبلة رحمة انما يكره قبلة الشهوة والمراد بالكراهة هنا الحرمة لان
التفصيل قاطع للشركة ورواية العلاء عن رجل وامرأة متمتعا جميعا فقصرت امراته ولم يقصر فقبلها قال يهريق دما وان كانا لم يقصرا جميعا فعلى كل

واحد منهما ان يهريق دما وعلى الثاني والثالث صحيحة الحلبي عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال نعم يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها ومحملها قلت افيمسها وهي محرمة قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فان قبّل قال هذا اشد ينحر بدنة ورواية مسمع ان حال المحرم ضيقة فمن قبّل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبّل امرأته على شهوة فامنى فعليه جزور ويستغفر ربه ومن مس امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة ومن نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور ومن مس امرأته او لازمها من غير شهوة فلا شئ عليه ودلالة تلك الروايات على الحرمة لاجل ايجاب الكفارة للاجماع ظاهر على استلزام وجوب الكفارة لعدم الجواز في هذا المقام مضافا الى اثبات الباس الذي هو العذاب في الضم مع العمد في رواية الاعرج المتقدمة وحمل الباس على الكراهة لاطلاق الضم الشامل لما كان بشهوة ولغيره مردود باولوية التخصيص عن المجاز مع ان الظ عدم الكراهة في الضم بدون الشهوة ايض واكثر هذه الروايات وان كانت مختصة بالرجل الا انه يتعدى الحكم الى المرأة بالاجماع المركب مضافا الى التصريح بحكم المرأة في رواية العلا ايض في التقبيل الموجب للتعدي الى غيره بالاجماع المركب ايض واطلاق نادر من تلك الروايات في المس الشامل لما كان بشهوة ولغيره مقيد بتقييد البواقي والتصريح بجواز الثاني وكذا اطلاق طائفة منها في التقبيل بل تصريح صحيحة الحلبي بتقييد رواية الحسين ابن حماد الا انه يمكن ان يقال ان الثابت في الصحيحة الكفارة والمنفي في الرواية الحرمة الا ان يقال لشمول المس المجوز فيها ما كان بغير شهوة للتقبيل ايض ولكنه خلاف الظ الا ان الظ عدم التفصيل بين الكفارة وعدم الجواز هنا فيعارض الرواية مع الصحيحة فيحمل الاخيرة على الاستحباب كما في الذخيرة واما الاطلاق في المس والتقبيل كما حكي عن جمل العلم والعمل والسرائر والكافي ويحتمله كلام جماعة ايض فغير موجه ويدل على الاخير مرسلة الحسن بن علي المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يخطب ولا يشهد النكاح فان نكح فنكاحه باطل وقريبة منها مرسلة ابن فضال وصحيحة ابن عمار المحرم لا يتزوج ولا يزوج فان فعل فنكاحه باطل وصحيحة ابن سنان ليس للمحرم ان يتزوج ولا يزوج فان تزوج او زوج محلا فتزويجه باطل الى غير ذلك وظاهر الاخير نفي الجواز كما يشهد به ابطال النكاح ايض ولاجله يحمل الاولان على الحرمة ايض

مسائل الاولى صرح جماعة بل الاكثر بتحريم النظر بشهوة ايض بل قيل انه لعله لا خلاف فيه وفي تيع وشرحه الاجماع عليه وقد يستدل عليه برواية مسمع المتقدمة وصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شئ عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شئ عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى او امذى فعليه دم وقال في المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة والاخرى في محرم نظر الى غير اهله فامنى قال عليه جزور او بقرة فان لم يجد فشاة وموثقة ابي بصير عن رجل نظر الى ساق امرأة فامنى فقال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك فبقرة وان كان فقيرا فشاة اما اني لم اجعل ذلك عليه من اجل الماء ولكن من اجل انه نظر الى ما لا يحل له وقريبة منها روايتها وفيها او الى فرجها بعد قوله ساق امرأة ولا يخفى ان الاوليين مخصوصة بصورة النظر مع الامناء فلعل الكفارة لاجله او لاجله مع النظر لا للنظر خاصة بل هو الظ من الاولى والثالثة مخصوصة بالنظر الى غير المحرم فلعلها لاجله بل تعليلها صريح في ذلك او لاجله وللانزال كما يصرح به ذيلها ومنه يعلم عدم دلالة الرابعة ايض واما الاخيرة وان كانت مطلقة من جهة المرأة الشاملة لامرأته ايض ولا يفيدها قوله ما لا يحل له بالاجنبية لجواز عدم الحلية لاجل الاحرام وكانت صريحة في ان الكفارة ليست لاجل الانزال بل لاجل النظر فيتم دلالتها الا انها يعارض بل صحيحة ابن عمار الاخيرة على ان الكفارة للامرين معا فلا يبقى لها دلالة على المط ومع ذلك يعارضها موثقة اسحق في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شئ واطلاق رواية محمد الحلبي المحرم ينظر الى امرأته وهي محرمة قال لا باس فيبقى ما عليه الاكثر خاليا عن الدليل مع مخالفته للاصل ولذا صرح الصدوق في الفقيه بانه لا شئ عليه وقواه بعض مشايخنا ان لم يكن خلافه اجماعا ولعله نظر الى الاجماع المنقول وحيث لا حجية فيه ولم يتحقق الاجماع فعدم الحرمة اقوى والاحتياط واضح

في بيان حرمة الشهادة على العقد ما دام محرما

الثانية قالوا يحرم الشهادة على العقد سواء كان لمحرم او محل بلا خلاف فيه يظهر كما قيل بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في لك بل بالاجماع كما عن ف فان ثبت الاجماع فهو والا فلا دليل عليه تاما اذ غاية ما يستدل به له مرسلتا الحسن بن علي وابن فضال المتقدمتين ومرسلة اخرى لابن ابي نجران في المحرم يشهد نكاح محلين قال لا يشهد ثم قال يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل الا انها قاصرة عن اثبات الحرمة لمكان الجملة الخبرية وتتميم الدلالة في الاخيرة بكون السؤال فيها عن الجواز المستلزم نفيه في الجواب للحرمة اذ لا شك انه لا يسئل عن وجوبها او رجحانها مردود بجواز كون السؤال عن الاباحة بمعنى تساوي الطرفين نعم يمكن تتميم دلالتها لو جعل قوله يجوز الخ استفهاما انكاريا وكان ذكر هذه الجملة تمثيلا تاكيدا للسابق كما قيل ولكنه غير متعين الحمل عليه وعلى هذا فالمناط هو الاجماع وعلى هذا فيقتصر فيه على المتفق عليه وهو حضور العقد لاجل الشهادة فلو اتفق حضوره لا لاجلها لم يكن محرما نعم لو تمت دلالة الروايات لشملت الاخيرة ايض لان الشهادة هي الحضور مط والحق عدم تحريم اقامة الشهادة على العقد المحرم مط كما هو ظ فع واستشكل فيه في عد للاصل وعدم الدليل وعموم ادلة النهي عن الكتمان وعن ط والسرائر وفي يع وغيره بل في المسالك قيل الحرمة لعموم الشهادة المبهمة في المراسيل المتقدمة وفيه مضافا الى ما مر ان تعديها بالنكاح مط ظاهر في ارادة معنى الحضور عنها

الثالثة يحرم الاستمناء باليد او التخييل والملاعبة بلا ريب كما في ف بل بلا خلاف كما في تيع وشرحه وغيرهما لصحيحة البجلي عن الرجل يعبث باهله حتى يمني من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع ونحوها الاخرى الا ان فيها عن المحرم يعبث وهو محرم من غير جماع وموثقة اسحق بن عمار ما يقول في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من

قابل ولما رواية ابي بصير عن رجل سمع كلام امرأة من خلف حائط وهو محرم فتشهاها حتى انزل قال ليس عليه شئ ومرسلة البزنطي في محرم استمع على رجل يجامع اهله فامنى قال ليس عليه شئ وموثقة سماعة في المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخليقة فيمني قال ليس عليه شئ فمحمولتان على عدم قصد الامناء لكونهما اعم منه ومن قصده وظهور الروايات الاولى فيما لثاني فيكون اخص مط يحمل عليها الاعم وكذا يحمل على عدم القصد موثقة ابي بصير المتقدمة في المسألة الاولى المتضمنة لقوله ع اما اني لم اجعل عليه ذلك من اجل الماء

في جواز تطليق المحرم وفي بيع المملوك

الرابعة يجوز للمحرم ان يطلق زوجته للاصل ورواية حماد بن عثمان عن المحرم يطلق قال نعم وابي بصير المحرم يطلق ولا يتزوج ويجوز له مراجعة المطلقة الرجعية بلا خلاف لانها ليست بالتزويج المنهي عنه وكذا شراء الاماء بلا خلاف ايض للاصل وصحيحة سعيد بن سعد عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم واطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في شراء الاماء بين ان يقصد به الخدمة او التسري وهو كذلك وان حرمت المباشرة للاصل والاطلاق وقيل لو قصد المباشرة حرم وهو ضعيف

الخامسة لو عقد المحرم لنفسه او لغيره يكون نكاحه باطلا ويجب التفريق بالاجماع بين الاصحاب كما عن المن وقدم ما يدل عليه من الاخبار وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل ان يحل فقضى ان يخلي سبيلها ولم يقل نكاحه شيئا حتى يحل فاذا احل خطبها ان شاء فان شاء اهلها زوجوه وان شاؤا لم يزوجوه وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ان رجلا من الانصار تزوج وهو محرم فابطل رسول الله ص نكاحه ورواية الكناني عن محرم تزوج قال نكاحه بط وهل يجوز له تزويج هذه المعقودة بعد حصول الحل ام لا مقتضى صحيحة ابن قيس الاول ولكن مدلول روايتي اديم بن الحر وابرهيم الثاني والحرمة المؤبدة الاولى المحرم اذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاودان ابدا والذي يتزوج ولها زوج يفرق بينهما ولا يتعاودان ابدا وبمضمونها الثانية وصريح المن وكره كون الحرمة المؤبدة اجماعية في غير الجاهل وهو ظاهر لك ايض في مسألة اختلاف الزوجين في وقوع العقد محلا او محرما ولذا حمل الشيخ الصحيحة على الجاهل ولكنه حمل بلا شاهد ولكن يمكن ان يقال بالجماع رجوع الضمير في قوله ولم يجعل نكاحه شيئا الى المحرم المطلق وقوله اذا احل من كلام الامام ع والمقصود ان المحرم اذا احل جاز له خطبة النساء اي من عدا من عقد عليها حال الاحرام وعلى هذا لا يكون دليل على استثناء الجاهل ايض الا ان يقال دلالة الروايتين انما هي بالجملة الخبرية المحتملة للكراهة فيقتصر في الحرمة على موضع الاجماع وهو العالم ولاجل ذلك لما قلنا ايض بالتابيد لولا مخافة الاجماع

في بيان حرمة التطيب للمحرم في الجملة اجماعا

الثالث الطيب فانه يحرم على المحرم والمحرمة في الجملة اجماعا محققا ومحكيا الا انهم اختلفوا في الطيب المحرم عليهما فذهب الاكثر كما قيل ومنهم المفيد والصدوق في المقنع والسيد والحلبي والحلي وظاهر الاسكافي والعماني والشيخ في ط والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وجملة من المتاخرين بل اكثرهم الى التعميم بالنسبة الى كل طيب عدا ما يأتي استثناؤه وعن الصدوق في المقنع ايض وعن يب وف والنهاية والجمل والعقود والقاضي والوسيلة والغنية والمهذب والاصباح والاشارة والجامع وخيرة والكفاية وعن ف والغنية الاجماع عليه التخصيص بما اقله اربعة وهي المسك والعنبر والزعفران والورس كما عن يب والمقنع والجامع وفي خيرة والكفاية واكثرها ستة بزيادة الكافور والعود كما عن ف والنهاية والوسيلة ووسطه خمسة باسقاط الورس عن الستة كما في البواقي وظاهر الفاضل في شا وطائفة من متاخري المتاخرين التردد في التعميم او التخصيص حجة الاكثر صحيحة ابن عمار المروية في ف لا تمس شيئا من الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في طعامك وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا تمسك عليه من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة ومرسلة به كان علي بن الحسين ع اذا تجهز الى مكة قال لاهله اياكم ان تجعلوا في زادنا شيئا من الطيب ولا الزعفران ناكله او يطعم ومرسلة حريز لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة فمن ابتلي بشئ من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته ومثلها صحيحة الا انه ليس فيها ولا بريح طيبة وبدل قدر سعته فسره بقوله بقدر سعته يعني من الطعام وصحيحة زرارة من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم وان كان ناسيا فلا شئ عليه ويستغفر الله عز وجل ويتوب اليه وصحيحة الحلبي المحرم يمسك على انفه من الريح الطيبة ولا يمسك على انفه من الريح الكريهة ونحوها صحيحة هشام وزاد فيها لا باس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك على انفه ورواية الحسن بن زياد الاشنان فيه الطيب اغسل يدي وانا محرم الى ان قال تصدق بشئ كفارة للاشنان الذي غسلت به يديك والاخرى في ضاني الغلام ولم اعلم بذلك اشنان فيه طيب فغسلت يدي وانا محرم فقال تصدق بشئ لذلك ورواية سدير لا ينبغي للمحرم ان ياكل شيئا فيه زعفران ولا يطعم شيئا من الطيب ورواية اسحق بن عمار عن المحرم يمس الطيب وهو نائم لا يعلم قال يغسله وليس عليه شئ وعن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه قال يغسله ايض وليحذر وموثقة الساباطي عن المحرم ياكل الاترج قال نعم قلت له رائحة طيبة قال الاترج طعام ليس هو من الطيب فانها يدل بالتعليل على انه لو كان طيبا لحكم بالاجتناب عنه ومثلها في وجه الدلالة صحيحة ابن سنان عن الحناء فقال ان المحرم ليمسه ويداوي به بعيره وما هو بطيب وما به باس وصحيحة حماد بن عثمان اني جعلت ثوبي الاحرام مع اثواب قد جمرت فاخذ من ريحها قال فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها ودليل القول الاخير صحيحة ابن عمار المروية في يب وهي كما عن في الا ان في اخرها فمن ابتلي بشئ من ذلك فليعد غسله وليتصدق بقدر ما صنع وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح ونحوها صحيحتها الاخرى المروية فيه ايض بزيادة في اخرها ومرسلة به يكره من الطيب اربعة اشياء للمحرم المسك والعنبر والزعفران والورس وكان يكره من الادهان الطيبة الريح ورواية عبد الغفار الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس وخلوق الكعبة لا باس به ونحوها صحيحة ابن ابي يعفور الا انه بدل الورس بالعود وليس فيها وخلوق الكعبة الى اخره

اقول اما ادلة القول الاول فان كان اكثرها قاصرة الدلالة اما باعتبار التضمن للجملة الخبرية او لما يحتملها او للفظ لا ينبغي كصدر صحيحة ابن عمار وذيلها ومرسلة حريز وصحيحتي الحلبي وهشام ورواية

سدٍّ او لغير ذلك كمرسلة ابن فضال نهيه عن جعل الطيب في زاده لا يدل على حرمته شرعا لجواز ان يكون ذلك لاجل انه اراد الاجتناب عن المكروه
ظ ان يامر في ما الدرونيهى كيف يشاء والرواية الاخيرة لحسن بن زياد فان عدم علمه بالطيب يمنع عن احتمال الحرمة ووجوب التصدق وموثقة الساباطي
وصحيحة ابن سنان فان التعليل يمكن ان يكون لنفي الكراهة ولكن ينفي طائفة قليلة منها دالة على المط واما ادلة القول الثاني فهي ايض كذلك لعدم
دلالة مرسلة على عدم كراهة غير الاربعة الا بمفهوم العدد الذي ليس بحجة وعدم دلالة الاخيرتين على حصر الطيب المحرم على المحرم في ما ذكر وذكر
بعض الاصحاب الخبرين في ذلك الباب لا حجية فيه وتأييد ذلك بما في آخر الاولى من قوله وخلوق الكعبة لا باس به باطل اذ كما قيل ليس هو من تتمة
الحديث بل هو من كلام الشيخ والقول بان حصر الطيب في الاشياء المذكورة يكفي في المط اذ يستلزم ذلك ان الطيب المحرم بعمومه يكون هذه الاشياء
اذ غيرها لا يكون طيبا غير جيد لان الحصر يكون مجازيا ضرورة عدم الانحصار فيمكن ان يكون المجاز هو احسن انواع الطيب الكامل ونحوهما يبقى الصحيحان
الاوليان ولكن الانصاف انهما لكونهما اخص من مطلقا بما نفي من ادلة القول الاول بل من جميعها لو دل يكفيان لتخصيصها ولا ايض اشتمالهما في الكفارة
على ما هو خلاف المجمع عليه في قوله وليتصدق بقدر ما صنع لان خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوجب خروج الباقي عنها ولا يلزم ارتكاب مجاز فيهما بجعل
الحصر اضافيا لحرمة العود والكافور ايض اما الاول فلصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة واما الثاني فلفحوى ما دل على منع الميت المحرم عنه فالحي اولى لمنع لزوم
جعل الحصر اضافيا لما عرفت من عدم دلالة صحيحة ابن ابي يعفور على حرمة العود للمحرم الا بالعموم اللازم تخصيصه بما ذكر ومنع الاولوية المذكورة في الحي بل
منع العلم بالمساواة ايض فاذن الترجيح لقول الشيخ في يب ومن تبعه والقول بانه شاذ فاسد ثم انه لا فرق في حرمة الطيب للمحرم بين ابتدائه بعد الاحرام و
استدامته بان يتطيب قبله بما يبقى الى ما بعده بلا خلاف يعرف ويدل عليه رواية حماد بن عثمان اني جعلت ثوبي الاحرام مع اثواب قد جمرت فاخذ من
ريحها قال فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها **فروع ا** الطيب المحرم على المحرم على القول بالتعميم او المكروه على القول الآخر هو ما يسمى طيبا عرفا والظ
كما قيل انه الجسم ذو الريح الطيبة يتخذ للشم غالبا غير الرياحين والحاصل ان يكون معظم الغرض منه التطيب او يظهر منه هذا الغرض لا مطلق ما له رائحة
طيبة كما يظهر من موثقة الساباطي وصحيحة ابن سنان المتقدمتين ويدل عليه ايض صحيحة ابن عمار لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباههم
وانت محرم والقيصوم ما يقال له بالفارسية بومادران بالمعجمتين كجبان نبت خيري البر والشيح بكسر المعجمة وسكون المثناة التحتانية ثم المهملة ما يقال له
بالفارسية درمنه **ب** يستثنى من الطيب المحرم خلوق الكعبة بلا خلاف يعرف بل عن بعضهم الاجماع عليه لرواية عبد الغفار المتقدمة وصحيحة يعقوب
ابن شعيب وصحيحي ابن سنان وحماد ومرسلة ابن ابي عمير وموثقة سماعة واشتمال الاربعة الاخيرة على قوله هو طهور وان دل على ان نفي الباس انما هو من
جهة دفع توهم النجاسة الا انه يدل ايض على انه لا مانع غيره فيه ايض والخلوق كما قيل طيب خاص فيكون المجوز هو فقط فلو طيب ثوب الكعبة بغيره مما يحرم على المحرم
حرم كذا قيل ولا باس به ان ثبت ان الخلوق هو اخلاط خاصة والا فيكون مجملا ولا حجية في العام المخصص بالمجمل في موضع الاجمال **ج** ويستثنى ايض ما
يستشم من العطر في سوق العطارين بين الصفا والمروة ويدل عليه صحيحة هشام المتقدمة **د** يحرم من الطيب المحرم شمه واكله واطلاؤه في البدن والثوب
ويدل على الاول صحاح ابن عمار وعلى الثاني هي ايض وصحيحة زرارة وعلى الثالثة روايتا الحسن بن زياد وعلى الرابعة مضافا الى ما ياتي في الفرع الثامن صحيحة
حماد المتقدمة جميعا والظ عدم الخلاف في شيء منها ايض بل عن كره اجماع العلماء عليه وقيل يحرم جميع انحاء الاستعمالات الاخر ايض فان ثبت فيه اجماع او حرم
لاجل استلزامه الاستشمام والا فلا دليل عليه **هـ** قالوا اذا اضطر المحرم الى مس الطيب لدواء ونحوه او الى اكله قبض على انفه وجوبا وذكره الاصحاب مؤذنا بدعوى
الاجماع ويدل عليه قوله في صحاح ابن عمار فامسك على انفك المعتضد باخبار كثيرة اخرى كصحيحي الحلبي وهشام ومرسلة حريز المتقدمة وصحيحة محمد بن اسمعيل
رايت ابا الحسن ع كشف بين يديه طيب لينظر اليه وهو محرم فامسك على انفه بثوبه من ريحه **و** قال في كره لو استهلك الطيب في غيره فلم يبق له ريح ولا طعم ولا لون
والاقرب انه لا فدية فيه انتهى وفي خبره ان الاعتبار يقتضي اناطة حكم الجواز باستهلاك الرائحة لا مطلق الوصف والنهي عن التلذذ بالرائحة الطيبة مشعر به
والاحوط الاجتناب عن الجميع مط انتهى **اقول** في صحيحة عمران الحلبي عن المحرم يكون به الجرح فيتداوى بدواء فيه زعفران قال ان كان الزعفران الغالب على الدواء
عليه فلا وان كانت الادوية الغالبة فلا باس ولا يخفى ان الغلبة وان كانت اعم من الغلبة في كل وصف الا ان الظاهر ان بعد المغلوبية في الريح يصير مغلوبا في
ساير الاوصاف ايض فلو انيط بالغلبة والاستهلاك في الرائحة كما في خبره كان حسنا مع ان بعد المغلوبية في الريح لا يصدق الريح الطيب مضافا الى لزوم
التخصيص لو كان مطلقا بصحيحة عمران المذكورة **ز** قال في خيره لا اعرف خلافا بين الاصحاب في تحريم مس الطيب ولعل المستند قول ابي عبد الله ع ونقل صحيحة
ابن عمار المتقدمة **اقول** ان ثبت الاجماع والا فلا دلالة للصحيحة على الحرمة فالطرح **ح** قال في ... يحرم على المحرم لبس الثوب المطيب سواء صبغ بالطيب او غمس فيه
وزاد في خيره وقال ثوب مسه طيب والظ ان مراده ما يطيب به وعن كره اجماع علماء الامصار على تحريم ثوب مسه طيب ولا ريب في تحريمه ويدل عليه صحيحة حماد
السالفة ومفهوم رواية الحسين بن ابي العلاء عن ثوب المحرم يصيبه الزعفران ثم يغسل فقال لا باس به اذا ذهب ريحه واسمعيل بن الفضل عن المحرم يلبس الثوب
قد اصابه الطيب فقال اذا ذهب ريح الطيب فليلبسه **ط** اذا اصاب ثوب المحرم طيب قيل امر الحلال بغسله او يغسله باله وعن الشيخ جواز ازالته بنفسه باليد
وهو كذلك لمرسلة ابن ابي عمير في محرم اصابه طيب فقال لا باس ان يمسحه بيده ويغسله والاخرى في المحرم يصيب ثوبه الطيب فقال لا باس بان يغسله بيد نفسه
ى قال ابن بابويه اذا اضطر المحرم الى سعوط فيه مسك فلا باس بان يستعط وهو كذلك لصحيحة اسمعيل **يا** يجوز للمحرم شراء الطيب والنظر اليه
بلا خلاف يعرف وعن بعضهم الاجماع عليه ويدل عليه الاصل وصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة **يب** قالوا لا يجوز للمحرم افتراش الطيب ولا الجلوس

فيما يستثنى للمحرم من الطيب

في جواز ... [illegible]

ولا النوم

كتاب الحج

ولا النوم عليه فان اريد لاجل استلزامه الاستشمام المحرم او المس المحرم على القول به كما يدل عليه قولهم ولو فرش فوقه ثوب كثيف يمنع الرائحة والملاقاة
جاز الجلوس عليه والنوم فهو حسن وان اريد حرمته بنفسه ففيه نظر للاصل وعدم الدليل نعم ورد في روايتي معلى وابي بصير انه يكره ان ينام المحرم على
فراش اصفر او مرفقة صفراء وفي صحيحة منصور اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت وفسر بعض المتاخرين الاصفر بما صبغ بالزعفران
او الورس او شبههما مما له رائحة طيبة والتفسير غير ثابت والروايات على الحرمة غير دالة **الرابع** الفسوق وهو محرم على المحرم والمحرم منه من حيث هو
ان كان حراما في نفسه مط ايض بالكتاب والسنة والاجماع المحكي والمحقق قال الله سبحانه فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ويتحقق
بالتلبس باحرامه بل باحرام عمرة التمتع لدخولها في الحج وفي صحيحة ابن عمار فان من تمام الحج والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله عز وجل فان الله
تع يقول فمن فرض فيهن الحج الاية والرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله واعلم ان الرجل اذا حلف بثلثة ايمان
ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به واذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدق به وقال
اتق المفاخرة الى ان قال وسالته عن الرجل يقول لا لعمري وبلى لعمري قال ليس هذا من الجدال انما الجدال لا والله وبلى والله وفي صحيحة سليمان بن خالد
في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج وفي صحيحة علي عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله فقال الرفث جماع النساء
والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله الى غير ذلك والمراد بالفسوق هو الكذب مط خاصة عند الاكثر بل عن التبيان ومجمع
البيان وروض الجنان انه رواية الاصحاب مشعرين بدعوى الاجماع ومقيدا بالكذب على الله ورسوله او احد الائمة ع في المحكي عن الغنية والمهذب والمصباح
والاشارة وبالكذب على الله خاصة في المنقول عن الجمل والعقود والكذب المطلق مع السباب عند السيد والاسكافي
والتهذيبين وجمع آخر من المتاخرين ومع المفاخرة عند بعض آخر كما يظهر من خيره ومع النداء على قول محكي وقيل هو المفاخرة وقيل هو كل لفظ قبيح وعن
التبيان والراوندي حمله على جميع المعاصي التي نهي المحرم عنها حجة الاول تفسيره بالكذب في الصحيحين المتقدمين بلا معارض له فيجب الاخذ به وزيادة السباب في
احدهما لا تعارضها زيادة المفاخرة في الاخرى حيث ان الظ من التفسير هو تمام المعنى والحصر مع ان عطف الفسوق على السباب في صحيحة سليمان يفيد التغاير
بينهما كما ان ذكر المفاخرة في صحيحة ابن عمار يفيده بينهما ايض مضافا الى الاقتصار بالتفسير بالكذب خاصة في المروي في معاني الاخبار وتفسير العياشي **اقول**
يمكن رد المعارضة بان غايتها بالعموم والخصوص المطلقين الواجب فيها حمل العام على الخاص اذ غاية ما يستفاد من التفسير تمام المعنى والحصر هو نفي
الغير مطلقا والمعارض اثبت فردا من الغير فيكون اخص مطلقا ويكفي في التغاير المفهوم من العطف الخصوصية والعمومية فيكون من باب عطف العام
على الخاص نعم الظاهر المتبادر من الامر بالاتقاء عن المفاخرة في الصحيحة الاولى بعد تفسير الفسوق بالكذب والسباب المغايرة ومع ذلك فالصحيحة المفسرة له
بهما على الشهرة العظيمة مخالفة بل لم يظهر به قائل بخصوصه فلاجل ذلك يتجه رفع اليد عن المفاخرة ثم بذلك يظهر حجة من ضم السباب او المفاخرة ايض واما
ما في الاقوال فبين تخصيص بلا مخصص او تعميم بلا معمم سوى ما قيل للثاني من دعوى الاجماع في الغنية وهي ايض ليس بحجة ومن جميع ما ذكر يظهر قوة قول الاول
فهو الجيد والله المؤيد هذا مع انه لا ثمرة معتد بها بعد ظهور حرمة الجميع بنفسها وعدم وجوب كفارة فيها سوى الاستغفار وعدم افساده الاحرام كما يأتي
الخامس الجدال وحرمته من حيث الاحرام ثابتة وانما الخلاف في المراد منه ولا بد اولا من ذكر الاخبار المفسرة له حتى يظهر جلية الحال فمنها الصحيحان المتقدمان
ومنها صحيحة ابي بصير اذا حلف ثلثة ايمان متتابعات صادقا فقد جادل وعليه دم واذا حلف بيمين واحدة كاذبا فقد جادل وعليه دم وقريبة منها
صحيحة الاخرى والثالثة عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله فيقول والله لاعملنه فخالفه مرارا يلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال لا انما
اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان لله فيه معصية والظ من الحديث ان المراد بالعمل ما كان فيه اكرام صاحبه وبما كان فيه معصية ما لم يكن فيه غرض
ديني فان ذلك دخول في نهيه سبحانه بقوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وورد في الاخبار ان من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم و
صحيحة ابن عمار ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به والاخرى عن الرجل يقول لا لعمري
وهو محرم قال ليس بالجدال انما الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله الحديث ومحمد عن الجدال في الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم
فقيل له الذي يجادل وهو صادق قال عليه شاة والكاذب عليه بقرة وموثقة يونس عن المحرم يقول لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا
اقول لا يخفى ان المستفاد من تلك الاخبار بكليتها ان الجدال هنا هو اليمين فلا محيص عن القول به ورفض قول من جعل الجدال مطلق الخصومة على ما هو مقتضى
اللغة وان لم ينقل به قايل ولا يشترط مسبوقيتها بالخصومة كما حكي عن السيد الاجماع عليه لاطلاق الاخبار واستفادة ذلك من الصحيحة الثالثة لابي بصير
كما قيل ضعيف اذ مدلولها اشتراط عدم كون اليمين في الاكرام لا اشتراط كونها في الخصومة نعم يشترط عدم كونها في الاكرام وطاعة الله كما هو المحكي عن
الاسكافي والفاضل والجعفي لتلك الصحيحة وبها يقيد الاخبار المطلقة ولا فرق بين كونها في المعصية او غيرها للاطلاق ولا يضر لفظ تلك الصحيحة اذ لم
يقيد فيه بما كان في المعصية بالتقريب المتقدم ومنه يظهر خروج ما توقف عليه استنقاذ الحق او دفع الدعوى الباطلة عن الجدال كما حكي عن التمهيد
وغيرهما من المتاخرين لخروجه عن المعصية بادلة نفي الضرر وكذا يشترط كونها حلفا بالله للاخبار المتعلقة الحاصرة لها بقول لا والله وبلى والله المؤيدة
بالمصرحة بعدم كون لعمري جدالا والظ عدم الاختصاص بلفظ الله بل التعدي الى كل ما يؤدي هذا المعنى كالرحمن والخالق ونحوهما او بالفارسية وغيرها من
اللغات اذ الاصل في الالفاظ ارادة معانيها دون خصوص اللفظ فالمراد بالله معناه وهو الذات المخصوصة وكذا يشترط التكرار ثلثا في الصادقة واما

في بيان حرمة الفسوق على المحرم

في بيان حرمة الجدال

[illegible]

الكاذبة فيكفي الواحدة للاخبار المتقدمة الدالة بالمفهوم او المنطوق والتفصيل القاطع للشركة على انتفاء الجدال بالاقل من الثلث في الصادقة وبها يقيد المطلقة وعليها يحمل الموثقة الاخيرة بحملها على المرة وحمل الاخبار المتضمنة للثلث على بيان ما يوجب الكفارة خاصة خلاف الظاهر من الاكثر سيما الصحيحة الاولى لابن عمار حيث رتب تحقق الجدال على الثلثة وفرعت وجوب الدم على الجدال بلفظة الفاء وحمل المتضمنة للثلثة مطلقة لا وجه له وهل الشرط قول لا والله وبلى والله معا او يكفي احدهما مكررا في الصادقة وغير مكررة في الكاذبة الظاهر الثاني وفاقا للاكثر لان النفي والاثبات لا يجتمعان غالبا فالمراد اما

السادس قتل هوام الجسد من القملة والبرغوث ونحوهما والقاؤها عنه اما الاول فحرمته على المحرم والحرمة هي المشهور بين الاصحاب كما صرح جماعة كصحيحة ابن عمار المتقدمة المتضمنة لقوله اتق قتل الدواب كلها الشاملة للمسئلة ورواية ابي الجارود عن رجل قتل قملة وهو محرم قال بئسما صنع قال فما فداؤها قال لا فداء لها المعتضدتين بصحيحة زرارة عن المحرم هل يحك راسه او يغتسل بالماء قال يحك راسه ما لم يتعمد قتل دابة وبحسنة الحسين بن ابي العلا المحرم لا ينزع القمل من جسده ولا من ثوبه متعمدا وان قتل شيئا من ذلك خطأ فليطعم مكانها طعاما قبضة بيده ولاستلزامه دل على المنع من نزع القملة وابانتها والقائها فان القتل متضمن لبعض ذلك بل يمكن التعدي منها الى القتل بالاولوية ولكن بازاء الروايتين روايات اخرى مخالفة لهما ظاهرا كصحيحة ابن عمار ما تقول في محرم قتل قملة قال لا شيء في القملة ولا ينبغي ان يتعمد قتلها حيث ان لفظة ينبغي وعموم الشيء المنفي وشموله للعقاب ظاهر ان في عدم التحريم والاخرى فيها ولا باس بقتل القملة في الحرم وغيره ورواية زرارة لا باس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم والاخرى عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اراده قال نعم وفي بعض النسخ اذا اراه ونحوها المروي في مستطرفات السرائر صحيحا الا ان فيه اذا اذاه مكان اذا اراده ولا يخفى ان الاخيرة لا يعارض رواية ابي الجارود لاختلاف الموضوع واخص مطلقا من الصحيحة الاولى لاختصاصها بالبقة والبرغوث ومنهما بصورة ارادة الاذاء للمحرم ومقتضى الجمع اخراج هذه الثلثة من الحرمة فهي خارجة قطعا اما الروايات الثلث الاخرى اعم من وجه من الصحيحة لعمومية الاولى منها من الثلثة من جهة الشيء والباقيين من حيث لهما يشملان المحرم وغيره وعمومية الصحيحة بالنسبة الى الدواب ومقتضى القاعدة الرجوع في مورد التعارض وهو قتل هوام الجسد للمحرم الى الاصل وهو جواز القتل سيما مع كونه كما قيل مخالفا للعامة فلولا رواية ابي الجارود المنجبر ضعفها لو كان بالعمل لقلنا بذلك في جميع الهوام كما هو ظاهر جماعة من القدماء حيث لم يذكروا الا الازالة عن نفسه والالقاء دون قتله الا ان هذه الرواية اخص مطلقا من الثلثة ولا يعارضها الاخيرة لعدم تعرضها للقملة فاذن الحق حرمة قتل القملة للمحرم مطلقا دون غيرها من هوام الجسد وفاقا لكل من خص الذكر بالقمل ونسب ذلك الى الاكثر وتاه بعض مشايخنا خلافا للمحكي عن ابن حمزة فجوز قتل القمل على البدن خاصة دون الثوب وعن بعض المحدثين فجوز قتل القمل مطلقا على كراهة وهما كما قيل شاذان وعن الدليل التام خاليان وان كان في الشذوذ نظر لما مر من عدم تعرض جماعة من القدماء للقتل واما الثاني اي الالقاء فذكر حرمته جماعة وقيل باتفاق الاصحاب ظاهرا على حرمته في القملة والغنية نفى الخلاف عنه واستدل له بحسنة ابن ابي العلاء المتقدمة وقريبة منها الاخرى الا ان فيها فان قتل مكان قوله فان قتل وكفا واحدا مكان قوله قبضة بيده وصحيحة حماد بن عيسى عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما او نحوها صحيحة محمد وصحيحة ابن عمار المحرم يحك راسه فيسقط القملة والثنتان فقال لا شيء عليه ولا يعيدها والاخرى المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده فاذا اراد ان يحول قملة من مكان الى مكان فلا يضره ورواية ابي بصير عن المحرم ينزع الحلمة من البعير قال لا هي بمنزلة القملة من جسدك وصحيحة حريز ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا يلقها والق القراد ولا يخفى ان تلك الروايات باسرها خالية عن ذكر غير القملة خصوصا او عموما وصحيحة ابن عمار الثانية ناصة على جواز القاء غير القملة من الدواب ولم يذكره ايضا كثير من قدماء الاصحاب فالقول بالجواز فيه خال عن الارتياب كما اختاره صريحا بعض المتاخرين واما الاستدلال للمنع الالقاء مثل البرغوث والبقة بصحيحة ابن سنان ارايت ان وجدت علي قرادا او حلمة اطرحهما قال نعم وصغار لهما انهما رقيا في غير مرقاهما كما صدر عن بعضهم غير جيد جدا لان غايتها الارتقاء في غير المرقى يوجب الاطراح ولا دلالة له على ان الارتقاء في المرقى يمنع عنه واما القملة وان وردت في الاخبار المذكورة الا ان صحيحتي حماد ومحمد لا يشملان على منع انشائي او اخباري وانما يتضمنان الكفارة وهي غير حرمة الفعل مع ان وجوبها ايضا محل كلام كما ياتي وصحيحة ابن عمار الاولى لرجوع ضمير لا يعيدها الى القملة اي لا يعيدها الى موضعها فهي بنفي الشيء الشامل للعقاب ايضا على خلاف المطلوب اي الجواز ادل والبواقي غير الاخيرة عن اثبات التحريم قاصرة لمكان الجملة الاخبارية والاخيرة وان كانت ظاهرة في التحريم الا انها لرواية مرة معارضة عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعدها الله غير محمودة ولا مفقودة وكذلك لعموم صحيحة ابن عمار الاولى المتقدمة وبها ايضا يعارض سائر الاخبار المذكورة لو حملناها على الحرمة فاذن الجواز في الجميع اقوى مع الكراهة في القملة بل في البواقي ايضا لفتوى جماعة كما اختاره بعض مشايخنا ونقله عن بعض المحدثين ايضا والله العالم **فرعان أ** يجوز نقل القملة وغيرها من مكان من الجسد الى اخر ولو قلنا في الالقاء بالحرمة بلا خلاف فيه بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة لصحيحة ابن عمار الثانية ومقتضى اطلاقها عدم اشتراط كون المنقول اليه مساويا او احرز فالقول به كما اختاره المحقق الشيخ علي تقييد بلا مقيد الا ان يكون مراده عدم كونه معرضا للسقوط قطعا او غالبا فلا باس به لانه في معنى الالقاء **ب** يجوز القاء القراد والحلم وهو صغير القراد او عظيمه عن نفسه بلا خلاف للاصل وصحيحة ابن سنان المتقدمة وكذا يجوز القاء الاول من البعير بلا خلاف لصحيحة حريز المتقدمة وغيرها ولا يجوز القاء الحلمة عنها وفاقا لجماعة للصحيحة المذكورة وغيرها من الروايات **السابع** الادهان بعد الاحرام مطلقا وبالدهن المطيب بعده وقبله اذا كان ريحه يبقى الى الاحرام ويجوز بغير المطيب قبل الاحرام ولو بقي اثره الى ما بعده وكذا بعده مع الضرورة اما الاول فحرمته هو الاقوى الاشهر لصحيحة ابن عمار المتقدمة في

في بيان قتل هوام الجسد من القملة والبرغوث ونحوها

في بيان جواز نقل القملة من مكان الى مكان

[illegible]

مسئلة حرمة الطيب وصحيحة الحلبي لا يدهن حين يريد ان يحرم بدهن فيه مسك او عنبر من اجل ان رائحته يبقى في راسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل وقريبة منها مضمرة علي بن ابي حمزة خلافا للمفيد والعماني والديلمي والحلبي فجوزوه على كراهة جمعا بين الاخبار المانعة والناصة على الجواز بعد الغسل قبل الاحرام كصحاح محمد وابن ابي العلاء وهشام بن سالم وغيرها حيث ان الظاهر بقاء عليه الى ما بعد الاحرام وتساوي الابتداء والاستدامة والاولان ممنوعان وقد يستدل ايضا بالاخبار المرخصة له حال الضرورة وهو غير جيد لخروجه عن المسئلة لان المفروض غير حال الضرورة واما الثاني فحرمه الاكثر ايضا لما دل على المنع عن الطيب ولو استدامة كما مر في مسئلة الطيب كصحيحة الحلبي ورواية علي بن حمزة وغيرهما من الصحاح وغيرها الواردة في ذلك المضمار خلافا للمحكي عن ابن حمزة وجماعة فكرهوه للاصل ولاطلاق جملة من الصحاح بجواز الادهان قبل الاحرام وصحيحة محمد لا باس بان يدهن الرجل قبل ان يغتسل للاحرام او بعده وكان يكره الدهن الجاير الذي يبقى واجيب بان الاصل يدفع بما مر والمطلق يقيد به والكراهة يستعمل بمعنى الحرمة ايضا او اعم منها **اقول** اما الاخبار المذكورة فكلها واردة بالجملة الخبرية او ما يحتملها ولا دلالة لمثلها على الحرمة ممنوعة واما ما دل على حرمة استدامة الطيب فهو يعارض اخبار جواز الادهان قبل الاحرام بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل واما صحيحة فلا يتضمن الا الكراهة التي هي اعم من الحرمة فقول ابن حمزة لا يخلو من قوة والاجتناب احوط واما الثالث فجوازه مما لا خلاف فيه كما قيل وعن كره والمنتهى الاجماع عليه والصحاح به مع ذلك مستفيضة وليس في شيء منها اشتراط عدم بقاء عينه بعد الاحرام مع مخالفته للاصل وقيل باشتراطه ولا وجه له وصحيحة محمد المتقدمة لا يفيد ازيد من المرجوحية واما الرابع فهو ايضا موضع وفاق وفي كره وغيره الاجماع عليه **الثامن** ازالة الشعر قليله وكثيره عن الراس واللحية وسائر البدن بحلق او نتف او غيرهما بالاختيار اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له ولقوله سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم وصحيحة حريز لا باس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر ورواية عمر بن يزيد لا باس بحك الراس واللحية ما لم يلق الشعر وبحك الجسد ما لم يدمه دلنا بمفهوم الغاية الذي هو اقوى المفاهيم بثبوت الباس الذي هو الحرمة اذا اوجب الحلق او قطع الشعر او جميعا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى الامرة بالفداء او المانعة بالجملة الخبرية ويجوز الازالة للضرورة للاجماع والاصل وقوله سبحانه فمن كان منكم مريضا الاية وصحيحة حريز الواردة في سبب نزول الاية ولا يجوز للمحرم حلق راس المحرم اجماعا وفي حلق راس المحل قولان الاصل يجوزه وصحيحة معوية بن وهب يمنعه ولكن بالجملة الخبرية فالاجود الكراهة **التاسع** قص الاظفار كلها او بعضها اي قطعها باي نحو كان للاجماع المؤيد بالاخبار المستفيضة المانعة عنه بالجمل الخبرية او المثبتة للفداء ويجوز ازالتها مع الاضطرار بان ينكسر ويتضرر ببقائه بلا خلاف فيه كما عن المنتهى وكره لصريح صحيحة ابن عمار وفيها فان كانت تؤذيه فليقصها **العاشر** قطع الشجر والحشيش النابتين في الحرم فانه يحرم على المحرم والمحل اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنصوص المتكثرة المحرمة للقطع او المانعة عنه بالجمل الخبرية او بمفهوم الوصف واثبات الفداء منها الاولى صحيحة حريز كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبته انت او غرسته وصحيحة ابن عمار عن شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل فقال حرم فرعها لمكان اصلها قال قلت فان اصلها في الحل وفرعها في الحرم فقال حرم اصلها لمكان فرعها وموثقة زرارة حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه او يعضد شجره الا الاذخر او الاختلاء والعضد القطع والخلاء النبات اليابس كما قاله الجوهري او الرطب كما ذكره في القاموس وابن الاثير وحماد بن عثمان في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم قال ان بنى المنزل والشجرة فيه فليس له ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهو له فله ان يقلعها والاخرى عن الرجل يقطع الشجرة من مضربه او داره في الحرم قال ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبني الدار او يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها وان كانت طرأت عليها فله ان يقلعها ومن الثانية مرسلة عبد الكريم لا ينزع من شجر مكة الا النخيل وشجر الفواكه وبمضمونها مع زيادة موثقة سليمان بن خالد وصحيحة محمد المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم فقال نعم قلت فمن الحرم قال لا ورواية جميل بن صالح وابي علي بن الحسين عن ما اقلع الحشيش من حول الفساطيط بمنى فقال يا بني هذا لا تقلع ورواية اسحق بن يزيد الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها قال اقطع ما كان داخلا عليك ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك وصحيحة محمد بن حمران عن النبت الذي في ارض الحرم اينزع قال اما شيء ياكله الابل فليس باس ان تنزعه وصحيحة حريز عن البعير ياكل في الحرم ما شاء ورواية زرارة رخص رسول الله صلى الله عليه وآله في قطع عودي المحالة وهي البكرة التي يستقى بها من شجر الحرم والاذخر ومرسلة موسى اذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم ينزع فان اراد نزعها نزعها وكفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين وصحيحة حريز وفيها ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض فهي حرام بحرام الله الى يوم القيمة لا ينفر صيدها ولا يقطع شجرها ولا يختلى خلاها الى ان قال الا الاذخر وبعضها مرسلة به الى غير ذلك ولا يخفى ان حرمة هذا القطع لا يختص بالمحرم بل هي من خصائص الحرم فعده من تروك الاحرام غير جيد ولذا جعله في الروضة براسها وافقنا لما عرفت الاكثر ثم انهم استثنوا من ذلك امورا **الاول** ما نبت في ملك الانسان لموثقتي حماد ورواية اسحق وهي اخص من المدعى لاختصاصها بالدار والمنزل او المضرب وبالشجر ودعوى الاجماع ممنوعة ولذا استشكل فيها في خيره وتبعه بعض مشايخنا السادة فالاجود الاقتصار على مورد النصوص بل استشكل بعضهم في اصل الاستثناء لضعف الروايات وهو عندي غير جيد **الثاني** ما غرسه الانسان او انبته بنفسه سواء كان في ملكه او غيره وهو كذلك وفاقا للمحكي عن طوية والسرائر والنزهة والمنتهى وكره ونفى عنه الريب في ك لصحيحة حريز الاولى خلافا للمنقول عن القاضي وابن زهرة والكيدري فقيدوه بملكه ولا وجه له ولشعر بعض كلمات صاحب ك بجواز قطع ما انبته الادمي مطلقا سواء كان نفس القالع او غيره ولا دليل عليه **الثالث** شجر الفواكه والنخيل سواء انبته الله تعالى او الادمي وعلى استثنائه دعوى الاجماع عن ف والاتفاق عن المنتهى ونسبه في ك وخيره الى قطع الاصحاب ويدل على استثنائها المرسلة والموثقة المتقدمتين فلا محيص عنه **الرابع** الاذخر وصرح جماعة بعدم معرفة الخلاف في استثنائه وعن المنتهى وكره ما الاجماع عليه ويدل عليه

في بيان حرمة قص الاظفار للمحرم

في بيان ما يحرم قطعه في مكة

لطائفة من الاخبار المتقدمة **الخامس** عود المحالة بفتح الميم والمحالة البكرة العظيمة يستقى بها ويدل على استثنائها رواية زرارة **السادس** اليابس من الشجر والحشيش لستثناه فى المن وكره والتحرير واللمعتين وس للاصل ولان الخلا الممنوع من قطعه هو الرطب من النبات ولان اليابس لا حرمة له والكل ضعيف لان الاصل مدفوع بالاطلاقات والعمومات والخلا وارد فى بعض الروايات وتخصيصه بالذكر فيه لا ينفى الحكم عن غيره مع ان الخلا مفسر عند بعض اللغويين كما مر باليابس وعليه فيفيد ضد المط وضعف التعليل ظاهر فعدم الاستثناء اقوى **فروع أ** قيل التحريم يتناول القطع والانتفاع مط فلو انكسر غصن او سقط ورق لم يجز الانتفاع به سواء كان ذلك بفعل الادمى او غيره وفى المن وكره الاجماع على جواز الانتفاع فى الساقط بفعل غير الادمى واستقرب الجواز فى الساقط بفعل الادمى والحق الاختصاص بالقطع لانه المتبادر من التحريم المطلق فى هذا المقام ولو منع لكان مجملا فيجب الاقتصار فيه على المقطوع به وهو القطع المصرح به فى ساير الاخبار **ب** يجوز للمحرم ان يترك ابله ودابته فى الحرم لترعى فى الحشيش وان حرم قطعه للاصل وصحيحة حريز السالفة بل جوز فى المن نزعه للابل لصحيحة جميل ومحمد بن حمران وهو كذلك **ج** قال فى المن يجوز للمحرم ان ياخذ الكماة من الحرم لانه ليس بحشيش وفيه منع عدم صدق الحشيش سلمنا ولكن يصدق عليه النبات والشئ النابت المعنون فى بعض الاخبار نعم لو اخذها بعد انكسارها او قلعها الدابة لم يكن به باس **د** الحشيش والنبت والشجر الممنوع عن قطعها يعم الشوك وشبهه من الاشجار الموذية فيحرم قطعها كما هو ظ ف وصرح كره وعن الشافعى وطائفة من العامة عدم التحريم ومن الله التاييد **الحادى عشر** لبس السلاح وتحريمه هو المش بين الاصحاب وهو الاقوى لمفهوم رواية زرارة لا باس ان يحرم الرجل وعليه سلاحه اذا خاف العدو واثبات الباس مع عدم الخوف والباس العذاب ويؤيده المستفيضة من الصحاح وغيرها الواردة بالجملة الخبرية والمثبتة للكفارة خلافا للشرايع وفع وشا فكرهوه ويظهر من الاولين وجود قائل غيرهما به ايض للاصل وتضعيف المفهوم وجوابهما ظاهر **القسم الثانى** ما يختص بالرجل وهو امور خمسة **الاول** القميص والسراويل والقباء والثوب المزرر الذى يدخل يديك فى يديه وكلما ادخلت شيئا فى جوف شئ فقد ادرعته ودرعته تدريعا بل مطلق المخيط بلا اختلاف يعلم كما فى موضع من المن بل مط كما فى تيح وشرحه وعن الغن والتحرير والتنقيح بل باجماع العلماء كافة كما فى موضع اخر من المن وعن كره وظاهر س بل بالاجماع المحقق عند التحقيق وهو الحجة فى الجميع مضافا فى الاول الى صحيحى ابن عمار اذا لبست قميصا وانت محرم فشقه واخرجه من تحت قدميك وصحيحى خالد بن محمد الاصم وعبد الصمد بن بشير الواردتين فى الرجل الذى لبس قميصا محرما ففى الاولى انزعه من راسك وفى الثانية فاخرجه من راسك ويؤيده صحيحة اخرى لابن عمار وغير واحد فى رجل احرم وعليه قميص قال ينزعه ولا يشقه وان كان لبسه بعدما احرم شقه واخرجه مما يلى رجليه وما ورد فى وجوب الكفارة على من لبس القميص متعمدا كما ياتى وفى البواقى غير الاخير الى صحيحى ابن عمار وصحيح الحلبى ومحمد وزرارة وروايات ابى بصير والخياط وحمران ولكن الكل قاصرة عن افادة الحرمة لكون الجملة الخبرية او المحتملة لها او ما يحتمل ان يكون المفهوم فيه انتفاء الاباحة بالمعنى الاخص فالمناط فيها الاجماع الا ان يجعل الاجماع قرينة على ارادة الحرمة وهو كذلك فيكون تلك الاخبار ايض مثبتة للحرمة نعم ينحصر دليل الاخير فى الاجماع ولا دلالة فى شئ من الاخبار على تحريم المخيط مط كما اعترف به جماعة منهم الشهيد فى س وعلى هذا فاللازم فيه الاقتصار على موضع علم فيه الاجماع فالمنع عن مسمى الخياطة وان قل كما اشتهر بين المتاخرين غير جيد وان كان احوط واستفادة ذلك عن المنع عن لبس المزرر باطلاقه فى بعض تلك الاخبار حيث انه خياطة الازرار قليلة البتة مردود باحتمال ان يكون المنع لنفس الازرار لا الخياطة مع ان المنع عن المزرر ايض وان كان مط فى بعض الاخبار الا انه صرح فى صحيحى الحلبى ويعقوب بن شعيب بان المنع انما هو فى عقد الازرار دون وجودها ويستفاد عدم المنع فى مطلق الخياطة لانه مقتضى الاصل وعموم صحيحة زرارة عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه واما اطلاقات كلمات الاصحاب بالمنع عن لبس المخيط فلا شك فى انصرافها الى المعتاد المتبادر **فروع أ** الاقرب فى المنع من السراويل والقباء والمزرر والمدرع بين المخيط وغيره كالمصنوع من اللبد والمنسوج والملصوق بعضه على بعض لاطلاق الاخبار وكلمات الاخيار واما الاستدلال على المنع فيه بمشابهته للمخيط فى المعنى من الترفه والتنعم كما عن كره فضعيف غايته **ب** ذكر الفاضل وغيره انه يحرم عقد الرداء ويدل عليه موثقة الاعرج عن المحرم يعقد ازاره على عنقه قال لا وفى رواية سندا عن اثبات الحرمة وفيه انه لا يختص تحريم الزر بهذه الرواية بل يدل عليه كثير من الروايات المتقدمة المثبتة للحرمة عند نعم لو اراد العقد بدون الزر فهو كك لا لضعف سند الرواية بل لضعف دلالتها **ج** يجوز له لبس السراويل اذا لم يجد ازارا بغير خلاف يعلم كما صرح به جماعة كما عن كره لصحيحة ابن عمار ولا يحتاج الى الفتق للاصل وخلو النصوص وحكى عن قوم من اصحابنا انه يفتق ولا وجه له وليس فيه فدية ط ما صرح به فى السرائر والمن وكره مدعيا فى الاخيرين عليه الاجماع وقيل ان ثبت الاجماع والا فيه ادلة وجوب الكفارة الاتية وكذا يجوز لبس القباء اذا لم يجد ما يرتدى به فى بدل القباء ويجعله منكوسا ومقلوبا كما صرح بالحكمين فى الروايات والمراد بالنكس والقلب جعل اسفله اعلاه ولا ينافيه تعقيبه بالمنع عن ادخال اليد حيث انه لا يلزم النكس بذلك المعنى حيث قال ويجعل اعلاه اسفل نعم فى صحيحة محمد ومرسلة فى يقلب ظهره لباطنه ومقتضى القاعدة الجمع بين الامرين الا ان اثبات وجوب الثانى من الاخبار مشكل والجمع احوط بل لعله الاظهر ولعل الاول هو المراد بالنكس الوارد فى بعض الاخبار والثانى هو المراد بالقلب الوارد فى بعض اخر وهل جواز لبس القباء انما هو حال الاضطرار او يجوز مع عدم وجود الرداء مط ظاهر الاصحاب كما فى خيره الثانى وهو كذلك لصحيح محمد ورواية عمر بن يزيد ولا ينافيه التقييد بالاضطرار فى ساير الاخبار لان غاية التجويز فى حال الاضطرار دون المنع فى غيره **د** يختص المنع عما ذكر بالرجال واما النساء فيجوز لهن لبس جميع ما ذكر وفاقا للاكثر بل غير الشاذ النادر بل للمجمع عليه كما عن السرائر والمن وكره ولف والتنقيح للاصل واختصاص

الادلة المانعة فتوى ورواية بالرجل ومع ذلك الاخبار بالجواز لهن مستفيضة كصحيحة العيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين ورواية النضر عن المرأة المحرمة اى شئ تلبس من الثياب قال يلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين الحديث ورواية ابى عيينة ما يحل للمرأة ان يلبس من الثياب وهى محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير الحديث والقفاز كرمان شئ يعمل لليدين يحشى بالقطن يلبسها المرأة للبرد اوضرب من الحلى لليدين والرجلين والروايات المجوزة للبس السراويل والقميص بخصوصها لهن خلافا للمحكى عن النهاية فمنع عما عدا السراويل والغلالة بالكسر وهى شعار يلبس تحت الثياب وهو مع شذوذه ورجوعه عنه فى ط بل عدم ظهور عبارة النهاية على بعض النسخ كما قيل فى المنع وتصريحه فيه بان الترك افضل غير ظاهر الحجة عدا ما قيل من عموم الاخبار المحرمة لهن وهو ممنوع لاختصاص الخطاب فيها بالمذكر والتغليب مجاز والقرينة مفقودة بل هى كما عرفت على الجواز موجودة نعم يحرم عليهن القفازين كما هو المش بل عليه الاجماع عن الغن والمن وكره لرواية ابى عيينة المتقدمة المعتضدة بالروايتين السابقتين عليها وتجويز بعض المتاخرين اباحتها للعمومات ضعيف لوجوب تقديم الخاص الا ان اجمالها للاختلاف فى تفسيرها كما مر فقد تفسيره فى السرائر ومجمع البحرين والصحاح والمن وكره بالاول وفى القاموس وجماعة من اهل اللغة بالثانى ينفى الفايدة فى المنع لاباحة كل من المعنيين بالاصل الا ان يتم فى حرمة الجمع بينهما **هـ** لا تحريم فى عقد شئ كالمنطقة والعمامة على البطن والهميان وغيرها للاصل وعدم المانع وخصوص صحيحة يعقوب فى المنطقة والهميان وصحيحة ابى بصير الاولى وموثقة يونس فى الاخير وصحيحة عمران الحلبى فى العمامة ورواية يعقوب فى الخرقة المربوطة او المعصوبة على الفرجة نعم يحرم عقد الازار للمحرم فى لبس ثوبى الاحرام واما منع عقد الرداء على العنق فى موثقة الاعرج المتقدمة ومنع رفع العمامة المشدودة الى الصدر فى صحيحة عمران المذكورة ومنع شدها على البطن ايض فى صحيحة ابى بصير فلا يفيد الحرمة لورود الكل بالجملة الخبرية وان لم يجز عقد الرداء من جهة عدم صدق التردى وهو امر اخر **الثانى** لبس ما يستر ظهر القدم بالخف خاصة كما هو ظاهر النهاية والسرحيث اقتصرا على ذكره او هو مع الجورب كما هو ظاهر المقنع ويب وحيث ضمه معه وكذا تيح وصرح فى شرحه بالاختصاص بهما وهو ظاهر خيره بل يك ايض او هو مع الشمشك كما هو ظاهر ط وف والجامع او بكل ما يستره باللبس كالفاضلين وعامة المتاخرين كما صرح به جماعة بل فى يك انه مقطوع به فى كلام الاصحاب بل عن الغن نفى الخلاف عنه والاخبار الواردة فى المسئلة صحيحا ابن عمار وفيهما ولا يلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا ان يكون لك نعلان ورواية ابى بصير وفيها له ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك وليشقه عن ظهر القدم وحمران فى المحرم يلبس الخفين اذا لم يكن له نعل وصحيحة محمد فى المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل ولكن يشق ظهر القدم وصحيحة الحلبى واى محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك والجوربين يلبسهما اذا اضطر الى لبسهما وصحيحة رفاعة عن المحرم يلبس الخفين والجوربين قال اذا اضطر اليهما ولا يخفى ان تلك الاخبار مخصوصة بالخف والجورب وعن ذكر غيرهما او ما يعم الغير خالية فالتعدى اليه مما لا وجه له اصلا والتمسك بالشهرة المتاخرة ونفى الخلاف فى الغن ضعيف غايته لعدم الحجية وبجواز خروج الخف والجورب مجرى الغالب اضعف لعدم جواز التمسك بالاحتمال والجواز فاباحة ستره بلبس غيرهما هو الاقوى بل يلبس الجورب ايض لقصور الخبرين المتضمنين له عن افادة الحرمة لكون المفهوم فيهما بطريق الاخبار الذى هو اعم من افادة التحريم واما الخف وان كان كذلك ايض الا انه يمكن استفادة تحريم لبسه من عطفه فى الصحيحين الاولين على السراويل الذى النهى فيه للحرمة وعن الامر فى رواية ابى بصير بالشق الذى هو للوجوب البتة ولولا حرمة التستر به لم يكن له وجه وعن مفهوم قوله فى رواية ابى بصير وصحيحة الحلبى له ان يلبس الخفين اذا اضطر حيث ان المتبادر من هذا التركيب الحلية ونفيها منطوقا ومفهوما مضافا الى مظنة الاجماع فيه فالتحريم فيه خاصة اقوى وان كان الاجتناب عن الجورب بل عن مطلق لبس ما يستر الظهر احوط واولى وكيف كان فالمحرم ستر تمام الظهر فلا يحرم ستر البعض للاصل وعدم استفادته من النص لان الخف والجورب الممنوعين منهما ساتران للكل عادة والشهرة ونفى الخلاف مخصوصا به بل صرح جمع بعدم المنع فى البعض بل يشعر بعض كلماتهم بالاجماع عليه وكذا يختص التحريم باللبس فلا منع فى الستر بغيره كالجلوس عليه والقاء طرف الازار والجعل تحت الثوب عند النوم والغمس فى الماء والستر باليد وغير ذلك لعين ما ذكر بل جوز فى خيره التخصيص بما له ساق لما ذكر ولا باس به ومنه ومما ذكرنا فى لبس المخيط يظهر وجه تخصيص تحريم ذلك ايض بالرجل كما هو مختار جماعة منهم العمانى والشهيد الثانى مؤيدا بالعمومات المتقدمة فى لبس المخيط والاخبار المصرحة بان احرامها فى وجهها وكذا يختص بحال الاختيار فلو اضطر الى اللبس جاز بلا خلاف فيه يعلم كما عن المن بل بالاجماع كما عن السر ولف لتصريح الاخبار المتقدمة به وهل يجب ح شق ظهر القدم كما عن الشيخ واتباعه واختاره المحقق الشيخ على لرواية ابى بصير وصحيحة محمد المتقدمتين او لا يجب كما عن الحلى والمحقق والشهيد لضعف الروايتين وقوة احتمال ورودهما مورد التقية لموافقتها المذهب اكثر العامة ومنهم ابو حنيفة كما قيل ولخلو بعض المطلقات عنه مع وروده فى مقام البيان او يستحب كما فى خيره جمعا بين الاخبار او يحرم كما قيل لان فيه اتلافا للمال المحترم الحق هو الاول لما مر وضعف الرواية عندنا غير ضاير والحمل على التقية انما هو مع اختلاف الاخبار ولا اختلاف هنا مع انه يمكن القلب فى ذلك لموافقة عدم الشق لبعض الروايات العامية الدالة على المنع واطلاق بعض الاخبار غير مضر لوجوب حمل المطلق على المقيد ووروده فى مقام البيان مم ان اريد بيان جميع احكامه اى مقام الحاجة وان اريد فى الجملة فغير ناهض والجمع يحمل المطلق على المقيد مقدم على الحمل على الاستحباب وكون ذلك اتلافا مم ولو سلم فبعد امر الشارع به واجب كشق القميص **الثالث** تغطية الراس فانها محرمة على الرجل المحرم اجماعا محققا ومحكيا فى المن وكره ولك وتيح وشرحه وهو الحجة فيه مضافا الى صحيحة ابن سنان سمعت ابا عبد الله ع انه يقول لابى وشكى اليه حر الشمس وهو محرم

وهو بأذى به فقال ترى ان استر بطرف ثوبي قال لا باس بذلك ما لم يصبك راسك دل بمفهوم الغاية على ثبوت الباس الذي هو العذاب مع
لفظ الراس وصحيحة عبد الله بن ميمون المحرمة لا يتنقب لان احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في راسه المعتضدتين بمستفيضة اخرى المانعة للرجل
عن تغطية الراس او الامرة بعد بتجديد التلبية بالجملة الخبرية كصحيحة زراره وفيها ولا يخمر راسه والمرأة المحرمة عند النوم لا باس ان تغطي وجهها كله عند
النوم وقريبة منها صحيحة السراد وصحيحة حريز وصحيحة الحلبي واما رواية زراره في المحرم له ان يغطي راسه ووجهه اذا اراد ان ينام فشاذة مطروحة وبمخالفتها
للعمل عن حد الحجية خارجة او على حال الضرورة محمولة ولا ينافيها قوله اذا اراد ان ينام كما توهم فروع أ ذكر جمع من الاصحاب كما في ك ان المراد بالراس
هنا منابت الشعر خاصة حقيقة او حكما وظاهرهم خروج الاذنين منه وبه صرح الشهيد الثاني واستوجه الفاضل في التحرير الدخول وتردد في كره و
المن دليل الاول الاصل ودليل الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن المحرم يجد البرد في اذنيه يغطيهما قال لا وهو عن افادة التحريم قاصرة والاولى الاحوط
رواية سماعة عن المحرم يصيب اذنه الريح فيخاف ان يمرض هل يصلح ان يسد اذنه بالقطن قال نعم لا باس بذلك اذا خاف ذلك والا فلا دلت بالمفهوم و
المنطوق على ثبوت الباس وعدم الصلاحية الذي هو ايضا مثبت للحرمة كما بينا وجهه في موضعه مع عدم الخوف وبها يدفع الاصل فالحق هو الثاني ب
يجوز للرجل تغطية الوجه وفاقا للاكثر بل لغير من شذ وندبل في كره انه قول علمائنا اجمع وعن ف والمن الاجماع عليه ايضا للاصل والمستفيضة من
الصحاح وغيرها الخالية عما يصلح للمعارضة خلافا للمحكي عن العماني فحرمه لصحيحة الحلبي المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكينا وهي عن افادة الحرمة قاصرة
لمنع الملازمة بينها وبين الكفارة ولذا جوزه الشيخ في ب واوجب الكفارة ج صرح في المن بتحريم تغطية بعض الراس كما يحرم تغطية جميعه وهو كذلك
لصحيحة ابن سنان المتقدمة فان اطلاق اثبات الباس في اصابة الثوب الراس يقتضي ذلك نعم يستثنى من ذلك وضع عصام القربة على الراس لحملها وان
تحقق به ستر البعض لصحيحة محمد ولا يتقيد ذلك بالضرورة لاطلاق النص والعصابة للصداع لصحيحة معوية بن وهب وقد عمل بهما الاصحاب د يجوز ستر الراس
ببعض جسده كاليد والذراع كما صرح به في المن وغيره للاصل الخالي عن المعارض لانتفاء الاجماع والاخبار المستفيضة المجوزة لحك الراس باليد وعدم
صدق ما في الثوب والتخمير والقنع الواردة في الاخبار وعدم معلومية ارادة نحو ذلك من كون احرام الرجل في راسه ولوجوب مسح الراس في الوضوء ولصحيحة
معوية بن وهب وابن عمار ورواية المعلى بن الخنيس وجعفر بن المثنى الاتية في مسئلة التظليل واما موثقة الاعرج عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده
فقال لا الا من علة فهي واردة في التظليل دون التغطية ومع ذلك عن افادة الحرمة قاصرة وهل يجوز الستر بغير المعتاد للستر كالطين والحناء والاناء
والزنبيل والقرطاس والطبق والمتاع او يعم المنع التغطية باي شيء كان ظاهر الاول وان جعل الاحوط تركه واستشكل فيه بعضهم وصرح في ط بان من
خضب راسه او طينه لزمه الفداء فهو رجح الثاني وعن بعضهم نفي الخلاف فيه الا من العامة وجه الاول بعض ما ذكر للستر ببعض الجسد مضافا الى انصراف
الاوامر والنواهي الى الامور المعتادة ودليل الثاني صدق الستر المحرمة وجهها بالمروحة مع ما ورد بان احرامها في وجهها واحرامه في راسه ويؤيد بالمنع
عن الارتماس والكل يقبل الخدش لعدم دليل تام على حرمة مطلق الستر والتغطية وبطلان القياس على المحرمة والارتماس الا ان الاحوط الترك البتة ه صرح
جماعة بعدم الباس في التوسد بنحو وسادة وبعمامة مكورة وهو كذلك اذ يصدق على المتوسد انه مكشوف الراس ولبعض ما ذكر و لو غطى راسه ناسيا القى
الغطاء وجوبا عند الذكر لان استدامة التغطية محرمة كابتدائها ويستحب له التلبية بعده لصحيحتي حريز والحلبي الامرتين بالتلبية بالجملة الخبرية القاصرة
عن اثبات الوجوب مضافا الى ما قيل من عدم القول بالوجوب الا انه حكي عن ظاهر الشيخ وابني حمزة وسعيد واختاره بعض مشايخنا وهو ضعيف
ز حرمة التغطية مخصوصة بالرجل واما المرأة فلا يحرم عليها بالاجماع والاصل والاخبار د الارتماس بادخال الراس في الماء فانه محرم على الرجل
المحرم بلا خلاف بل بالاجماعين وهو الحجة لنا في الاستدلال واما الاخبار المانعة عنه كصحاح ابن سنان وحريز ويعقوب بن شعيب ومرسلة حريز
فكلها قاصرة عن افادة الحرمة لمكان الجملة الخبرية الا ان يجعل الاجماع على الحمل عليها قرينة وعلى هذا فلا منع من افاضة الماء وصبه على الراس لانتفاء
الاجماع فيه بل على جوازه الاجماع في كره والمن وغيرهما ومع ذلك فالاخبار بجوازه مستفيضة جدا ومما ذكر ظهر ايضا وجه الاختصاص بالرجل مضافا
الى اختصاص الاخبار ايضا الخامس التظليل للرجل راكبا بالاجماع المحقق والمحكي عن الانتصار وف والمن وكره وبالمستفيضة من الاخبار الصحيحة و
غيرها وهي كثيرة جدا تقرب من ثلثين ولكن منها ما يتضمن الامر بالاضحاء ونحوه مما يدل على التحريم ومنها ما يطلب فيه التظليل بالجمل الخبرية
مع الامر بالفداء لو ظلل او بدونه ومنها ما يدل على ثبوت الفداء فيه والقسمان الاخيران وان لم يكونا بنفسهما ناصين في التحريم الا انه يتم بالاول بها
عليه بضميمة الاجماع والقسم الاول فمن الاول موثقة عثمان بن عيسى ان علي بن شهاب يشكو راسه والبرد شديد وهو يريد ان يحرم فقال ان
كان كما زعم فليظلل واما انت فاضح لمن احرمت له وصحيحة ابن المغيرة عن الظلال للمحرم فقال اضح لمن احرمت له الحديث وصحيحة حفص وهشام بن الحكم و
فيها اضح لمن احرمت له وصحيحة هشام بن سالم عن المحرم يركب في الكنيسة فقال لا وهو للنساء جائز فان التفصيل بين النساء والرجال في الجواز قاطع
للشركة فيه والخبر ايجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال لا يجوز ذلك مع الاختيار ومن الثاني صحيحة ابن المغيرة اظلل وانا محرم قال لا قلت فاظلل واكفر قال
لا قلت فان مرضت قال ظلل وكفر وصحيحة محمد عن المحرم يركب القبة فقال لا قلت فالمرأة المحرمة قال نعم وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق هل يستتر المحرم عن
الشمس قال لا الا ان يكون شيخا كبيرا او ذا علة ورواية محمد بن منصور عن الظلال للمحرم قال لا يظلل الا من علة وصحيحة الاشعري عن المحرم ايظلل على نفسه
فقال امن علة فقلت يؤذيه الشمس وهو محرم فقال هي علة يظلل ويفدي وموثقة ابن عمار عن المحرم يظلل عليه وهو محرم فقال لا الا مريض او من به

يحرم التظليل للرجل راكبا

علة

علة والذي لا يطيق الشمس ورواية المعلى لا يستتر المحرم من الشمس بثوب ولا باس ان يستر بعضه ببعض ورواية البجلي في المحرم وفيها هو اعلم بنفسه اذا علم
انه لا يستطيع ان يصيبه الشمس فليستظل منها ورواية جعفر بن المثنى وفيها ما تقول في المحرم ايستظل على المحمل فقال لا فقال يستظل في الخباء فقال له
نعم الى ان قال كان رسول الله صلى الله عليه واله يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده واذا
نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار وبمضمونها رواية اخرى لمحمد بن الفضيل ورواية ابي بصير عن المرأة تضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم
قال الرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم اذا كانت به شقيقة ويتصدق لكل يوم بمد ومن الثالث صحيحة ابن بزيع هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل
المحمل فكتب نعم قال وساله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس وانا اسمع فامره ان يفدي شاة يذبحها بمنى وقريبة من ذيلها الاخرى والثالثة
وصحيحة ابرهيم بن ابي محمود المحرم يظلل على محمله ويفتدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به قال نعم قلت كم الفداء قال شاة ورواية علي بن محمد المحرم هل
يظلل على نفسه اذا اذته الشمس او المطر او كان مريضا ام لا فان ظلل هل عليه الفداء ام لا فكتب يظلل على نفسه ويهريق دما الى غير ذلك من الاخبار و
لا يعارض تلك الاخبار صحيحة الحلبي عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني ذلك الا ان يكون مريضا وصحيحة علي سالت اخي اظلل وانا محرم فقال نعم و
عليك الكفارة فقال رايت عليا اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل وصحيحة جميل لا باس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال لان عدم الاعجاب في
الاولى يشمل التحريم ايضا والثانيتان اعمان مطلقا من كثير مما مر لشمولهما الحال الضرورة مع ان الثانية قضية في واقعة والرخصة في الثالثة يستعمل فيما
كان محظورا واذن فيه للضرورة خلافا للمحكي عن الاسكافي فاستحب الاضحاء وللذخيرة فاستشكل في المسئلة للروايات الثلث الاخيرة وقد مر جوابها
مع انه على فرض الدلالة لا حجية فيها لشذوذها وخروجها عن الحجية لمخالفتها الشهرة العظيمة بل الاجماع لعدم قدح مثل ذلك المخالف فيه فروع
أ اعلم ان حرمة التظليل مخصوصة بحالة السير فلا يحرم حين النزول الاستظلال بالسقف والخيمة والشجرة ونحوها والجلوس تحتها لضرورة او غير ضرورة
بالاجماعين والاصل والنصوص كروايتي جعفر ومحمد بن الفضيل المتقدمتين ورواية الحسين بن مسلم ما فرق بين الفسطاط وظل المحمل فقال لا ينبغي
ان يستظل في المحمل والفرق ان المرأة يطمث في شهر رمضان فيقضي الصيام ولا يقضي الصلوة قال صدقت جعلت فداك وبهذه الاخبار المنجبرة يقيد
المطلقات المقيدة وكذا مخصوصة بحال الركوب فيجوز له المشي في الظلال وتحتها كظل المحمل والجمل والدابة والثوب ونحوه بنصبه فوق راسه وفاقا لجماعة
منهم الشيخ والشهيدان وغيرهم لصحيحة ابن بزيع المتقدمة وفي خبر اخر ايجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله قال لا يجوز ذلك مع الاختيار فقيل ايجوز ان يمشي
تحت الظلال مختارا فقال ع نعم ويؤكده تضمن كثير من الاخبار المانعة بقوله لا يستظل في المحمل او على المحمل او في الكنيسة او القبة ونسب الى المن اختصاص
جواز الاستظلال حال المشي بما اذا لم يكن من فوق راسه واستدل له ببعض المطلقات وايد ايضا بان المتعارف من المشي في ظل المحمل ان يكون المحمل على احد جانبيه
والعموم بالنسبة الى غير الافراد المتعارفة غير واضح وفيه ان هذا انما يتم اذا كان اللفظ عاما او مطلقا واما صحيحة ابن بزيع فتضمنة لقوله تحت المحمل وليس
المشي في احد الجانبين من افراده فيقيد المطلقات بها مع انه لي في هذه النسبة الى المن نظر لانه قال يجوز للمحرم ان يمشي تحت الظلال وان يستظل
بثوب ينصبه اذا كان سايرا او نازلا لكن لا يجعله فوق راسه سايرا خاصة لضرورة وغير ضرورة عند جميع اهل العلم انتهى فان تصريحه بجواز المشي
تحت الظلال اولا وجعله السائر قسيم النازل ينبئ عن ان مراده بالسائر الراكب وغرضه ان تحريم التظليل للراكب اذا كان فوق راسه لا في احد جانبيه و
يؤكده نسبة ذلك الى جميع اهل العلم وهل يختص تحريم التظليل راكبا بما اذا كان من فوق راسه او يحرم التظليل عليه مطلقا فعن المن وف الاول و
نافيا في الاخير الخلاف فيه وعن س التردد فيه واستدل للاول بالاصل واختصاص اكثر الاخبار بالجلوس في القبة والكنيسة وبصحيحة ابن سنان المتقدمة
في صدر مسئلة التغطية والاول يدفع بالمطلقات والثاني لا يعارضها والثالث مخصوص بحالة الاذية وهي من الضرورة ولا نزاع في الجواز معها فالحق
حرمة التظليل حال الركوب مطلقا ولو لم يكن راكب المحمل ونحوه بل الظ انه يجب البروز للشمس اذا تحولت الى جهة اخرى ليتحقق الاضحاء المامور به و
الستر عن الشمس المنهي عنه وكما يجب ترك التستر عن الشمس كذلك يجب ترك التظليل عن السماء ايضا فلا يجوز الجلوس في نحو المحمل المسقف في الليل ولا في يوم الغيم
وكذا في يوم الصحو في اول النهار واخره اذا جلس مواجها للشمس لان المراد من التظليل اعم منهما كما يفصح عنه طائفة من الاخبار المتقدمة المتضمنة للاستظلال
من المطر ولان الاضحاء المامور به بل التظليل ايضا محتمل لارادة الابراز للسماء وللابراز للشمس وقاعدة استصحاب الشغل اليقيني يقتضي وجوب الاجتناب
عن الامرين ب يجوز التستر ببعض جسده لروايتي المعلى وجعفر المتقدمتين وصحيحتي ابن عمار والحلبي الاولى لا باس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه
من حر الشمس والثانية لا باس ان يستر بعض جسده ببعض ونحوها الثانية واما موثقة سعيد الاعرج فقد مر جوابها في مسئلة التغطية ج الحكم المذكور
مخصوص بالرجل فيجوز الاستظلال بقسميه للمرأة والصبيان بلا خلاف وعليه الاجماع في كلام جماعة ويدل عليه الاصل واختصاص النصوص المانعة
بالرجال وصحاح هشام ومحمد وجميل ورواية ابي بصير المتقدمة جميعا وصحيحة حريز لا باس بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون د لا شك في اختصاص
الحكم المذكور بحال الاختيار فيجوز له التظليل راكبا مع العذر والضرورة اجماعا على ما صرح جماعة منهم المحقق الثاني والفاضل الهندي والمفاتيح
وشرحه وانما اختلفوا في قدر العذر فمنهم من اكتفى فيه بمطلق المشقة ولو بالمشقة الحاصلة من حر الشمس ونزول المطر واختاره في خيرة لنفي مطلق
العسر وللصحاح الخمس المتقدمة للاشعري وابن بزيع وابرهيم بن ابي محمود ورواية علي بن محمد ومنهم من اشترط التضرر به لعلة او كبر او ضعف او
شدة حر او برد وهو المحكي عن الشيخين والحلي وبه افتى طائفة من المتاخرين منهم ضه وبعض مشايخنا لرواية البجلي وموثقة السابقتين المعتضدتين

للتجويز بعدم الاطاقة والاستطاعة والخبر المتقدم النافي للجواز مع الاختيار وموثقة عثمان بن عيسى السالفة المقيدة بقوله ان كان كما زعم وهذه
مقيدة بالنسبة الى مطلق الاذية فيجب التقييد بها اقول هذا كان حسنا لو افادت الجمل الخبرية في الرواية والموثقة للتحريم بدون الاطاقة و
الاستطاعة او منع صدق الاذية الواردة في الصحاح بدون حصول النصر وكلاهما ممنوعان ولذا اطلق الاذية في رواية جعفر على ما يدفع بالستر
باليد ولو سلم جميع ذلك فيعارض ما ذكروه مع ادلة نفي العسر والحرج بالعموم من وجه فيجب تقديمه لاستفادتها من الكتاب العزيز فالاقوى هو
الاول ولكن يجب تقييده بما اذا كانت مشقة شديدة زائدة عما يقتضيه مطلق مقابلة الشمس او البرد او المطر ليصدق الاذية والعسر ويحصل
العموم من وجه هل يجوز التظليل اختيارا مع الفداء ام لا الاقوى الثاني وفاقا للتهذيبين وكره والمن للاطلاقات المؤيدة بصحيحة ابن المغيرة
السابقة خلافا للمحكي عن المقنع لصحيحة علي المتقدمة وقد عرفت انها قضية في واقعة ولو زامل الصحيح عليلا او امرأة اختص بالظلال دونه
من غير خلاف يعرف كما صرح جماعة للعموم وخصوص رواية بكر ولا يعارضها مرسلة العباس بن معروف لضعف دلالتها

القسم الثالث

ما يختص بالمرأة وهو امر واحد وهو تغطية الوجه فانها محرمة عليها بلا خلاف يعرف كما في خيره بل بالاجماع كما في المن وك وفي كره وشرح الاجماع
على حرمة النقاب عليها ويدل عليها من الاخبار صحيحة الحلبي مر ابو جعفر ع بامرأة مستنقبة وهي محرمة فقال احرمي واسفري وارخي ثوبك
من فوق راسك فانك ان تنقبت لم يتغير لونك فقال رجل الى اين ترخيه فقال تغطي عينها قال قلت يبلغ فمها قال نعم وصحيحة عبد الله بن ميمون
المتقدمة في مسئلة تغطية الراس ورواية احمد بن محمد مر ابو جعفر ع بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها ورواية
ابي عيينة ما يحل للمرأة ان يلبس من الثياب وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير وصحيحة عيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت
من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب وقال يسدل الثوب على وجهها قلت حد ذلك الى اين قال الى طرف الانف قدر ما تبصر ورواية
يحيى ابن ابي العلاء كره للمحرمة البرقع والقفازين واما صحيحتا زرارة والسراد المتقدمتين في مسئلة تغطية الراس فظاهر بعض المتاخرين حملهما على
الاسدال المجوز لها كما ياتي ويمكن التخصيص بحالة النوم ان كان به قول واكثر هذه الروايات وان كانت متضمنة للنقاب والبرقع الا ان العلتين
المصرحتين بها في الصحيحتين الاوليين يقتضي التعميم وكذا الامر بالاسفار في الاولى واماطة المروحة في الثالثة وقوله في رواية سماعة الواردة
في المحرمة لا تستر بيدها من الشمس ولذا ذكر جماعة من الاصحاب انه لا فرق في التحريم بين التغطية بثوب وغيره واحتمل بعضهم التخصيص بالنقاب و
استشكل الحكم في التغطية بغير الثوب بهما وان لم ينافيا مع العلتين ولكن لا ينافي العلة الاولى لما ياتي من تجويز اسدال الثوب نعم يستثنى منها اسدال
الثوب سائلا من راسها الى وجهها بلا خلاف فيه يعلم كما في المن وبالاجماع كما في كره ويدل عليه من الاخبار صحيحتا الحلبي والعيص المتقدمتين وصحيحة
ابن عمار يسدل المرأة الثوب على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة وصحيحة حريز المحرمة يسدل الثوب على وجهها الى الذقن ويروى عن عائشة
كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ص وضرب المحرمة يسدل ثوبها الى نحرها فاذا حاذونا سدلت احدنا جلبابها من راسها على وجهها فاذا
جاوزونا كشفنا وهذه الروايات وان كانت مختلفة في التحديد الا ان مقتضى الجمع جواز السدل الى النحر لعدم معارضة هذه الاخبار مع بعض وكذا
لا يختص بحال الركوب كما اشترط في صحيحة ابن عمار اذ لا يثبت من مفهومها الحرمة في غير تلك الحالة وظاهر تلك الاخبار عدم اعتبار مجافاة الثوب عن الوجه
كما قطع به في المن وصرح به جمع من المتاخرين للاطلاقات وعدم انفكاك السدل مع اصابة البشرة واشترط في عد عدم الاصابة واوجب في مط والجامع
المجافاة بخشبة ونحوها لئلا يصيب البشرة وعن الشيخ ايجاب الدم لو اصاب البشرة ولم تزل بسرعة ولا ارى مستند الشيء من ذلك الا ان المسئلة
بعد عندي من المشكلات لان مقتضى العلتين المذكورتين حرمة التغطية مط ومقتضى تجويز السدل مط رفع اليد عن العلتين وجواز التغطية
بالسدل فيبقى حرمة النقاب والبرقع خاصة او فعل السدل والاولى هو الاخير وحمل العلة الاولى على الاولوية والثانية على الاحرام بترك غير السدل
مما يغطي والاحوط مراعاة المجافاة ايض والله العالم

المقام الثاني

في مكروهات الاحرام وهي امور منها الاكتحال وتفصيل الكلام فيه ان
الاكتحال اما يكون للضرورة او لغيرها والثاني اما يكون بغير السواد او ما فيه طيب او للزينة او يكون بما فيه احد هذه الامور فالاول مباح مط بلا
كلام فيه كما في خيره للاصل والاخبار كحسنة الكاهلي اكتحل اذا احرمت قال لا ولم يكتحل قال انى ضرير البصر فاذا اكتحلت نفعني واذا لم اكتحل ضرني قال
فاكتحل وصحيحة ابن عمار لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الاسود الا من علة وصحيحة ابن عمار المحرم لا يكتحل الا من وجع وما صح بان من اشتكى عينيه
يكتحل بما ليس فيه مسك ولا طيب كمرسلة ابان او بما ليس فيه مسك ولا كافور كمرسلة بن او بما ليس فيه زعفران كصحيح ابن سنان وكذا الثاني بلا خلاف فيه
ايض للاصل الخالي عن المعارض مضافا الى الاخبار كصحيحة الحلبي عن الكحل للمحرم قال اما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض وابن عمار لا باس بان تكتحل وانت محرم
بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فاما الزينة فلا ومرسلة بن وفي اخرها وتكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله الا الكحل الاسود لزينة وصحيحة زرارة يكتحل المرأة بالكحل كله
الا الكحل الاسود للزينة وصحيحة محمد يكتحل المحرم عينيه ان شاء بصبر ليس فيه زعفران ولا ورس ورواية الغنوي لا يكحل المحرمة عينها بكحل فيه زعفران وليكحل
بكحل فارسي والثلثة الباقية مكروهة على الاقوى من حيث الاكتحال وان حرم ثانيها من جهة الطيب ولا يحرم شيء منها وفاقا في جواز الاول للصدوق في
المقنع والشيخ في فه وابن زهرة في الغن والمحقق في فع بل في يع حيث نسب الحرمة الى قول وخيره وفي كره الاجماع عليه اما الجواز فللاصل الخالي عن المعارض و
اما الكراهة فلما مر من المطلقات والمقيد بالاسود القاصرة عن افادة الحرمة لمكان الجملة الخبرية كساير ما لم يذكر ايض كصحيحتي حريز احديهما لا تنظر في

المرآة وانت محرم لانه من الزينة ولا يكتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زينة وثانيتهما كذيل الاولى وفي جواز الثانيين لجمع من الاصحاب يذكرونها
في هذا المقام وصرح القاضي في الاول منهما وخلافا للمش فيهما وفي كره الاجماع على تحريم الثالث فحرمه لما مر من الاخبار بجوابه نعم يحرم الثاني لاجل
الطيب ان كان فيه طيب ان كان فيه طيب محرم لا دلالة ومنها النظر في المرآة فانه يكره على الاقوى وفاقا للخلاف والغن والمهذب والوسيلة والقاضي
وفع للاصل والصحاح الاربع لحريز وابن عمار وحماد المتضمنة للجملة المحتملة الخبرية خلافا للمش فحرموه للاخبار المذكورة بجوابها ومنها لبس الخاتم للزينة
وفاقا للنافع حاكيا له عن غيره ايض حيث قال فيه قولان ودليل الجواز الاصل وصحيحة محمد بن اسمعيل رايت العبد الصالح وهو محرم وعليه خاتم وهو
يطوف طواف الفريضة ورواية نجيح لا باس بلبس الخاتم للمحرم ودليل المرجوحية رواية مسمع الواردة بالجملة الخبرية والتعليل المتقدم في مسئلة الاكتحال
وكلها عن افادة الوجوب الذي هو المش قاصرة الا ان في خيره انه لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب فان ثبت الاجماع والا فلا دليل تاما على الحرمة والامر
الاحتياط واضح ومنها لبس المرأة الحلي الغير المعتادة لها البسها فانه مكروه وفاقا للمحكي عن الانتصار وبيت صاحب الجمل والعقود والجامع وفع ويع
للاصل والاخبار القاصرة عن افادة الحرمة لما مر بل في بعضها دلالة على الجواز خلافا للمحكي عن المش فحرموه للاخبار المذكورة ولا حرمة ولا كراهة
في لبس المعتادة التي كانت تلبسها كثيرا في بيتها ولكن يكره لها اظهارها للرجال حتى زوجها كما دلت عليها صحيحة الحلبي ومنها اخراج الدم بفصد او
حجامة او سواك وحك وغيرها فانه مكروه وفاقا للخلاف في ط وابن حمزة ويع ونسبه في س الى الصدوق وفي لك الى جمع من الاصحاب وهو مختار ك
وخيره ويح وشرحه اما الجواز فللاصل وصحيحة حريز المتقدمة في ازالة الشعر وصحيحة ابن عمار المحرم يستاك قال نعم قال قلت فان ادمى يستاك قال نعم
وهو من السنة والاخرى عن المحرم يعصر الدمل ويربط عليه الخرقة قال لا باس به وموثقة الساباطي عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه فان
سال منه الدم فلا باس واما المرجوحية فلموثقة يونس عن المحرم يحتجم قال لا احبه وللاخبار المستفيضة المانعة عن الاحتجام مط الا بدون الضرورة
او الحك المدمي او السواك كذلك بالجمل الخبرية الغير الناهضة لاثبات الزائد عن المرجوحية وخلافا للمفيد والسيد والنهاية والديلمي والقاضي والحلبي
والحلي ونسب الى ظاهر الاسكافي والى ظاهر الصدوق في قا ايض فحرموه للاخبار المانعة المذكورة بجوابها ورواية الصيقل في المحرم يحتجم الى ان قال واذا
اداه الدم فلا باس به دلت بالمفهوم على ثبوت الباس بدون الاذية ويرد بالمعارضة مع صحيحة حريز المتقدمة التي هي ايض واردة في صورة انتفاء الاذية
بقرينة قوله فيها ما لم يحلق او يقطع الشعر فانه لو وجدت الاذية للغي التقييد لان مع الاذية يجوز مع الفداء ايض ومنها الاحرام في الثوب الاسود والوسخ
كما في مسئلة لبس ثوبي الاحرام وفي الثوب المعلم وهو المشتمل على لون يخالف لونه لصحيحة ابن عمار ولا ينافيها الاخبار النافية للباس عن لبسها او
المجوزة له ومنها استعمال الحناء للزينة فانه مكروه على الاظهر الاشهر كما صرح بهما اما الجواز فللاصل وصحيحة ابن سنان عن الحناء قال ان المحرم ليمسه ويداوي
به بعيره وما هو بطيب وما به باس وجعلها مخصوصة بالتداوي فلا يلائم ما كان للزينة غير جيد لان قوله يداوي عطف على قوله ليمسه من باب عطف الخاص على
العام والمس اعم فيشمل مورد النزاع واما المرجوحية فللتعليلات المتقدمة التي ذكرنا عدم صلوحها لاثبات الحرمة ورواية الكناني امرأة خافت الشقاق
فارادت ان تحرم هل تخضب يديها بالحناء قبل ذلك قال ما يعجبني ان تفعل ذلك فانها تنفي تدل على الكراهة قبل الاحرام فيلحق به بعده بالطريق الاولى خلافا
للمحكي عن لفنوى الشهيد الثاني فحرمها وتبعهما بعض مشايخنا للتعليلات وهي كما ذكرنا عن افادة التحريم قاصرة وكما يكره بعد الاحرام كذا يكره قبله حين ارادة الاحرام
لرواية الكناني المتقدمة وقيل اذا ابقى اثره والرواية عن افادة ذلك قاصرة ومنها دخول الحمام لرواية عقبة الواردة بالجملة الخبرية القاصرة لاجله عن افادة
الحرمة مضافا الى صحيحة ابن عمار المنافية للباس عنه قال ولكن لا يتدلك والى انتفاء القول بالتحريم كما صرح به في كره وفي الاجماع علمائنا على عدم التحريم
ومنها دلك الجسد في الحمام للصحيحة المذكورة بل مط لصحيحة يعقوب بن شعيب ومنها تلبية المنادي بان يقول في جواب من ناداه لبيك لصحيحة حماد ومرسلة مع
وفي الاولى يقول يا سعد وظاهرها وان كان التحريم كما هو ظاهر الشيخ في بعض كتبه الا ان شذوذ القول به ومعارضها المار في الصدوق لا باس ان
يلبي المجيب اوجب الحمل على الكراهة ومنها استعمال الرياحين فانه مكروه على الاظهر وفاقا للاسكافي والشيخ والحلي والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وجمع من
المتاخرين اما الجواز فللاصل السالم عما يصلح للمعارضة كما ياتي واما المرجوحية فلصحيحة حريز ومرسلة السابقتين في مسئلة الطيب وصحيحة ابن سنان لا
تمس ريحانا وانت محرم خلافا للمحكي عن المفيد والفقيه فحرموه واختاره في لك وبعض مشايخنا للصحيحين والمرسلة ويجاب بقصورها عن افادة الحرمة لاحتمال ارادة
مطلق المرجوحية ولا ينافيها اشتمال بعضها على الطيب ايض وهو محرم فيجب الحمل فيهما على معنى واحد لئلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين لجواز كون
ذلك الواحد هو مطلق المرجوحية ولا بعد فيه مع ان في تحريم مطلق الطيب ايض نظر كما مر مع انه على فرض الدلالة يعارض بصحيحة ابن عمار لا باس ان تشم
الاذخر والعيصوم والخزامى والشيح واشباهه وانت محرم الا ان التعارض ليس كليا بل انما هو في امور معدودة لا يبعد في استثنائها واما لفظ اشباهه
فليس صريحا في المشابهة في صدق اسم الريحان فلعله في عسر التحرز عنه مما يثبت في براري الحرم ولكن الامر بعد قصور دلالة المحرم في ذلك سهل ومنها
الاحتباء وهو ان يضم الانسان رجليه الى بطنه بثوب يجمعهما مع ظهره ويشد عليهما وقد يكون باليدين صرح بكراهته في س لرواية حماد بن عثمان يكره
الاحتباء للمحرم في مسجد الحرام ومنها المصارعة حكم بكراهتها للمحرم في س وهو كذلك لصحيحة علي والله العالم

الفصل الثاني

في الفعل الثاني من افعال
العمرة وهو الطواف وهو واجب في كل من العمرة والحج باقسامهما اجماعا بل ضرورة بل هو جزء حقيقتهما كما نص عليه المستفيضة المتقدمة في باب كيفية
الحج والعمرة واقسامهما والكلام اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فههنا ابحاث

البحث الاول

في مقدماته فهي اما واجبة او مستحبة فههنا مقامان

[Right-page margin notes]

القسم الثالث فيما يختص بالمرأة وهو امر واحد

في مكروهات الاحرام وهي امور الاول الاكتحال

[Left-page margin notes]

كتاب الحج

في حكم النظر في المرآة

في لبس الخاتم للزينة

في حكم اخراج الدم بفصد او غيره

ومنها الاحرام في الثوب الاسود

في استعمال الحناء للزينة

في دخول الحمام

في استعمال الرياحين

في بيان افعال العمرة

في واجبات الطواف ومنها الطهارة

المقام الاول في واجباته وهي امور منها الطهارة من الحدث في الطواف الواجب وجوبها واشتراطها فيه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل عليه الاجماع محققا ومحكيا وهو الحجة فيه واذ كان اثباته من الاخبار مشكلا لانها بين الدالة على اعتبارها في مطلق الطواف بالجملة الخبرية القاصرة عن افادة الوجوب لصحاح رفاعة ومحمد وجميل وروايتي زرارة وحمزة ومرسلة ابن ابي عمير الواردة فيمن احدث في اثناء الطواف وبين دالة على اعتبارها في الفريضة بمفهوم الوصف الذي ليس بحجة كما حكي روايات عبيد وبين النافية للاعتداد بالطواف مط على غير طهارة كصحيحة علي رواية زرارة والمثبتة للباس بالمفهوم في الطواف كذلك على غير وضوء لصحيحة ابن عمار والفارقة بمفهوم الشرط بين الفريضة والنافلة في انتفاء الاعادة كالرواية الاخرى من روايات عبيد المعارضة جميعا مع رواية الشحام في رجل طاف بالبيت على غير وضوء قال لا باس وحمل الاخيرة على السهو او الفريضة ليس باولى من حمل الاولى على الكراهة لولا الاجماع مضافا الى عدم دلالة الاولين الا على رجحان عدم الاعتداد والاخيرة الا على تحقق نوع فرق ولعله استحباب الاعادة في الفريضة واما المندوب فلا ينبغي الريب في عدم اشتراطها فيه كما هو المشهور لخصوص الاخبار كصحيحة محمد وحريز وقوية عبيد وموثقتي عبيد الخالية عن المعارض المخصوص اللازم تخصيص العمومات بها خلافا للمحكي عن الحلبي ولعله للاطلاقات وجوابها ظ ويستباح بالترابية مع تعذر المائية لعموم البدلية كما مر

في ازالة النجاسة عن الثوب والبدن

ومنها ازالة النجاسة عن الثوب والبدن فاوجبها الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه وللنبوي الطواف بالبيت صلوة ولموثقة يونس بن يعقوب عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي رأى فيه الدم ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه وقريبة منها الاخرى والاول غير حجة والثاني غير دال المنع افضلية التشبيه المساواة من جميع الجهات والثالث وان كان على ما في يد ولد بطريق الامر الدال على الوجوب دون ما في يب الا انه مع ذلك الاختلاف الموهن للدلالة على الوجوب معارض بمرسلة البزنطي التي هي في حكم الصحيح في رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلوة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزءه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر وحمل الثانية على الجهل ليس باولى من حمل الاولى على الاستحباب ولذا قال الاسكافي وابن حمزة وك وغيره والكف بعدم الوجوب والاشتراط وحكاه بعضهم عن جماعة من المتاخرين وهو الاقرب لما مر بضميمة الاصل ولو قلنا بالوجوب لاتجه عدم الفرق بين المعفو في الصلوة وغيره لاطلاق الدليل

ومنها الختان للرجل عند الاكثر كما صرح به جمع ممن تاخر وظاهر المنتهى الاتفاق عليه فان ثبت ذلك فهو والا ففي اثبات وجوبه واشتراطه من الاخبار اشكال حيث انها بين اخبار كلها واردة بالجملة الخبرية ولذا تامل فيه في خيره والكف فاقا للمحكي عن الحلي وهو في موقعه جدا والاصل مع العدم والاحتياط مع الثبوت للرجل خاصة لاختصاص الفتاوى والاخبار به بل تصريحها بنفيه في المرءة وعلى ما ذكرنا الاشكال في انتفاء الاشتراط في الصبي والخنثى وغير المتمكن والناسي ايض لعدم ثبوت الاجماع في شيء منهم قطعا مضافا في الجميع الى الندرة الموجبة لخروجهم عن الاطلاقات في الاول الى خروجه من الاخبار ايض لانها بين خاص بالرجل ومثبت للتكليف الغير المتوجه الى الصبي

ومنها ستر العورة وحكى اعتباره عن الشيخ وابن زهرة وعده من كتب العلامة لعموم التشبيه والمروي في تفسير القمي عن مولانا الرضا ع قال قال امير المؤمنين ع ان رسول الله ص امرني عن الله ان لا يطوف بالبيت عريان وفي تفسير العياشي عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال لا يطوفن بالبيت مشرك ولا عريان ومثله العامي المروي عن النبي ص خلافا لظاهر الاكثر حيث لم يذكروه وصرح جمع من المتاخرين وهو الاظهر لمنع عموم التشبيه وضعف الروايات سندا ودلالة لخلوها عن الامر وامر النبي الولي صلوات الله عليهما عن الله ان لا يطوف الخ يحتمل ان يكون المراد الامر بذلك القول فلا يفيد الوجوب الا اذا كان اصل القول مفيدا له وليس هنا كذلك

في مقدماته المستحبة

المقام الثاني في مقدماته المستحبة وهي ايض امور الان اكثرها مستحبة للطواف من حيث هو بل لمقدماته التي هي دخول الحرم ومكة والمسجد وتقبيل الحجر ولما كانت هذه الافعال اما لاجل الطواف خاصة او ابتداء عدت هذه الامور من مقدماته المستحبة فمنها الغسل والمستفاد من الاخبار استحباب ثلثة اغسال واحد لدخول الحرم والاخر لدخول مكة وثالث للطواف فما يدل على الاول رواية ابان بن تغلب فلما انتهى الى الحرم نزل واغتسل واخذ نعليه بيديه ثم دخل الحرم حافيا فصنعت مثل ما صنع فقال يا ابان من صنع مثل ما رايتني صنعت تواضعا لله محى الله عنه مائة الف سيئة وكتب له مائة الف حسنة وبنى الله عز وجل له مائة الف درجة وقضى له مائة الف حاجة والحذاء فلما انتهى الى الحرم اغتسل واخذ نعليه بيديه ثم مشى في الحرم ساعة وصحيحة ابن عمار اذا انتهيت الى الحرم انشاء الله فاغتسل حين تدخله وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة ومما يدل على الثاني موثقة محمد الحلبي فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى وتطهر وصحيحة الحلبي امرنا ابو عبد الله ان نغتسل من فخ قبل ان ندخل مكة والبجلي عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ ايجزيه ذلك او يعيد قال لا يجزيه لانه انما دخل بوضوء ولا فرق في الدلالة بين ان يجعل لفظة لا نفيا للاعادة او للاجزاء مع ان الظ من صحيحة اخرى له ياتي في غسل طواف الحج انه نفي للاجزاء ورواية عجلان اذا انتهيت الى بئر ميمون او بئر عبد الصمد فاغتسل واخلع نعليك وامش حافيا وعليك السكينة والوقار ومما يدل على الثالث صحيحة علي بن حمزة ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك وقد زاد الفاضل وجمع اخر رابعا هو الغسل لدخول المسجد ولا شاهد له من الاخبار الا ان فتويهم يكفي لاثباته لانه مقام التسامح ويحتمل ان يكون الغسل المامور به من منزله بمكة في صحيحة ابن عمار لاجله ومن جميع ما ذكر ظهر فساد ما في ك من ان مقتضى هذه الاخبار استحباب غسل واحد اما قبل دخول الحرم او بعده وكانه نظره الى قوله في صحيحة ابن عمار وان تقدمت الخ ولا يخفى انه لا منافاة فيها لما ذكرنا لجواز ان يكون المراد ان تقدمت ولم تغتسل لدخول الحرم فاغتسل لدخول مكة او للطواف لا انه مخير او لا في ذلك وكذا لا ينافيه صحيحة ذريح عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اي ذلك فعلت

وان اغتسلت بمكة فلا باس وان اغتسلت في بيتك حين تنزل بمكة فلا باس لعدم ضرورة ولا باس في ترك المندوب ثم لا يخفى ان المستفاد من ذلك الاخبار استحباب الاتيان بهذه الافعال مغتسلا فلا يلزم قصد الغاية في كل غسل كما مر في بحث النية من الوضوء والغسل ولا يخفى ايض ان تعدد الغسل انما هو اذا لم يكن على غسله السابق والا فيكفي للتداخل

ومنها مضغ شيء من الاذخر لتطيب رائحة الفم حين ارادة دخول الحرم او بعده لصحيحة ابن عمار ورواية ابي بصير

ومنها ان يدخل مكة من اعلاها لموثقة يونس والتاسي بالنبي ص والاقرب اختصاص ذلك بمن اتاها من طريق المدينة كما عن عه وبه في المراسم والوسيلة والسرائر والمنتهى والمدارك وجمع من المتاخرين للاصل واختصاص الموثقة بالمدني وعدم عموم في فعله واطلق جمع اخر ولا وجه له

ومنها دخول كل من الحرم ومكة والمسجد حافيا ويدل على الاول روايتا ابان والحذاء وعلى الثاني رواية عجلان المتقدمة جميعا وعلى الثالث صحيحة ابن عمار اذا دخلت المسجد الحرام فادخله حافيا على السكينة والوقار والخشوع الحديث

ومنها دخول كل من الثلاثة بالسكينة والوقار والخضوع للتصريح به في الروايات المتقدمة

في استحباب دخول المسجد من باب بني شيبة

ومنها ان يدخل المسجد من باب بني شيبة للتاسي بالنبي ص ولرواية سليمان بن مهران عن الص وفيها بعد ذكر دفن هبل عند باب بني شيبة فصار الدخول الى المسجد من باب بني شيبة لاجل ذلك وفي ك وغيره ان هذا الباب غير معروف الان لتوسع المسجد ولكنه قيل انه بازاء باب السلام فينبغي الدخول منه على الاستقامة الى ان يجاوز الاساطين لتحقق المرور به

ومنها الوقوف على باب المسجد والتسليم والدعاء بالماثور في صحيحة ابن عمار بقوله فيها فاذا انتهيت الى باب المسجد فقل السلام عليك وموثقة ابي بصير بقوله فيها تقول وانت على باب المسجد بسم الله وبالله ومن الله الى اخر الحديث

ومنها استقبال البيت ورفع اليد بعد دخول المسجد والدعاء بما في صحيحة ابن عمار المذكورة قال فيها فاذا دخلت المسجد فارفع يديك واستقبل البيت وقل اللهم اني اسئلك في مقامي هذا الحديث

ومنها المشي حتى يدنو من الحجر الاسود فيستقبله ويقف عنده ويدعو بما في رواية ابي بصير واذا دخلت المسجد فامش حتى تدنو من الحجر الاسود فتستقبله وتقول الحمد لله الذي هدانا الحديث ويدعو ايض عند محاذاة الحجر الاسود بما في مرسلة حريز اذا دخلت المسجد الحرام وحاذيت الحجر الاسود فقل اشهد ان لا اله الا الله الى اخر الدعاء ويستحب له التكبير والصلوة والسلام على رسول الله ايض عند استقباله كما في صحيحة يعقوب بن شعيب

في استحباب استلام الحجر

ومنها رفع اليدين عند الدنو من الحجر الاسود وحمد الله والثناء عليه والصلوة على النبي والسؤال ان يتقبل الله منه ثم استلام الحجر اي مسه وتقبيله فان لم يستطع ان يقبله فاستلمه بيده وان لم يستطع ايض اشار اليه ويدعو بالماثور في صحيحة اخرى لابن عمار المتضمنة لجميع ذلك قال اذا دنوت من الحجر الاسود فارفع يديك واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص واسئل الله ثم استلم الحجر وقبله فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك وان لم تستطع ان تستلمه بيدك فاشر اليه وقل اللهم امانتي اديتها الى اخر الدعاء الى ان قال فان لم تستطع ان تقول هذا كله فبعضه وقل اللهم اليك الخ وما ذكرنا من استحباب الاستلام والتقبيل هو الحق المشهور بين الاصحاب وعن الديلمي انه اوجبهما ويدفعه الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار وصحيحة ابن شعيب وغير ذلك وما ذكرنا من ان استلام الحجر مسه بالتقبيل او اليد يدل عليه صحيحة ابن عمار المتقدمة ويحتمل ان لا يكون التقبيل فيها تفسيرا للاستلام بل يكون هو مستحبا براسه ويكون المعنى الاستلام هو المس باليد ويكون المعنى استلمه وقبله فان لم تستطع التقبيل فاكتف بالاستلام باليد خاصة الذي هو باليد وهو اوفق بساير الاخبار الامرة بالاستلام باليد ويستانس له ايض موثقة معوية بن عمار وفيها بعد ذكر تمام الطواف ثم ياتي الحجر الاسود فيقبله ويستلمه او يشير اليه فانه لا بد من ذلك ورواية الشحام كنت مع ابي عبد الله ع وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله الحديث وكذا يدل على حصوله الاستلام للحجر باللمس باليد ومرسلة حريز المذكورة بعضها آنفا ادن من الحجر واستلمه بيمينك ثم يقول بسم الله والله اكبر الى اخر الدعاء وفي رواية محمد الحلبي عن المحرم اذا لم استطع مسه وكثر الزحام قال اما الشيخ الكبير والمريض فرخص وما احب ان يدع منه الا ان لا يجد بدا وفي رواية عبد الاعلى رايت ام فروة تطوف بالكعبة عليها كساء متنكرة فاستلمت الحجر بيدها اليسرى الحديث ورواية السكوني كيف يستلم الاقطع قال يستلم الحجر من حيث القطع فان كانت مقطوعة من المرفق استلم الحجر بشماله واما في صحيحة يعقوب بن شعيب عن استلام الركن قال استلامه ان يلصق بطنك به والمسح ان يمسحه بيمينك فهي انما تفسر استلام الركن دون الحجر فما عن الشهيد وبعض من تاخر عنه بل جمع اخر ممن تقدم عليه انه يستحب استلام الحجر بالبطن وبجميع البدن وان تعذر فباليد لم يظهر لي وجهه الا ما حكي عن ف من حكاية الاجماع عليه وبعد ما ظهر من الاخبار المراد من استلام الحجر لا حاجة الى الرجوع الى قول العامة من اللغويين وقد ظهر من الاخبار المذكورة ان الاستلام هو المس باليمين وانه يستحب التقبيل من حيث هو ايض بل وكذلك لو قلنا بدخوله في الاستلام ايض لتصريحها في روايتي الشحام وابن عمار وعن الديلمي ايجابه للامر به في صحيح ابن عمار ويدفعه ظاهر الاجماع وصحيحة اخرى لابن عمار المتضمنة لترك ابي عبد الله عليه السلام له ويستحب ايض تقبيل اليد بعد مس الحجر بها كما حكي عن الفقيه والمقنع والمقنعة والاقتصاد والكافي والجامع وير وكره والمنتهى وس وغيره فتاويهم مع مناسبة للتبرك والتعظيم والتحبب ولما في صحيحة ابن عمار الواردة في زيارة البيت يوم النحر ثم ياتي الحجر الاسود فيستلمه ويقبله فان لم يستطع فاستلمه بيدك وقبل يدك الحديث وما في مرسلة ميران رسول الله ص استلم الحجر بمحجنه وقبل المحجن واما ما ذكرناه من الاشارة باليد اذا لم يستطع الاستلام بها فمنصوص عليه من الاصحاب ويدل عليه صحيحة ابن عمار المتقدمة ورواية محمد بن عبيد الله عن الحجر الاسود هل يقاتل عليه الناس اذا كثروا قال اذا كان كذلك فاوم اليه ايماء بيدك ويستحب تقبيل اليد ح ايض كما عن الفقيه والمقنع والجامع لبعض ما مر وكما يستحب استلام الحجر قبل الطواف يستحب في اخره ايض كما صرح به في موثقة ابن عمار المذكورة وصحيحة كنا نقول لا بد ان يستفتح بالحجر ويختم به فاما اليوم فقد كثر الناس فان المراد استلامه لا الابتداء والختم لانه واجب مع الكثرة ايض ويدل عليه ايض المروي في قرب الاسناد للحميري بل عن الاقتصاد والجمل والعقود والوسيلة والمهذب والغنية والجامع والمنتهى وكره بل الفقيه والهداية

استحبابا في كل شوط ويدل عليه رواية الشحام المتقدمة بل هو الظاهر من صحيحة الحلبي المتضمنة لطواف ابي عبد الله ع مع سفيان الثوري ومرسلة حماد بن عيسى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله من طاف بطوف بهذا البيت حين تزول الشمس حاسرا عن راسه حافيا يقارب بين خطاه ويغض بصره ويستلم الحجر في كل طواف ولا يقطع ذكر الله على لسانه الا كتب الله بكل خطوة الحديث **البحث الثاني** في كيفية الطواف اي افعاله وهي على قسمين واجبة ومستحبة فههنا مقامان **المقام الاول** في واجبات الطواف وهي امور منها النية واسند احكامها الى الفراغ كغيره من العبادات وقد مر تحقيق الكلام فيها ومنها البدءة بالحجر الاسود والختم به بالاجماع المحقق والمحكي عن جماعة ويدل عليهما من الاخبار صحيحة ابن عمار من اختصر في الحجر في الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود والحجر بالتسكين ومعنى الاختصار فيه عدم ادخاله في الطواف وعلى الثاني صحيحة ابن سنان اذا كنت في الطواف السابع فائت المتعوذ الى ان قال ثم ائت الحجر فاختم به واما صحيحة ابن عمار كنا نقول لا بد ان يستفتح بالحجر ويختم فاما اليوم فقد كثر الناس فالمراد بها الاستلام في المبدأ والمنتهى وعلى هذا فلو ابتدأ بغيره لم يعتد بما فعله حتى ينتهي الى الحجر الاسود فيكون منه ابتداء طوافه ويتحقق الابتداء به اما بالشروع فعلا بقصد الطواف بحيث لا يتقدم غيره او باليقين بالنية بان يقصد عند الانتهاء الى الحجر انه بدء الطواف ومعنى الختم به اكمال الشوط السابع اليه فعلا او قصدا ثم الثابت من الاجماع ومقتضى الاخبار هو الابتداء والختم العرفيين بحيث يتحقق الصدق عرفا واعتبر الفاضل وبعض من تاخر عنه جعل اول جزء من الحجر محاذيا لاول جزء من مقاديم بدنه بحيث يمر عليه بعد النية بجميع بدنه علما او ظنا وكذا في الاختتام حيث يذهبون الى بطلان الطواف بتعمد الزيادة ولو خطوة واختلفوا لذلك في تعيين اول جزء البدن هل هو الانف او البطن او ابهام الرجلين واضطروا لاجل ذلك الى تدقيقات مستهجنة بل قد يحتاج بعض الاشخاص الى ملاحظة انفه مع بطنه او ابهامه ولا دليل لهم على شيء من ذلك سوى الاحتياط وتوقف صدق الابتداء والاختتام عليه ولا يخفى انه الى الوسواس اقرب منه الى الاحتياط ومن الاخبار ما الاجماع ذلك اصلا كما في رواية محمد ان رسول الله صلى الله عليه وآله طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه والالفاظ تحمل على المصداقات العرفية وما ادري من اي دليل استنبطوا اعتبار اول جزء من الحجر واول جزء البدن ولو امر المولى عبده بان امش مبتدءا من هذه الاسطوانة ومنتهيا بتلك فهل يتصور احد ان يريد ملاحظة الانف والبطن او الابهام او اول نقطة من الاسطوانة ومن فعل ذلك يستهزء به ويستهجن فعله وبالجملة هذا امر لا دليل عليه ولا شاهد ولا يناسب تسميته احتياطا بل اعتقاد وجوبه خلاف الاحتياط مع انه لو فرض لزوم تحقق البدءة الحقيقي فيتحقق بالتاخر عن الحجر قليلا بحيث يعلم تاخر جميع اجزاء البدن عن جميع اجزائه قليلا او قصد جعل الزائد من باب المقدمة وكذا في الاختتام كما قالوا في نظايرها ولا حاجة الى تلك التدقيقات المرغوبة عنها سيما في مقام التقية وازدحام الناس ومنها جعل البيت على يساره حال الطواف وهو مما نفي عنه الخلاف بل ادعي عليه الاجماع في كلام جماعة بل هو اجماعي وهو الدليل عليه وربما يؤيده صحيحة ابن يقطين عمن نسي ان يلتزم في اخر طوافه حتى جاز الركن اليماني ايصلح ان يلتزم بين الركن اليماني والحجر او يدع ذلك قال يترك اللزوم ويمضي ويؤيده ايضا فعل النبي صلى الله عليه وآله بضميمة قوله خذوا عني مناسككم وجعله دليلا عليل لعدم ثبوت كون ذلك منسكا منه فيحتمل ان يكون احد وجوه الفعل ثم على ما ذكر لو جعله على يمينه لم يصح ووجب عليه الاعادة سواء كان عمدا او جهلا او نسيانا ولو بخطوة على ما صرح به بعضهم ولا يقدح في جعله على اليسار الانحراف اليسير الى اليمين بحيث لا ينافي صدق الطواف على اليسار عرفا ومنها ادخال حجر اسمعيل في الطواف بلا خلاف يعلم كما في ذخيرة بل بالاجماع كما عن الغنية ونف وف وتيح وشرحه بل بالاجماع المحقق له وللنصوص المستفيضة كصحيحة ابن عمار المتقدمة في البدأة بالحجر الاسود والبختري في الرجل يطوف بالبيت قال يقضي ما اختصر من طوافه والحلبي رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر كيف يصنع قال يعيد الطواف الواحد والاخرى وهي كالاولى الا ان فيها يعيد ذلك الشوط ورواية ابرهيم بن سفيان امرءة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت فطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى فكتب يعيد وليس ذلك لكون الحجر من البيت كما قيل بل لنسبته في سر الى المشهور وعليه في الجملة رواية عامية لانه خلاف الاصح كما دل عليه الصحيح وغيره وهل يجب على من اختصر شوطا اعادة ذلك الشوط خاصة او الطواف راسا الاصح الاول وفاقا لجماعة للاصل وصحيحة البختري وصحيحي الحلبي ولا ينافيه صحيحة ابن عمار لان الظاهر منها الاختصار في جميع الاشواط ولا اقل من احتماله الكافي في مقام الرد مع احتمال ارادة خصوص الشوط من الطواف كما في صحيحة الحلبي الاولى حيث قال الطواف الواحد لا رواية ابرهيم لجواز ارادة اعادة الشوط ولا يكفي اتمام الشوط من موضع سلوك الحجر بل يجب البدءة من الحجر الاسود لصحيحة ابن عمار ولانه المتبادر من اعادة الشوط ومنها ان يطوف سبعة اشواط بالاجماع والنصوص المستفيضة بل المتواترة الاتي طرف منها في طي المسايل الاتية ومنها الموالاة بين الاشواط ذكرها بعضهم بل نسبه بعض من تاخر الى ظاهر الاصحاب واستدل له بالتاسي وبالاخبار الواردة في اعادة الطواف بدخول البيت وحدوث الحدث في الاثناء الاتية في مسئلة قطع الطواف **اقول** اما التاسي فاثباته الوجوب منه مشكل واما الاخبار فهي معارضة مع ما دل على عدم اشتراطها في الطواف النفل وفي الفرض بعد تجاوز النصف كما ياتي وبما دل على جواز القطع والبناء لغسل الثوب وللصلوة الفريضة في سعة الوقت وللوتر ولقضاء حاجة الاخ والنفس وعيادة المريض والاستراحة وغيرها ثم البناء على ما فعل ومنها اخراج المقام عن الطواف بان يكون الطواف بين البيت والمقام مراعيا قدر ما بينهما من جميع الجهات على المشهور بين الاصحاب بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن الغنية الاجماع عليه لرواية محمد عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يطوفون بالبيت والمقام وانتم اليوم تطوفون ما بين المقام والبيت فكان الحد موضع المقام اليوم فمن جازه ليس بطائف والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين نواحي البيت فمن طاف فتباعد من نواحيه ابعد من

مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حد ولا طواف له واضمارها غير ضاير وضعف سندها لو كان لانجابر فالعمل به خلافا للمحكي عن الاسكافي فجوزه خارج المقام مع الضرورة وعن لف والمنتهى وكره الميل اليه واستدل له بموثقة محمد الحلبي عن الطواف خلف المقام قال ما احب ذلك وما ارى به باسا فلا تفعله الا ان لا تجد منه بدا ولا يخفى ان مقتضى الرواية الجواز مط ولو اختيارا ولكن مع الكراهة وانها ترتفع بالضرورة وظاهر الصدوق الافتاء به حيث روى الموثقة ومال اليه لك وذخيرة وح تيح ولولا شذوذ القول به ومخالفته للشهرة القديمة بل اجماع القدماء مط لعدم قائل صريح به اصلا ولا ظاهر سوى الصدوق الغير القادح مخالفته في الاجماع لكان حسنا الا ان ما ذكرنا ويمنع المصير الى تخريج الموثقة عن حيز الحجية فالقول الاول هو المفتى به والمعول ثم كما اشير اليه يجب مراعاة المسافة ما بين المقام والبيت من جميع نواحي البيت كما صرح به في الرواية المذكورة ومقتضاها احتساب حجر اسمعيل من المسافة على ما ذكرنا من كونه خارجا عن البيت وذكر جماعة من المتاخرين ان المسافة يحسب من جهته من خارجه وان كان خارجا عن البيت وعللوه بوجوه عليلة فالواجب متابعة مقتضى الرواية وكذا مقتضاها عدم جواز المشي على اساس البيت المسمى بشاذروان لكونه من البيت على ما ذكره الاصحاب فيكون الماشي عليه طايفا في البيت لا به ولا يكون ما بين البيت والمقام وهل يجوز للطايف مس جدار البيت بيده قيل لا لانه لا يكون ح بجميع اجزاء بدنه خارجا عن البيت وقيل نعم لان من هذا شانه يصدق عليه عرفا انه طايف بالبيت وهو اقرب لذلك وللاصل وامر الاحتياط واضح وليعلم ان المقام حقيقة هو العمود من الصخر الذي كان ابرهيم ع يصعد عليه عند بنائه البيت وعليه اليوم بناء والمتعارف الان اطلاق المقام على جميعه وهل المعتبر وقوع الطواف بين البيت وبين البناء الذي على المقام الاصلي ام بينه وبين العمود فيه وجهان الاقرب الثاني للاصل والرواية المذكورة والمستفاد منها ايضا ان المقام اعني العمود تغير عما كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله وان الحكم في الطواف منوط بمحله الان وكذا في الصلوة خلفه ويدل عليه ايضا رواية ابرهيم بن ابي محمود اصلي ركعتي الطواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قال حيث هو الساعة **المقام الثاني** في مستحبات الزايدة على ما يستحب مقدما عليه المتقدم ذكره وهي ايضا امور منها استلام الحجر وتقبيله كلما انتهى اليه وقد مر مستنده ومنها ان يقتصد في مشيه بان لا يسرع ولا يبطئ مطلقا وفاقا للقديمين والنهاية والحلبي والحلي ويع وفع وغيرهم بل الاكثر كما حكي عن جماعة لرواية عبد الرحمن بن سنان عن الطواف فقلت اسرع واكثر او امشي وابطئ قال مشي بين المشيين ومرسلة حماد بن عيسى المتقدمة في مسئلة استلام الحجر ولعدم دلالتها على الوجوب لم يقل احد به مضافا الى رواية الاعرج عن المسرع والمبطئ في الطواف فقال كل واسع ما لم يؤذ احدا وعن ط وعد وفي ش استحباب الرمل وهو الهرولة كما في الصحاح والقاموس او المشي مع تقارب الخطى دون الوثوب والعدو كما عن س او الاسراع كما عن الازهري ولعل الكل متقارب كما في خيرة في الاشواط الثلثة الاولى خاصة والمشي في الاربعة الباقية في طواف القدوم خاصة وهو اول طواف ياتي به القادم الى مكة مط وقيل هو الطواف المستحب للحاج مفردا او قارنا اذا دخل مكة قبل الوقوف كما هو مصطلح العامة وعن ابن حمزة استحباب الرمل في الثلثة الاولى والمشي في الباقي وخاصة في طواف الزيارة ومستندهم على ما ذكر في المنتهى ما روي عن جابر ان النبي صلى الله عليه وآله رمل ثلثا ومشى اربعا وكذا عن ابن عباس عنه وفيه ان استحباب التاسي انما هو اذا لم يعارض فعله القول ولم يكن لفعله مصلحة وسبب منتف في حقنا والذي يظهر من جملة من الروايات المروية في علل الصدوق ونوادر ابن عيسى ان فعله صلى الله عليه وآله ذلك وكذلك اصحابه كان لمصلحة مخصوصة بهم يومئذ ولذا انهم ع بعد نقلهم ذلك عنه اظهروا المخالفة فيهما ومنها ان يذكر الله سبحانه في طوافه ويدعوه بالماثور وغيره ويقرء القران للعمومات والخصوصات منها مرسلة حماد المتقدمة وصحيحة ابن عمار طف بالبيت سبعة اشواط تقول في الطواف اللهم اني اسالك باسمك الذي يمشى به على طلل الماء الى اخر الدعاء فقال وكلما انتهيت الى باب الكعبة فصل على محمد النبي وتقول فيما بين الركن اليماني والحجر الاسود ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار وقل في الطواف اللهم اني اليك فقير واني خائف مستجير فلا تغير جسمي ولا تبدل اسمي ورواية محمد بن فضيل وطواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله وقراءة القران وما في القراءة ولما الطواف افضل او ذكر الله قال القراءة وعبد السلام دخلت طواف الفريضة ولم يفتح لي شيء من الدعاء الا الصلوة على محمد وال محمد وشعيب فكان كلما فقال ما اعطي احد ممن سال افضل مما اعطيت ومنها ان يلتزم المستجار ويسمى بالملتزم والمتعوذ ايضا وهو بحذاء الباب من وراء الكعبة دون الركن اليماني بقليل في الشوط السابع فيبسط يديه وخده على حائطه ويلصق بطنه به لصحيح ابن عمار وموثقته ويدعو بالماثور فيهما وفي صحيح ابن سنان ويقر لله عنده بذنوبه ويعددها مفصلة ويستغفر الله لها للصحيحة والموثقة المذكورتين وصحيحة اخرى لابن عمار المتضمنة لفعل ابي عبد الله ع ولو نسي الالتزام وتجاوز عن الملتزم قيل رجع والتزم لعموم جملة من النصوص وعدم لزوم زيادة في الطواف لانه لا ينوي بالزايد الطواف وقيل لا يرجع لمنع العموم المذكور ولزوم الزيادة المنهية عنها والعدم تقييد المنهي عنها بالنية **اقول** صحيح ابن عمار وموثقته وان لم يكونا عامين ولا مطلقين لتعليق الحكم فيهما بما اذا انتهى الى الملتزم فلا يشمل ما اذا تجاوز عنه والرجوع عود او قضاء محتاج الى دليل ولكن صحيحة ابن سنان مطلقة يصلح لاثبات الحكم ولا يعارضها لزوم الزيادة اذ ياتي في بحث الاحكام ان المنهي عنها ما كان بقصد الطواف الا انه يعارضها صحيحة ابن يقطين عمن نسي ان يلتزم في اخر طوافه حتى جاز الركن اليماني ايصلح ان يلتزم بين الركن اليماني وبين الحجر او يدع اللزوم قال يترك اللزوم دلت على رجحان ترك اللزوم المنافي لاستحباب المستفاد من اطلاق صحيحة ابن سنان فيقيد الاطلاق بما اذا لم يتجاوز نعم هي مقيدة بصورة التجاوز عن الركن فرجحان ترك اللزوم المستفاد منها انما هو في هذه الصورة فلا معارض للاطلاق فيما دونه ولذا استحسن في س ولك الرجوع اذا لم يبلغ الركن وهو جيد ومنها ان

يستلم الركنين الاعظمين العراقي واليماني بالاجماع والمستفيضة كرواية الشحام مع ابي عبد الله ع وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله واذا انتهى الى الركن اليماني التزمه ولابي مريم كنت مع ابي جعفر ع اطوف فكان لا يمر في طواف من طوافه بالركن اليماني الا استلمه ثم يقول اللهم تب علي حتى اتوب واعصمني حتى لا اعود وصحيحة ابن سنان وفيها اذا كنت في الطواف السابع الى ان قال ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر فاختم به والاخبار الاتية بعضها المتضمنة لاستلام رسول الله ص لهذين الركنين بل يستحب استلام الاركان الاربعة لصحيحة الخراساني استلم اليماني والشامي والغربي قال نعم وجميل بن صالح وفيها رايت ابا عبد الله ع يستلم الاركان كلها وحسنة الكاهلي طاف رسول الله ص على ناقته العضباء وجعل يستلم الاركان بمحجنه ويقبل المحجن والخلاف هنا في موضعين احدهما في استلام الركنين الاخيرين فلم يستحبهما الاسكافي لرواية غياث بن ابراهيم المصرحة بانه كان رسول الله ص لا يستلم الا الركن الاسود واليماني وصحيحة جميل بن صالح وفيها بعد ذكر عدم استلام رسول الله لهما ان رسول الله استلم هذين ولم يعرض لهذين فلا تعرض لهما اذ لم يعرض لهما رسول الله ص واجيب بانها حكاية فعل الرسول ص فلعله لاقلية الفضل بالنسبة الى الركنين الاعظمين ولم نقل ان استلامهما محظور او مكروه وفيه ان الاخيرة يتضمن قوله للسائل فلا تعرض لهما وهو اما يفيد الحظر او الكراهة فالاولى الجواب بالمعارضة مع ماسبق وترجيح ماسبق بمخالفة العامة والثاني في استحباب استلام الركن اليماني فاوجبه الديلمي للامر به من غير معارض واجيب بعدم الامر به بل غايته بيان فعلهم عليهم السلام وهو اعم من الوجوب وفيه ان صحيحة ابن سنان متضمنة للامر المفيد للوجوب فالاولى ان يجاب عنه بشذوذه الدال على الوجوب فلا ينهض حجة الا لاثبات الرجحان والمراد باستلام الاركان التزامها والصاق البطن عليها كما صرح في صحيحة يعقوب بن شعيب المتقدمة في استلام الحجر فان المستفاد منها انه المراد من الاستلام للركن حيث يطلق في الاخبار الالتزام و يؤكده رواية الشحام المتقدمة ويستحب الدعاء عند الركن اليماني وطلب الحاجات ففي رواية السندي انه ما من مؤمن يدعو عنده الا صعد دعاؤه حتى يلصق بالعرش ما بينه وبين الله حجاب وفي رواية العلاء بن المقعد ان الله عز وجل وكل بالركن اليماني ملكا هجيرا يؤمن على دعائكم ويستحب ان يدعو عنده بعد استلامه بما في رواية ابي مريم المتقدمة وان يصلي على رسول الله ص واله كما بلغه لحسنة البختري ومنها ان يصلي على النبي واله كلما انتهى الى باب الكعبة لموثقة ابن عمار وان يرفع راسه اذا بلغ حجر اسمعيل قبل ان يبلغ الميزاب وينظر الى الميزاب ويقول اللهم ادخلني الجنة برحمتك واجرني من النار برحمتك وعافني من السقم واوسع علي من الرزق الحلال وادرأ عني شر فسقة الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم لرواية عمر بن عاصم وصحيحة عاصم بن حميد وان يدعو اذا انتهى الى ظهر الكعبة حين يجوز حجر اسمعيل بما في صحيحة ابن اذينة وهو يا ذا المن والطول والجود والكرم ان عملي ضعيف فضاعفه لي وتقبله مني انك انت السميع العليم وان يقول بين الركن اليماني والحجر ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار لصحيحتي ابن سنان وعمار **فائدتان الاولى** يستحب التطوع بثلثمائة وستين طوافا كل طواف سبعة اشواط بلا خلاف لصحيحة ابن عمار يستحب ان يطوف ثلثمائة وستين اسبوعا عدد ايام السنة فان لم يستطع فثلثمائة وستين شوطا فان لم تستطع فما قدرت عليه من الطواف ونحوها الرضوي الا ان وله ويستحب ان يطوف الرجل مقامه بمكة والظاهر ان استحباب ذلك في مدة الاقامة بمكة لمن دخلها حاجا او غيره كما هو الظاهر من الخطاب في الصحيحة الى ابن عمار والمصرح به في الرضوي ولو لم يخرج فالظاهر من قوله عدد ايام السنة استحباب ذلك في عامه او في كل عام كذا قيل ولا باس به ولو لم يستطع لضيق الوقت او مانع اخر فيطوف بهذا العدد اشواطا فيكون جميع الاشواط احدا وخمسين طوافا وثلثة اشواط وينوي بكل سبعة اشواط طوافا ويبقى في الاخر عشرة يجعلها ايضا طوافا واحدا على المشهور ولا باس بالزيادة لانها ليست من القران المكروه في النافلة لانه لا يكون الا بين اسبوعين ولو كان فيكون هذا مستثنى بالنص واما مطلق الزيادة فكراهته في النفل غير ثابتة في شيء من الشرع بكون مستحبة وقال ابن زهرة يضم اربعة اشواط اخر ليكمل الثلاثة الاخيرة ايضا اسبوعا ولم يحصل الزيادة ولا القران واستدل برواية ابي بصير الصحيحة عمن اجمعت العصابة على صحة ما صح عنه يستحب ان يطاف بالبيت عدد ايام السنة كل اسبوع لسبعة ايام فذلك اثنان وخمسون اسبوعا فحمل الروايتين الاوليين على هذه من جهة عدم نفيهما للزيادة وفيه ان هذه الرواية لا تخرج عن الاجمال حيث دل صدرها على عدد ايام السنة وحملها على السنة الشمسية بعيد مع انها ايضا لا يطابق الثلثمائة والاربعة والستين في الاكثر فيحتمل نوع تجوز في ذيلها فتامل **الثانية** لا خلاف في جواز الكلام في اثناء الطواف بما يريد من امور الدنيا والاخرة وفي المنتهى ادعاء الاجماع عليه ويدل عليه الاصل السالم عن المعارض وصحيحة ابن يقطين عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا باس به والشعر ما كان لا باس به منه نعم يكره الكلام فيه لفتوى الاصحاب والنبوي العامي الطواف بالبيت صلوة فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير ورواية محمد بن الفضل طواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله وقراءة القران قال والنافلة يلقى الرجل اخاه فيسلم عليه ويحدثه بالشيء من امر الدنيا والاخرة لا باس به لكن مقتضى الاخيرة اختصاص الكراهة بالفريضة وقد يعمم لحكم العقل بمساواة النافلة للفريضة في الكراهة ولكراهة مطلق التكلم في المسجد وفيهما نظر ويمكن الحمل بتفاوت مراتب الكراهة والله يعلم **البحث الثالث** في احكامه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال جماعة بحرمة الزيادة على سبعة اشواط في الطواف الواجب بمعنى ان يطوف ثمانية اشواط مثلا قاصدا كونه طوافا واحدا او اربعة عشر اشواطا كذلك بان يجعل المجموع طوافا واحدا وهذا غير القران الاتي حكمه فانه وصل طوافين من غير فصل ركعتي الطواف بينهما واعتقاد كونهما طوافين بل هو المشهور بين الاصحاب كما في المنتهى وغيره وفي الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب بل قيل ان ظاهرهم الاتفاق على الحكم المذكور الا نادرا واستدل له من الاخبار بصحيحة ابن سنان ورواية ابن عمار المتقدمتين في ختم الطواف بالحجر الاسود وبرواية عبد الله بن محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة فاذا

في استحباب استلام الركن اليماني

في استحباب الطواف ثلثمائة وستين شوطا

في احكام الطواف وفيه مسائل

زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي ورواية ابي كهمش عن رجل نسي فطاف ثمانية اشواط قال ان ذكر قبل ان يبلغ الركن فليقطعه وقد اجزء عنه وان لم يذكر حتى يبلغه فليتم اربعة عشر شوطا وليصل اربع ركعات فان وجوب القطع لا يكون الا مع تحريم الزيادة ورد بها في الناسي غير ضاير للاولوية والاجماع المركب لا الامر بالاتمام لو تجاوز عن الركن لانه حكم ثبت في الناسي بالدليل ولا يثبت منه في العامد وموثقة ابي بصير انه فيمن طاف وهو متطوع ثمان مرات وهو ناس قال فليتمه طوافين ثم يصلي اربع ركعات اما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط واما الاستدلال بصحيحة ابي بصير عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط والمفروض قال يعيد حتى يثبته بالثاء المثلثة والباء المفردة والتاء المثناة الفوقانية من الاثبات كما في بعض النسخ وبالتاء المثناة الفوقانية من الاثبات كما في بعض النسخ وبالتاء المثناة الفوقانية والباء المفردة والياء المثناة التحتانية والنون اخرا على صيغة التفعل كما في بعض اخر وحتى تستتمه كما في التهذيب باسناده المختص به من الاستتمام فغير جيد لجواز ان يكون المراد منه اتمام طواف اخر بل هو الظاهر من قوله حتى تستتمه مضافا الى عدم دلالته على الوجوب والايراد على الاوليين بان مقتضاهما كون منتهى الطواف الوصول الى الحجر وذلك لا ينافي الزيادة الخارجة من الطواف وعلى الثالث بقصور السند مردود بان المراد من الزيادة الخارجة ان كان من غير الطواف فلا كلام فيه وان كان من الطواف فينافيها الختم بالحجر ظاهرا فانه لا يصدق الختم بالحجر ظاهرا فانه لا يصدق الختم بالحجر سيما مع قصد كون الزيادة جزء من الاول كما هو المفروض وبان ضعف السند غير ضاير مع ان ما ذكره جابر وظاهر الذخيرة الميل الى عدم التحريم للاصل مضافا الى الاخبار المصرحة بان من زاد شوطا يضيف اليه ستة ويجعلهما طوافين من غير تفصيل بين السهو والعمد اما مطلقا كصحيحة محمد ورفاعة او في خصوص الفريضة كصحيحتي محمد والخزاز ولو كانت الزيادة محرمة لما جاز ذلك لاقتضاء النهي فساد الزايد لا اقل منه وحملها على الساهي حمل بلا دليل والاستشهاد برواية ابي كهمش المتقدمة وصحيحة ابن سنان من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطا ثم يصلي ركعتين غير سديد لانها لا تدل الا على ان الناسي يفعل كذلك لا على التخصيص به والى ما دل على زيادة علي ع مع كونه معصوما عن السهو والنسيان كصحيحتي ابن وهب وزرارة الاولى ان عليا ع طاف ثمانية فزاد ستة ثم ركع اربع ركعات والثانية ان عليا ع طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة وبنى على واحد واضاف اليها ستة ثم صلى ركعتين خلف المقام ثم خرج الى الصفا والمروة فلما فرغ من السعي بينهما رجع فصلى الركعتين اللتين ترك في المقام الاول وحمل فعله ع على التعليم بارد وعلى التقية فاسد لعدم داع عليها **اقول** يمكن الجواب عن الاخيرتين بان فعل علي ع لعله من باب القران اما بين النافلتين كما يحتمله اوليهما او الفريضة والنافلة كما يحتمله ثانيهما وهما جايزان كما ياتي ومن اين علم ان قصده الزيادة في الطواف الواحد حتى يكون من مفروض المسئلة واما البواقي فلو قطع النظر عن ظهورها في الساهي كما لا يخفى على من تاملها سيما مع ملاحظة صحيحة ابن سنان ورواية ابي كهمش المتقدمتين فغايتها التعارض مع ما مر فان رجحنا ما مر بالاشهرية فتوى والاتمية دلالة والاحدثية في بعضه رواية والا فلعدم قول بالتخيير يرجع الى الاصل وهو مع القول الاول لان الطواف عبادة محتاجة الى التوقيف ولم يثبت الطواف الزايد عن السبعة او الناقص عنها فاذن الحق هو القول الاول سواء نوى الزيادة في بدو الطواف او في اثنائه قبل كمال السبعة او بعده لاطلاق الادلة وسواء كانت الزيادة كثيرة او قليلة حتى خطوة لما ذكر نعم يشترط ان ينوي بالزيادة كونها من الطواف والا فلا يضر لعدم صدق الزيادة في الطواف معه هذا كله اذا كانت الزيادة عمدا سواء كان مع العلم بالحكم او الجهل ولو كانت سهوا فان لم يبلغ الركن الاول فليقطع الشوط وفاقا للاكثر كما نص عليه بعض من تاخر لرواية ابي كهمش المتقدمة واطلاق بعض العبارات يقتضي عدم الفرق بين بلوغه وعدم بلوغه في وجوب الاتمام اربعة عشر لقوله في صحيحة ابن سنان السابقة حتى يدخل في الثامن ولا يخفى انه اعم مطلقا من الاولى فيجب التخصيص بها وان بلغه اتمها اربعة عشر شوطا او يجعلها طوافين للاخبار المتقدمة المشار اليها خلافا للمحكي عن الصدوق وبعض مشايخ والذكرة فحكما هنا ايضا بالبطلان لبعض ما مر دليلا للقول الاول سيما رواية ابي بصير المتقدمة بالناسي ولصحيحة ابن سنان المتقدمة المكتفية بذكر ركعتين الدالة على بطلان احد الطوافين والا كان ما مر باربع ركعات واظهر منها صحيحة رفاعة المتقدمة الاشارة اليها اذا طاف ثمانية فليتم اربعة عشر قلت يصلي اربع ركعات قال يصلي ركعتين ويحمل جميع اخبار الاتمام اربعة عشر شوطا اما على النافلة او على البطلان ويجاب اما عما مر فبالاطلاق الشامل للعمد والسهو الواجب تخصيصه بغير الاخص خصوص رواية ابي كهمش المنجبر ضعفها لو كان بالعمل التي لا يمكن حملها على البطلان للامر فيها باربع ركعات واما عن صحيحة ابن سنان فلان عدم ذكر الركعتين الاخريين لا يدل على انتفائهما فلعله لم يذكرهما لعدم وجوبهما حيث ان احد الطوافين يكون نفلا قطعا والمراد الركعتين قبل السعي او عند المقام كما صرح به في بعض تلك الروايات ولكل طواف ومنه يظهر الجواب عن صحيحة رفاعة مع انها معارضة بما صرح منها دلالة على الامر باربع ركعات كرواية ابي كهمش ورواية علي بن ابي حمزة وصحيحتي الخزاز وابن وهب وبعضها صريحة في الفريضة ومنه يظهر بطلان الحمل الذي ذكراه ايضا سيما مع التصريح في رواية علي بن ابي حمزة و مرسلة به بان احد الطوافين فريضة والاخر تطوع واما ابطال ذلك الحمل بانه يقتضي الامر بخمسة عشر شوطا دون الاربعة عشر كما في اكثر هذه الاخبار لبطلان الثامن على ذلك ايضا فضعيف لجواز عدم قولهم ببطلان الزيادة في صورة السهو وان قالوا ببطلان ما زيد عليه ثم انه هل يكون الفريضة هو الطواف الاول كما حكي عن الفاضل والشهيد لاصالة بقاء الاول على كونه فريضة بحيث ما انضمت اليه ولظهور بعض الاخبار في ذلك او الثاني كما حكي عن الصدوق والاسكافي وهو ظاهر صحيحة زرارة والرضوي الناصين على ذلك الاظهر الثاني لما ذكر وبه يخرج عن الاصل ويظهر الفائدة في جواز قطع الثاني وعدمه وفي احكام الشك ويصلي للطوافين اربع ركعات اثنتان قبل السعي واثنتان بعده ندبا على الاظهر وفاقا لبعض من تاخر وقيل وجوبا لفعل علي ع ذلك ورواية علي بن ابي حمزة والمروي في السرائر والرضوي وغير الاخير لا يدل على الوجوب اصلا والاخير وان دل عليه الا انه ضعيف لم يعلم انجباره

فرعان **ا** اعلم ان مقتضى تقييد الاكثر بالطواف الواجب علم حرمة الزيادة في المندوب عمدا وهو ينافي توقيفية العبادة الا ان يقال ان غايتها الابطال الغير المحرم في المندوب واما التشريع فقد بينا في عوايد الاحكام ان مثل ذلك ليس تشريعا محرما فـ انما يحصل الزيادة المنهية عنها اذا قصدها الطواف دون ما اذا قصد غيره لعدم ثبوت الازيد منه من روايات حرمة الزيادة ولانه لولا ذلك للزم عدم التجاوز عن الحجر الاسود بعد تمام الطواف ويظهر من بعض مشايخنا حصول الزيادة مط لاطلاق النص وهو ضعيف جدا لمنع الاطلاق بالمرة **الثانية** لو طاف وفي ثوبه او بدنه نجاسة فالحكم على القول بعدم اشتراط الطهارة واضح وعلى القول الاخر يعيد الطواف مع التعمد في ذلك والوجه فيه واضح وكذا مع الجهل بالحكم اذا كان مقصرا دون ما اذا لم يكن كذلك لارتفاع النهي المقتضي للفساد ولا يعيد مع عدم العلم بالنجاسة حتى فرغ على الاقوى الاشهر او نسيانها للامتثال المقتضي للاجزاء وعدم دليل على الاشتراط حتى في تلك الصورة واطلاق مرسلة البزنطي المتقدمة في مسئلة اشتراط ازالة النجاسة واستشكل بعضهم في صورة النسيان لخبر التسوية بين الصلوة والطواف وقصور المرسلة سندا اذ الاول مع عموم التسوية والثاني بعدم ضيره سيما مع صحتها عمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنها وانجبارها بالشهرة ولو علم بها في الاثناء ازال النجاسة استحبابا او وجوبا على اختلاف القولين واتم الباقي لموثقة يونس المتقدمة في المسئلة المذكورة ورواية حبيب بن مظاهر ابتدئ في طواف الفريضة فطفت شوطا فاذا انسان قد اصاب انفي فادماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدئت الطواف فذكرت ذلك لابي عبد الله ع فقال بئس ما صنعت كان ينبغي لك ان تبني على ما طفت اما انه ليس عليك شئ واطلاقهما في الاول كنص الثاني يقتضي عدم الفرق بين ما لو توقف الازالة على فعل يستدعي قطع الطواف وعدمه ولا بين ان يقع العلم بعد تجاوز النصف او قبله خلافا للمحكي عن الشهيدين فجزما بوجوب الاستيناف مع التوقف المذكور وعدم اكمال اربعة اشواط لثبوت ذلك مع الحدث في اثناء الطواف ولعموم ما دل على ان قطع الطواف قبل التجاوز يوجب الاستيناف والاول قياس مردود والثاني عام مخصوص مع ان العموم المذكور بحيث يشمل محل النزاع نظرا بل وكذلك في وجوده اذ لم نعثر على عام يشمل ذلك المورد ايضا دال على الاعادة قبل النصف ومفهوم التعليل الاتي في مسئلة قطع الطواف غير مثبت لنفي الا باعانة الاصل الغير الصالح لمقاومة شئ ولو سلم فغايته التعارض الموجب للرجوع الى اصالة بقاء صحة ما فعل وعدم وجوب الاستيناف **الثالثة** لو شك في اثناء الطواف في الطهارة عن الحدث من كونه وجوب التطهر والاستيناف مط ولو شك فيها بعد الفراغ يمضي ولا يستانف وفي لـ ان الحق ان الشك ان كان بعد يقين الحدث وجب عليه الاعادة مطلقا وان كان بعد تيقن الطهارة لم يجب الاعادة كذلك وهو الصحيح الموافق للاصول الا ان في الاعادة بعد الفراغ في الصورة الاولى ايضا نظر لما عرفت من ان الاصل في اشتراط الطهارة الاجماع المنتفي في هذه الصورة مضافا الى ما دل على عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ **الرابعة** هل يجوز قطع الطواف قبل اتمامه ام لا الظ نعم للاصل والاخبار الاتية المجوزة للقطع لمطلق الحاجة وعيادة المريض ودخول وقت الفريضة ولو مع السعة ونحو ذلك ومع القطع يعمل بما عليه من الاعادة والبناء وهل يجوز مع القطع تركه وعدم البناء عليه مط لو كان الطواف نفلا الظ نعم للاصل واما الفرض ففيه حكم **الخامسة** لا شك في انه لا يكون الطواف اقل من سبعة اشواط ولم يوظف من الشرع انقص منها فلو نقص احد من طوافه بان يطوف اشواطا اقل من سبعة وترك الطواف بان يشتغل بامر اخر او يجلس او يخرج عن المطاف وبالجملة بحيث لا يعد طائفا فاما يكون عن عمد او عن سهو ونسيان او علة وعذر كحيض او مرض او حدث او لدخول وقت فريضة او لحدث خبث في الوجه او البدن او نفل على التقادير اما يكون القطع والنقص قبل مجاوزة النصف وبعدها فهذه عشرون قسما في الاول اي ما كان عن عمد في طواف فرض قبل مجاوزة النصف يجب عليه استيناف الطواف وعدم الاعتداد بما اتى به بلا خلاف يعلم فيه ويدل عليه ما دل على الاستيناف بالقطع مطلقا فريضة كانت او نافلة قبل الاربعة او بعدها كصحيحة البختري يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة قال يستقبل طوافه وما دل عليه في خصوص الفريضة قبل التجاوز عن الاربعة كصحيحة ابان بن تغلب في رجل طاف شوطا او شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة فقال ان كان طوافه نافلة بنى عليه وان كان طواف فريضة لم يبن عليه وصحيحة عمران الحلبي عن رجل طاف بالبيت ثلثة اطواف من الفريضة ثم وجد خلوة من البيت فدخله كيف يصنع قال نقض طوافه وخالف السنة فليعد طوافه ونحوها مرسلة ابن مسكان وقريبة منها صحيحة الحلبي الا انها غير مقيدة بالفريضة بل مطلقة ويتعدى الى ما زاد عن ثلثة اشواط لم يتجاوز النصف بعدم القول بالفصل وبهذه الاخبار يخصص ما دل على جواز القطع والبناء في الفريضة مطلقا بما اذا كان بعد النصف كقوية ابان كنت مع ابي عبد الله ع في الطواف فجاءني رجل من اخواني فسألني ان امشي معه في حاجة ففطن بي ابو عبد الله ع فقال يا ابان من هذا الرجل قلت رجل من مواليك سألني ان اذهب معه في حاجة فقال يا ابان اقطع طوافك وانطلق معه في حاجته فاقضها له فقلت اني لم اتم طوافي قال احص ما طفت وانطلق معه في حاجته فقلت وان كان في فريضة قال نعم وان كان في فريضة وقريبة منها رواية ابي احمد الا انه ليس فيها احص ما طفت لا عمهما مطلقا بالنسبة الى ما مر مضافا الى انهما قضيتان في واقعة فلعل موردهما كان بعد الاربعة مع ان الثانية لا يدل الا على جواز قطع الطواف للحاجة وهو اعم من الاعادة والبناء وكذا يخصص بها ما دل على جواز القطع والبناء مطلقا بغير الفريضة كمرسلة ابن ابي عمير المروية في الفقيه في الرجل يطوف ثم يعرض له الحاجة قال لا باس ان يذهب في حاجته وحاجة غيره ويقطع الطواف وان اراد ان يستريح ويقعد فلا باس بذلك فاذا رجع بنى على طوافه وان كان اقل من النصف ونحوها مرسلة جميل والنخعي الا انه قال بعد قوله بنى على طوافه وان كان نافلة بنى على الشوط والشوطين وان كان طواف فريضة ثم خرج في حاجة مع رجل لم يبن ولا في حاجة نفسه وصحيحة الجمال الرجل ياتي اخاه وهو في الطواف فقال يخرج معه في حاجته ثم يرجع ويبني على طوافه وابن رئاب الرجل يعيي في الطواف اله ان يستريح قال نعم يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في فريضة او غيرها ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه وقريبة منها صحيحة ابن ابي يعفور

ويمكن تخصيص غير الاولى بما بعد النصف ايضا مع ان الاخيرتين غير متضمنتين لقطع الطواف بل للاستراحة وهي غير مورد المسئلة وفي الثاني وهو السابق الا انه بعد النصف يجب عليه البناء على ما سبق والاتمام على الاظهر وفاقا للمحكي عن المفيد والديلمي وبعض مشايخنا المتاخرين ويدل عليه قوية ابان ورواية ابي احمد واطلاق صحيحة الجمال ومرسلة النخعي وجميل المتقدمة جميعا وكذا اطلاق صحيحة البختري المتقدمة في مسئلة ادخال الحجر في الطواف وروايتا ابي غرة وابي الفرج بضميمة عدم الاستفصال عن الفرض والنفل الاولى مر بي ابو عبد الله ع وانا في الشوط الخامس من الطواف فقال لي انطلق حتى نعود ههنا رجلا فقلت له انما انا في خمسة اشواط فاتم اسبوعي فقال اقطعه واحفظه من حيث يقطع حتى يعود الى الموضع الذي قطعت منه فيبني عليه وقريبة منها الثانية ويدل عليه ايض العلة المصرح بها في رواية الاعرج عن امرءة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمثت قال يتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة فلها ان يطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف الحديث وفي رواية اسحق في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على الطواف قال ان كان طاف اربعة اشواط امر من يطوف عنه ثلثة اشواط وقد تم تمام طوافه وان كان طاف ثلثة اشواط ولا يقدر على الطواف فهذا مما غلب الله عليه فلا باس بان يؤخر الطواف يوما او يومين فان خلته العلة عاد فطاف اسبوعا فاذا طالت علته امر من يطوف عنه سبوعا ويصلي هو الركعتين ويسعى عنه وقد خرج من احرامه وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار فان قوله فقد تم طوافه في قوة التعليل للحكم بالاتمام كذا قيل وفيه نظر لجواز ان يكون قوله فقد تم تفريعا على الامر بالطواف عنه وح لا يكون تعليلا ويدل عليه ايض فيما اذا بقي الشوط الواحد صحيحا الحلبي المتقدمتين في ادخال الحجر وصحيحة الحسين بن عطية عن رجل طاف بالبيت ستة اشواط قال ابو عبد الله ع وكيف طاف ستة اشواط قال استقبل الحجر فقال الله اكبر وعقد واحدا فقال ابو عبد الله ع يطوف شوطا قال سليمان فانه فاته ذلك حتى اتى اهله قال يامر من يطوف عنه ويؤيدها الاخبار الواردة في الحايض الفارقة فيها بين مجاوزة النصف وعدمها ولا معارض لشئ مما ذكر سوى اطلاق صحيحة البختري الاولى وصحيحة الحلبي اذا طاف الرجل بالبيت اشواطا ثم اشتكى اعاد الطواف يعني الفريضة وهي وان وردت في الاشتكاء ولكنها يجري في العمد بالاولوية اللازم تقييده بالنصف فما دونه لما مر ولا ينافي ما مر ايض قوله في مرسلة النخعي وجميل وان كان طواف فريضة لم يبن الخ لان المراد انه لم يبن في الشوط والشوطين ولا اقل من احتماله خلافا للاخرين فاوجبوا الاستيناف مع العمد ايض لاصالة وجوب الموالاة واستصحاب الاشتغال واطلاق الصحيحين ويضعف الاولان بعدم ثبوت الموالاة مطلقا ولا الا في غير مطلق الطواف ومع التسليم يندفع الاصل والاستصحاب بما مر والثالث بعدم الدلالة على الوجوب اولا والرابع بعدم ثبوت الحكم في الاصل للمعارض كما ياتي مع ان الاطلاقين معارضان باطلاق البناء في غيرهما كما مر فلولا الترجيح يلزم الرجوع الى اصالة بقاء صحة ما مر وعدم وجوب الاستيناف مع ان الترجيح للبناء لخصوصية كثير منها عليها واكثرية اخباره والثالث والرابع السابقان الا انهما يكونان عن سهو او نسيان والحكم فيهما كالعمد بعينه بلا خلاف في اولهما وعلى الاظهر الاشهر كما صرح به بعض من تاخر في ثانيهما الا اذا كان التذكر بعد الدخول في السعي فيبني مط سواء كان قبل النصف وبعده اما الاول فلظاهر الاجماع وظ اطلاق صحيحة البختري الاولى وصحيحة ابان بن تغلب الخالي عن المعارض بضميمة الاجماع المركب في الزايد عن الشوطين الى الثانية واما الثاني فلثبوته في العمد بما مر بضميمة الاولوية والاجماع المركب واطلاق صحيحة البختري السابقة في ادخال الحجر والعلة المنصوصة في رواية الاعرج الخالية جميعا عن المعارض المؤيدة بثبوتها في الحايض والمحدث والمريض كما ياتي ويدل عليه ايض صحيحتا الحلبي المشار اليها وصحيحة الحسين بن عطية فيما اذا كان الباقي شوطا واحدا خلافا للمهذب والنهاية والسرائر وكره ولك وغيره فاقتصروا في البناء على ما اذا بقي الشوط الواحد خاصة لصحاح الحلبي وابن عطية وحكموا بالاستيناف في غيره لاصالة وجوب الموالاة واستصحاب الاشتغال والاخبار المتقدمة الواردة فيمن وجد خلوة البيت وجواب الاولين قد مر والثالث وارد في العمد وجوابه قد مر مع ان اكثرها وارد في الاقل من النصف واما الثالث فوفاقا للمحكي عن يب وبه والسرائر وروض والمن وكره وبعض المتاخرين ناسبا له الى المشهور لموثقة اسحق رجل طاف بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة فبينا هو يطوف اذ ذكر انه قد ترك من طوافه بالبيت قال يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصفا والمروة فيتم ما بقي ومثلها الاخرى خلافا للمحكي عن ط وعدة اللمعتين وفي بع وشا فقيدوا البناء بصورة التجاوز عن النصف وربما اوجبوا مع عدمه الاستيناف لبعض ما مر وفيه نظر لكون الموثقة اخص مطلقا والخامس والسادس السابقان الا انه يكون عن عذر كحدث او مرض والحكم فيهما كالاولين بعينه فيعيد قبل مجاوزة النصف ويبني بعدها ولا اعلم فيه خلافا بل عن المن الاجماع في الحدث وقيل في المرض انه مما قطع به الاصحاب ويدل عليه من الاخبار روايتا الاعرج واسحق المتقدمتين ومرسلة ابن ابي عمير في المحدث في اثناء الطواف وروايات ابي بصير واحمد بن عمر واسحق بياع اللؤلؤ وابرهيم بن اسحق في الحايض فيه والرضوي في الحايض والعليل خلافا للفقيه فجوز للحايض البناء في القسمين وان جوز الاعادة في الاول لصحيحة محمد عن امرءة طافت ثلثة اشواط او اقل من ذلك ثم رات دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت منه واعتدت بما مضى ويجاب عنه بالشذوذ اولا وبالخصوصية الروايات السابقة في الحايض عنها ثانيا لاختصاصها بالفريضة بقرينة ايجاب الاستيناف المختص بالفرض فيبقى الصحيح في النفل خاصة وللمدارك فجعل الاستيناف مطلقا اولى لاطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة الواردة في الاشتكاء ويجاب عنها باعمية المطلقة الموجبة للتخصيص قطعا وضعف الروايات الفارقة سيما بعد الانجبار بما ذكر غير مضر والسابع والثامن السابقان الا انه يكون لدخول وقت الفريضة ان لم يتضيق والحكم فيهما البناء مط تجاوز النصف ام لا وفاقا للمحكي عن الاصباح ويه والجامع والسرائر والمهذب والنفع ودفع والجامع ويرو والمن وكره وعنهما دعوى الاجماع ويدل عليه صحيحة ابن سنان في مطلق الطواف وحسنة هشام في الفريضة منه بل وكذلك لو الوتر اذا خيف طلوع الفجر لصحيحة الحلبي ولا يعارضها فيما قبل النصف مفهوم التعليل المتقدمة اذ لا

يعتبر مفهوم العلة الا بواسطة الاصل اللازم دفعه بما ذكر خلافا للمعتبرين وبين فرقا بين التجاوز عن النصف وعدمه ولعله لعارض المفهوم المذكور رده التاسع والعاشر السابقان الا انه يكون لمشاهدة خبث في الثوب او البدن والظ انهما كالثامن كما صرح به بعضهم لموثقتي يونس بن يعقوب المتقدمتين في مسئلة اشتراط ازالة الخبث ورواية حبيب المتقدمة في مسئلة من طاف ثم علم في ثوبه او بدنه نجاسة الاقسام العشرة الباقية الاقسام المتقدمة الا انها يكون في الطواف النافلة قال بعضهم لا خلاف في البناء فيه مطلقا من غير فرق بين تجاوز النصف وعدمه ومنهم من اطلق في التفصيل المذكور ولم يقيد بالواجب الا في بعض الاقسام المذكورة وصرح بخبر صحيح ابان ومرسلة النخعي وجميل البناء في الاقل من النصف في النافلة في الخروج للحاجة والظ كون السهو ايضا كذلك للاولوية والاجماع المركب بل وكذلك الحدث والعلة لاختصاص الامر بالاعادة في الاقل من النصف في اخبارهما بالفريضة بل وكذلك الحايض كما اشرنا اليه فيبقى النافلة تحت اصالة بقاء صحة ما فعل وعدم الامر بالاستيناف

في الفرق بين الاعادة والبناء اذا تجاوز عن النصف او مطلقا

فروع أ المصرح به في كلام الاكثر في الفارق بين الاعادة والبناء في صور الفرق مجاوزة النصف وعدمها وفي كلام بعضهم البلوغ اربعة اشواط وعدمه وفسر بعضهم الاول بالثاني واكثر الاخبار الفارقة يتضمن الاول وبعضها الوارد في بعض الاقسام يتضمن الثاني ولكنه لا يدل على انه الفارق بل يحتمل ان يكون ذكره لكونه من افراد الاول فالظاهر ان المناط هو الاول مطلقا ولو لم يبلغ الاربعة الا ان يثبت اجماعهم على ارادة الثاني من الاول ولم يثبت لي **ب** هل يجري الاستيناف حيث يحكم بالبناء لا ينبغي الريب فيه لصدق الامتثال نعم قد يستشكل في انه هل يترتب عليه اثم لا ظاهر اخبار البناء الثاني لعدم دلالة شيء منها على وجوبه غايتها الرجحان نعم في قوله بئس ما صنعت في رواية حبيب المتقدمة دلالة عليه ولكن لا يكون زمنه مشغولة بشيء بعده والاحوط ترك الاستيناف **ج** حيث ما يبني هل يبني من موضع القطع او من الركن الاظهر الاول كما صرح به في روايتي ابي عزة وابي الفرج وروايتي ابي بصير واحمد بن عمر الواردتين في الحايض في الاثناء واما ما في صحيح ابن عمار المتقدمة الواردة في اختصاص الحجر الامرة بالاعادة من الحجر الاسود فلعله لبطلان ما جاء به من الطواف راسا للاختصار مع ان ثبوت الحكم فيه بالنص لا يوجب قياس غيره به ومنهم من قال بالتخيير جمعا بين الروايات والصحيح به هو كان حسنا لو ثبت اتحاد جميع الموارد واحتاط في بروالمن بالثاني وفيه انه يوجب الزيادة المنافية للاحتياط **د** لو كان بعض الطواف سهوا وتذكر بعد ركعتي الطواف فهل يعيدهما بعد اعادة الطواف او البناء ام لا صرح في ك بالثاني في صورة التذكر في اثناء السعي استنادا الى عدم الامر باعادتهما مع الامر بالبناء ولكون البناء بعد اشواط السعي والصلوة متقدمة على السعي والاحوط اعادة الركعتين في غير هذه الصورة **هـ** جميع ما ذكر من اقسام الاعادة في غير الحدث انما هو فيما اذا خرج عن المطاف واما اذا لم يخرج فالظ عدم الاعادة بل البناء مطلقا على ما ذكرنا من عدم ثبوت وجوب الموالاة واختصاص اخبار الاعادة بالخروج عنه

بناء؟

في حكم الشك في عدد الاشواط اذا كان قبل الفراغ او بعده

السادسة متى شك في عدد اشواط الطواف فان كان بعد الفراغ الحاصل باعتقاد التمام والدخول في غيره فلا شيء عليه ولا اعادة كساير العبادات بالاجماع له ولانتفاء العسر والحرج لما مر في كتاب الطهارة والصلوة وقد يستدل ايض بصحاح ابن حازم ومحمد وابن عمار ورفاعة الاولى عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال فليعد طوافه قلت فانه قال ما ادى عليه شيئا والاعادة احب الي وافضل ونحوها الثانية الا ان فيها بعد قوله فليعد طوافه قيل انه قد خرج وفاته ذلك قال ليس عليه شيء ونحوها الثالثة الا ان فيها بعد قوله سبعة قال يستقبل قلت ففاته ذلك قال لا شيء عليه والرابعة فان طفت بالبيت طواف الفريضة ولم تدر ستة طفت او سبعة فاعد طوافك فان خرجت وفاتك ذلك فليس عليك شيء والتقريب عدم امكان حملها على الاثناء اذ لو كان فيه لوجب اما الاتيان بشوط اخر او الاستيناف للانحصار في القولين كما ياتي ولا قايل بعدم وجوب شيء اصلا اذ هو اما عن عمد او جهل او نسيان ولكل حكم مضى تفصيله اذ هو كترك الطواف بعضا او كلا فالحكم بعدم شيء صريحا اوضح دليل على ارادة الشك بعد الانصراف ويكون الحكم بالاعادة للاستحباب وان لم يظهر قايل به لعدم اشتراط ظهور القايل فيه **اقول** لا يخفى ان في هذا الحمل تخصيصا بما بعد الانصراف في قوله فلم يدر وتجوزا في قوله فليعد ويمكن الحمل على الاثناء وارتكاب التخصيص في عموم حال السايل الحاصل من ترك الاستفصال عما فعل من الاكتفاء بما فعل او الاتيان بشوط اخر ولا شك ان التخصيص فقط اولى منه ومن التجوز سيما مع ظهور انه لم يكتف بما فعل بل بني على الاقل كما هو الاصل في امثال ذلك المحل والمركوز في الاذهان عند العمل بل يبينه صحيح اخر لابن حازم اني طفت فلم ادر استة طفت او سبعة فطفت طوافا اخر فقال هلا استانفت قلت قد طفت وذهبت قال ليس عليك شيء ولو سلم فلا شك في انه من المحتمل الاقل فيدخل الاخبار في باب المجمل وان كان في الاثناء فان تيقن السبعة وشك في الزيادة فقط قطع طوافه وصح بلا خلاف لاصالة عدم الزيادة ولصحيح الحلبي عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر اسبعة طاف او ثمانية فقال اما السبعة فقد استيقن وانما وقع وهمه على الثامن فليصل ركعتين وموثقة رجل طاف فلم يدر سبعة ام ثمانية فقال يصلي ركعتين قيل هذا اذا كان على منتهى الشوط واما لو كان في اثنائه بطل طوافه لتردده بين محذورين الاكمال المحتمل للزيادة عمدا او القطع المحتمل للنقيصة وفيه اولا منع كون الزيادة المحتملة محذورا والا لزم في منتهى الشوط ايض مع انها لا يكون عمدا وثانيا منع التردد بين الاثنين لجواز اتمام الشوط بل يقول به من يقول بالبناء على السبعة ح ايض لا محالة فلا يحتمل النقص ولذا ذهب في ك وغيره الى انه كمنتهى الشوط ومعها الاصل قطعا والروايات احتمالا حيث انه يصح اطلاق قوله طاف سبعة اذا كان في اثناء السابع كما وقع في اخبار الشك بين ركعات الصلوة وان كان الظ منه اتمامه فان قيل الاصل يفيد لو لم يكن له معارض وهو هنا موجود وهو رواية ابي بصير عن رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك قلت جعلت فداك شك في طواف نافلة قال يبني على الاقل والمرهبي رجل شك في طوافه ستة طاف ام سبعة قال ان كان في فريضة اعاد كلما شك فيه وان كان في نافلة بني على ما هو اقل قلنا هما غير ناهضين لاثبات وجوب الاعادة واما الجواب باحتمال جعل ما موصولة وكونها في الكل

عن لفظ كل مفصولة ليصير المعنى اعادة الشوط المشكوك فيه فغير صحيح لا يجابه عدم تحقق فرق بين شقي الترديد وان كان الشك في الاثناء في النقيصة كان شك بين ستة وسبعة وجب اعادة الطواف في الفريضة وفاقا للصدوق والشيخ والقاضي والحلي والفاضلين بل هو المش كما في ك وذخيره وتبع و شرح بل عن الغنية الاجماع عليه لا للصحاح الاربع الاولى المتقدمة لما عرفت من اجمالها بل استدل بعضهم على عدم وجوب الاعادة كما ياتي بل للروايتين ابي بصير والمرهبي السابقتين وصحيحة الحلبي في رجل لم يدر ستة طاف او سبعة قال يستقبل وموثقة ابي بصير رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة ام ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظ لقصور الكل عن افادة الوجوب وصحيحة رفاعة في رجل لا يدري ستة طاف او سبعة قال يبني على يقينه وسال رجل لا يدري ثلثة طاف او اربعة قال طواف نافلة او فريضة قيل اجبني فيهما جميعا قال ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت وان كان طواف فريضة فاعد الطواف ولا يضر صدرها لوجوب تخصيصها بالنافلة او ارادة الاعادة من البناء على اليقين لخصوص ما بعده وصفوان عن ثلثة دخلوا في الطواف فقال واحد منهم لصاحبه تحفظوا الطواف فلما ظنوا انهم قد فرغوا قال واحد معي سبعة اشواط وقال الاخر معي ستة اشواط وقال الثالث معي خمسة اشواط قال ان شكوا كلهم فليستانفوا وان لم يشكوا وعلم كل واحد ما في يده فليبنوا وموثقة حنان ما تقول في رجل طاف فاوهم فقال طفت اربعة وقال طفت ثلثة فقال ابو عبد الله ع اي الطوافين كان طواف نافلة او طواف فريضة ثم قال ان كان طواف فريضة فليلق ما في يده وليستانف وان كان طواف نافلة فاستيقن الثلث وهو في شك من الرابع انه طاف فليبن على الثلث فانه يجوز له خلافا للمحكي عن المفيد ووالد الصدوق والاسكافي والحلبي وجماعة من المتاخرين منهم ك وذخيره فقالوا بالبناء على الاقل واستحباب الاعادة واحتجوا له بالصحاح الاربع الاولى حيث ان نفي الشيء عليه بعد الفوات يدل على استحباب الامر بالاعادة وبصدر صحيحة رفاعة المذكورة وبصحيح ابن حازم الثانية

في بيان ان من شك بين الطواف هل طاف ستة او سبعة او غيرهما

اقول اما الصحاح الاربع فيضعف بما مر من الاجمال فان لكل منها اربعة احتمالات الحمل على ما بعد الفراغ مع حمل الامر على الاستحباب وعلى الاثناء مع الحمل على الاستحباب ايض ومع حمله على الوجوب وتخصيص نفي الشيء بما بعد فوات الوقت كما جوزه بعض شراح المفاتيح وعليه يكون في المسئلة قول ثالث الا ان الظ انه خرق للاجماع وابقاء نفي الشيء على ظاهره والقول بان عدم العلم بتاويل جزء من الحديث لا يضر في الاستدلال بالاخر وعلى هذا فلا يمكن الاستدلال بها لشيء من القولين او الاقوال هذا مع ان الاخيرة من الاربع محتملة لكونها من كلام الصدوق دون جزء الحديث كما قيل واما الاخيرتان فلا شك في عمومهما مطلقا بالنسبة الى ما ذكرنا لشمولهما للنافلة واختصاص الاكثر بالفريضة فيجب التخصيص وحمل الخاص على التجوز وان كان ممكنا الا ان التخصيص مقدم في نحو هذه الصورة من التعارض ثم لا يخفى ان الدال من هذه الاخبار على وجوب الاعادة مخصوص بما اذا كان الشك في النقص خاصة وههنا صورة اخرى هي الشك في النقص والزيادة معا كان يشك بين الستة والسبعة والثمانية او الستة والثمانية بان يعلم زوجية الشوط ولكن لم يعلم انه السادس او الثامن ولا يظهر حكمها من غير روايتي ابي بصير والمرهبي وموثقة ابي بصير وهي كما مر غير صريحة في الوجوب وفي كلام القوم ايض مخصوص بالشك في النقص خاصة على الظ وان كان المحتمل ارادتهم ما اشتمل على احتمال النقص ولكنه ليس مقطوعا به بحيث يثبت به الاجماع المركب وعلى هذا فيكون مقتضى الاصل وهو البناء على الاقل الثابت بقاعدة عدم نقض اليقين بالشك باقيا فيها على حاله فيلزم الحكم به الا ان احتمال الاجماع المركب و دلالة الاخبار الثلثة المذكورة على جواز الاستيناف وكونه موافقا للاحتياط يرجح الاخذ به هذا كله في طواف الفريضة واما النافلة فيجوز فيها البناء على الاقل مطلقا بلا خلاف ويدل عليه صحيح رفاعة وموثقة حنان وروايتا ابي بصير والمرهبي جميعا ويجوز البناء على الاكثر اذا لم يستلزم الزيادة على السبعة وفاقا للمن وكره ويرو والشهيد الثاني وبعض اخر لصحيح رفاعة الخالية عن المعارض راسا لان الموثقة وان امر بالبناء على الاقل الا ان قوله بعد فانه يجوز له ذلك قرينة على ارادة الجواز منه والروايتين خاليتان عن الدال على الوجوب والتشكيك في كون قوله فابن ما شئت من صحيحة رفاعة و جعله جزء مرسل اخر كما احتمله جمع خلاف الظ ولو سلم فلا يضر لحجيته عندنا ايض

في انه يجب [illegible] الطواف قبل السعي

السابعة يجب ان يكون الطواف قبل السعي اجماعا بل ضرورة كما يدل عليه المستفيضة من الاخبار بل المتواترة الواردة في الموارد المتكثرة كالاخبار النقلية الواردة في وجوب اعادة الطواف على من قدم السعي و لو نسيانا والمتضمنة للفظة ثم الدالة على الترتيب وقوله في دعاء الطواف الوارد في صحيح ابن عمار اللهم اني اسالك في مقامي هذا في اول مناسكي الى غير ذلك ويجيء للمسئلة بيان ايض في اواخر مسايل السعي **الثامنة** من ترك طواف العمرة او الحج فاما يكون عمدا او جهلا او نسيانا فان كان عمدا بطل عمرته او حجه ووجب عليه اعادة العمرة او الحج بلا ريب كما في ك بل بلا خلاف كما صرح جماعة بل بالاجماع المحقق له ولعدم الاتيان بالمامور به على وجهه فيبقى تحت عهدة التكليف وفحوى ما دل على الاعادة بتركه جهلا كما ياتي وكذا ان كان جهلا وفاقا للاكثر للاصل المتقدم الخالي عن المعارض المعتضد بصحيح ابن يقطين عن رجل جهل ان يطوف بالبيت طواف الفريضة قال ان كان على وجه جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل جهل ان يطوف بالبيت حتى رجع الى اهله قال اذا كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة وفي بعض النسخ سهي مقام جهل في السؤال ومقتضى الروايتين وجوب بدنة عليه ايض كما حكي عن الشيخ والاكثر وافتى به جمع ممن تاخر وهو الاظهر لما مر وبعض الاخبار النافية لها على المواقع جهلا وهو صحيح ابن عمار ولم يزر قال يخرج جزورا وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فليس عليه شيء فالمراد به العالم او الجاهل بحرمة المواقعة من غير ارادة ترك الطواف او تركه سهوا بقرينة عدم العلم بها بفساد الحج ولا اقل من احتمالها لذلك خلافا للمحكي عن التنقيح فظاهره عدم الوجوب للاصل وشذوذ الروايتين لعدم قايل بمضمونهما او ضعف سندهما والكل فاسد والوجه واضح وتعلق البدنة لا يتوقف على

المواقعة وكذا لا يختص بطواف الحج للاطلاق وان قيدوه بهما في الناسي كما ياتي وان كان نسيانا فقد اه مع ذكره ولا يبطل النسك الذي اتى بها
الا السعي فانه يجب اعادته لو تذكر بعده لساير النسك كما ياتي بلا خلاف في الصحة والقضاء الا عن نادر ياتي بل الاجماع كما عن صريح فيه والمنتهى و
ظاهر غيرهما اما الاول اي الصحة فلصحيحة هشام عن نسي زيارة البيت حتى يرجع الى اهله فقال لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه وعلي عن رجل نسي طواف
الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي ان كان تركه في حج بعث به في حج وان كان تركه في عمرة بعث به في عمرة ووكل من
يطوف عنه ما تركه من طوافه وحمل الاولى على طواف الوداع والثانية على طواف النساء ارتكاب للتخصيص بلا مخصص خلافا فيه للمحكي عن الحلبي
فابطل الحج به للاصل والحرمة المستند بين ذا الجاهل والاصل مدفوع بما مر والجاهل غير موضوع المسألة والقياس باطل مع ان قوله شاذ بل يمكن
دعوى مخالفة الاجماع لرجوع الشيخ عنه في كتبه المتأخرة كالخلاف والمبسوط وفيه واما الثاني اي القضاء فللصحيحة الثانية ولكن في دلالتها على الوجوب الا ان الظاهر
ان وجوب القضاء اجماعي فهو يكفي في اثباته ويمكن الاستدلال له بالعلة المنصوصة في صحيح ابن عمار عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال لا تحل
له النساء حتى يزور البيت ويطوف فان مات فليقض عنه وليه فاما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضى عنه وان نسي رمي الجمار فليسا بسواء الرمي سنة و
الطواف فريضة يعني ان نسي رمي الجمار جاز قضاؤه عنه وان كان حيا لانه سنة لم يجر له ذكر القرآن وذلك بخلاف طواف البيت فانه فريضة مذكورة
في القرآن وذلك بخلاف طواف البيت فانه فريضة مذكورة في القرآن فهما ليسا بسواء في الحكم بل يجب عليه النساء بنفسه ويجوز له مباشرة القضاء
اجماعا بل يجب ذلك عليه على الاظهر الاشهر الا اذا تعذر الرجوع او تعسر فيستنيب من يقضي عنه فان مات ولم يقض فيقضي عنه وليه اما بنفسه او
بالاستنابة اما الاول اي جواز مباشرته فبالاجماع والصحيحين الاخيرين اما اولهما فلان وجوب مباشرته لان التوكيل لا يكون الا فيما يجوز للموكل مباشرته
واما ثانيهما فظاهر واما الثاني فللصحيحة الاخيرة فان عدم الصلاحية يقتضي الفساد كما بيناه في موضعه وقد يستدل عليه ايضا بفحوى ما دل على
وجوب المباشرة في نسيان طواف النساء كما ياتي وفحوى ما مر على وجوب قضاء ركعتي الطواف اللتين هما من فروع الطواف وتوابعه بنفسه وفيهما نظر
لمنع ثبوت الاولوية مع اصل الحكم في الاول خلافا فيه لبعض المتأخرين فجوز الاستنابة مط ولو مع القدرة على المباشرة لاطلاق صحيحة علي المتقدمة
وفيه انه معارض بعموم العلة المنصوصة في الصحيحة الاخيرة فانها يدل على عدم جواز الاستنابة ما دام حيا مطلقا خرج عنه صورة التعذر بالصحيحة الاولى
فيبقى الباقي نعم مقتضاها كفاية التعذر الحاصل بسبب العود من البلد ولا باس به كما اختاره بعض المتأخرين بمعنى كفاية هذا القدر من العذر والاكثر
اعتبروا فيه الامتناع او المشقة التي لا يتحمل عادة لان المتيقن من اطلاق الصحيحة حيث انه الفرد الغالب وفيه منع الغلبة فان البلاد القريبة الى مكة كثيرة و
من لا يشق عليه المعاودة فيها كثير ومنهم من اعتبر في العود استطاعة الحج المعهودة وهو ضعيف في الغاية واما الثالث اي جواز الاستنابة مع التعذر
او التعسر فلا خلاف فيه من القائل بصحة الحج وعن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه صريحا صحيحة علي وصريحها نسيان طواف الحج والعمرة في ذلك كما
هو مقتضى اطلاق كلام جماعة ولكن عن الاكثر الاقتصار على طواف الحج ولا وجه له بعد عموم الحجة واما الرابع فللصحيحة الاخيرة والله العالم **فروع** ا

في بيان تحقق ترك الطواف الموجب لبطلان الحج

يتحقق ترك الطواف الموجب لبطلان الحج في صورة العمد بانقضاء وقته وهو يكون في طواف الحج بخروج ذي الحجة قبل فعله وفي طواف عمرة التمتع
بضيق الوقت عنها وعن الاحرام بالحج والوقوف وفي طواف العمرة الجامعة لحج القران والافراد بخروج السنة بناء على وجوب ايقاعها فيها ولكن
في انه غير واضح وفي العمرة المجردة اشكال اذ يحتمل وجوب الاتيان بالطواف بها مطلقا حيث لم يوقت والبطلان بالخروج عن مكة بنية الاعراض
عن فعله وعن الشهيد الثاني تحقق ترك الطواف في الجميع بنية الاعراض عنه ولا يخفى انه مع بقاء الوقت يمكن الاتيان بالمامور به على وجهه فينتفي
مقتضى البطلان ب هل يحصل التحلل عما يتوقف على الطواف لمن نسي الطواف بالاتيان به ولا يحصل بدون فعله ويتحلل مقتضى الاستصحاب بل
الاخبار الاولى ولو كان ترك الطواف بالعمد وبطلت مناسكه ففي حصول التحلل بمجرد ذلك او البقاء على احرامه الى ان ياتي الفعل الفائت في محله لحصول
التحلل او حصول التحلل بافعال العمرة اوجه كما قال فخيره وبالاخير قطع المحقق الثاني ج لو تعمد الاستدراك الطواف بعد الخروج على وجه يستدعي
وجوب الاحرام لدخول مكة فهل يكفي بذلك او يتعين عليه الاحرام ثم يقضي الفائت قبل الاحرام بيان باتمام العمرة او بعده وجهان ولعل الاول
اظهر تمسكا بمقتضى الاصل والنافي الى من نسي الطواف يصدق عليه انه في الجملة محرم د لا كفارة على تارك الطواف المواقع اهله الا قضاءه عمدا مطلقا
على الاظهر الاشهر للاصل الخالي عن الدافع بالمرة واحتمل الشهيد ثبوتها لورودها في حديث الجاهل واولويتها في العامد وفيه منع الاولوية لعدم
معلومية العلة والاستدلال عليه بصحيح ابن عمار المتقدمة في صدر المسألة ضعيف لما عرفت من عدم تضمنها الترك الطواف ومن الاجمال في المراد من العالم
فيخرج عن محل النزاع وان كان جهلا فعليه بدنة كما مر وجهه وان كان نسيانا فعن جماعة وجوب الكفارة عليه مط كما عن الشيخ في يه وط والمهذب والجامع لصحيحة
عمار وعلي المتقدمتين وصحيحة عيص عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما او تعمدها الا مع المواقعة بعد الذكر كما عن التبيان
ونفع وعن ابن ادريس والمنتهى والشهيد وغيرهم بل الاكثر كما قيل للجمع بين ما مر وبين مرسلة ابن جامع وانت محرم الى ان قال وان كنت ناسيا او
ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك والتصريح في العلل في المحرم باتي اهله ناسيا قال لا شيء عليه انما هو بمنزلة من اهل شهر رمضان وهو ناس بحمل الاولى
على المواقعة بعد الذكر او حملها على الاستحباب قولان اجودهما الاخير لا لما ذكر لعدم ظهور شمول الروايتين لموضوع المسألة فان من ترك الطواف
نسيانا وظاهرهما من نسي كونه محرما بل للاصل الخالي عن المعارض الصريح لكون الاخبار المتقدمة قاصرة عن افادة الوجوب ثم ايجاب الكفارة على

الناسي على القول به انما هو مع المواقعة دون ترك الطواف كما كان في الجاهل لاختصاص ادلته على فرض التمامية وكذا قيده الاكثر بطواف الحج ولا وجه
له بعد اطلاق الصحيحة الاولى وتصريح الثانية لو تمت دلالتها ولذا حكي عن الجامع التعميم **التاسعة** من طاف طواف فريضة ثم ذكر انه لم يتطهر يجب
عليه اعادة الطواف وصلوته لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه والظاهر انه اجماعي ايضا واما طواف النافلة فلا يعيده ولكن يتطهر ويعيد الصلوة لاشتراطها
بالطهارة مط **العاشرة** من كان مريضا لا يمكنه الطواف بنفسه وقد يطاف به محمولا فان لم يتمكن من ان يحمله احد لعدم استمساك طهارته المانع من
دخول المسجد او نحو ذلك من انحاء العذر طاف عنه نيابة عنه بلا خلاف فان ذلك نحو عن طوافه بنفسه في شيء من الحكمين بين الاصحاب كما في الذخيرة وشرحه
والاخبار في هذا المورد كثيرة منها بين الصفا والمروة قال يطاف به محمولا يخط الارض برجليه حتى يمس الارض قدميه في الطواف ثم يوقف به في اصل الصفا
والمروة اذا كان معتلا وموثقة اسحق عن المريض المغلوب يطاف عنه بالكعبة قال لا ولكن يطاف به ورواية الربيع قال شهدت ابا عبد الله ع وهو يطاف به حول
الكعبة في محمل وهو شديد المرض الحديث ومرسلة ان ابا عبد الله ع من امر غلمانه ان يحملوه ويطوفوا به فامرهم ان يخطوا برجله الارض حتى يمس الارض
قدماه في الطواف وصحيحة حريز عن رجل يطاف به ويرمى عنه قال فقال نعم اذا كان لا يستطيع ومنها الاخبار المستفيضة الواردة في السؤال عن اجزاء طواف
الحامل للمريض الطايف به عن نفسه المثبتة للمط بالتقرير ومنها صحيحة اخرى لحريز المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاف عنه وصحيحة ابن عمار المبطون
والكسير يطاف عنهما ويرمى عنهما الجمار والاخرى الكسير يحمل فيرمي الجمار والمبطون يرمى عنه ويصلى عنه والثالثة روى ايضا رخصة في الطواف والرمي عنهما والرابعة اذا
كانت المراة مريضة لا تعقل يطاف بها او يطاف عنها والخامسة اذا كانت المراة مريضة لا تعقل فليحرم عنها وعليها ما يتقى على المحرم ويطاف بها او يطاف
عنها ويرمى عنها والسادسة الكسير يحمل فيطاف به والمبطون يرمى ويطاف عنه ويصلى عنه وصحيحة حبيب الخثعمي امر رسول الله ص ان يطاف عن المبطون و
الكسير ومقتضى هذه الرواية ومرسلة وقد رخص حريز رخصة في ان يطاف عنه اي عن المريض والمغلوب وعن المغمى عليه ويرمى عنه وصحيحة يونس سقط من جمله
فلا يستمسك بطنه اطوف عنه واسعى قال لا ولكن دعه فان برء قضى هو والا فاقض انت عنه ولا يخفى ان الاخبار الخمسة الاولى مع الاخبار التقريرية ناصة
على جواز الطواف بالمريض بقول مطلق ولو كان مغلوبا وكذا يدل صحيحة ابن عمار الثانية على جواز الطواف بالكسير كذلك وصحيحة حريز الثانية يدل على جواز
الطواف عن المريض المغلوب والمغمى عليه وكذا يدل صحيحة ابن عمار الاولى وصحيحة الحبيب عن الكسير كذلك ويدل صحيحا ابن عمار الاولى والثانية ورواية الحبيب على
الطواف عن المبطون ومقتضى الاستدلال ان يخص المبطون بالطواف عنه لخصوصية اخباره وعدم جواز ادخاله المسجد واما غيره فان امكن الطواف به
تعين لدلالة الاخبار الاولى على جوازه مطلقا واما الاخبار الاخر الدالة على الطواف عنه فاما محمول على غير المتمكن كما يشعر به صحيحا ابن عمار الثانية والسادسة
ويحتمله صحيحتا الرابعة والخامسة بحمل لفظة او على التقسيم او محمول على التخيير كما هو الظاهر من الخبرين المتضمنين للرخصة ويحتمله الصحيحتان ايضا بحمل لفظة او على
التخيير ولكن على التقديرين يبرء الذمة بالطواف به وكذلك بالطواف عنه حتى لا يبقى ذلك حتى من جزئي الرخصة ايضا لان تنكير الرخصة لا يفيد ازيد من نوع
رخصة فلعلها في غير المتمكن فمقتضى اصل الاشتغال الطواف به ويصرح به موثقة اسحق وفيها ان المريض المغلوب يطاف عنه وان لم يتمكن تعين الطواف عنه
لدلالة الاخبار الاخر على اجزائه مطلقا سواء حملت على التخيير او التقسيم مع عدم امكان الطواف به واللازم التربص فيمن يطاف عنه فان حصل الياس عن برئه
في الوقت طيف عنه كما صرح به في صحيحة يونس بل وكذلك من يطاف به **فرع** ويصلى عنه صلوة الطواف ايضا ان لم يتمكن بنفسه من الصلوة كما صرح به
في بعض الاخبار المتقدمة **الحادية عشرة** قد مر حكم الحايض قبل تمام الطواف في بحث كيفية العمرة والحج في المسألة الخامسة واما المستحاضة فهي

في حكم المستحاضة

كالطاهرة اذا فعلت ما عليها ويدل عليه صحيحة زرارة ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله ص حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة
ان تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة ونسكوا المناسك وقد اتى لها ثمانية عشر يوما فامرها رسول الله ص ان يطوف بالبيت و
يصلي ولم ينقطع منها الدم ففعلت ذلك ومرسلة يونس المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا يدخل الكعبة وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها
زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرؤها الذي كانت تحيض فان كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين
ولتغتسل ولتدخل كرسفا فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سايلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلاتين
بغسل واحد وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت **الفصل الثالث** في ثالث من افعال العمرة وهو ركعتا

في بيان ركعتي طواف العمرة

الطواف وهما من لوازم الطواف يعني انه يصلي ركعتين بعد الطواف وجوبا في الطواف الواجب واستحبابا في المستحب على المعروف من مذهب الاصحاب
كما صرح به جماعة بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن ف الاجماع على وجوبه ويدل عليه بعد الاية المباركة الاخبار المتواترة منها صحيحة ابن عمار اذا فرغت
من طوافك فائت مقام ابرهيم ع فصل ركعتين واجعله اماما واقرء في الاولى منهما سورة التوحيد قل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون
ثم تشهد واحمد الله عليه واثن عليه وصل على النبي ص واسأله ان يتقبل منك وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك ان تصليهما في اي ساعة من
شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها ولا تؤخرها ساعة تطوف وتفرغ فصلهما قوله ساعة تطوف متعلق بقوله فصلهما وقريبة منها موثقته الى
قوله واثن عليه وصحيحة محمد عن رجل طاف طواف الفريضة ففرغ من طوافه حين غربت الشمس قال وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل
المغرب ومنصور بن حازم عن ركعتي طواف الفريضة قال لا تؤخرها ساعة اذا طفت فصل ورواية ميسر صل ركعتي طواف الفريضة بعد الفجر كان
او بعد العصر الى غير ذلك من الاخبار الاتية في طي المسائل وفي ف والسرائر نقل قول بالاستحباب عن بعض الاصحاب وهو مع شذوذه مردود بالاية

في بيان انه لو كان المريض لا يقدر على الطواف

في وجوب ركعتي الطواف خلف مقام ابرهيم

والاخبار وههنا مسايل **المسئلة الاولى** يجب ايقاعهما خلف مقام ابرهيم ع قريبا منه عرفا وفاقا للصدوقين والاسكافي والمصباح
ومختصره والمهذب للقاضي وجماعة من المتاخرين لصحيحة ابن عمار وموثقة المتقدمتين وصحيحة الحلبي انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل
نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام ومرسلة صفوان ليس لاحد ان يصلي ركعتي الطواف
الفريضة الا خلف المقام لقول الله عز وجل واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فان صليتهما في غيره فعليك اعادة الصلوة والاخبار الاتية في نسيان
الركعتين الامرة باعادتهما خلف المقام خلافا لظاهر من قال بوجوبه عنده الشامل للخلف واحد الجانبين ايضا كما عن الاقتصاد والجمل والعقود وجمل العلم
والعمل وشرحه والجامع لاخبار مستفيضة جدا مشتملة على هذا اللفظ ويرد بانه اعم من الخلف فيجب تخصيصه به ولما من قال بوجوبه في مقام ابرهيم
كما في يع وفع وشاذ عن بروط والوسيلة والمراسم والموسيلة وكره والبصرة ويره والمن وغيرها فهو لا يخرج عن القولين للقطع بان اصل الصخرة الذي
هو المقام لا يصلح للصلوة فيه فالمراد اما كونه عنده فيرجع الى القول الثاني او في البناء المعد للصلوة الذي هو وراء الموضع الذي فيه الصخرة بلا فصل
كما قيل فيرجع الى الاول ولو اريد غير ذلك فلا دليل عليه اصلا نعم في روايتين انه قال يرجع الى مقام ابرهيم فيصلي وهو غير مفيد لان بعد العلم بانه ليس
المراد نفس المقام يراد التجوز ولتعدده يدخل الاجمال فلا يعلم تنافيهما لما ذكر وكذا لا ينافيه صحيحة حسين رايت ابا الحسن موسى ع يصلي ركعتي طواف
الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد لكثرة الناس لجواز ان يكون الكثرة مانعة عن الخلف المتصل فيجوز التباعد مع ضيق الوقت مع ان الحيال يمكن
ان يكون خلف المقام ولمن قال باستحبابه خلف المقام فان لم يفعل وصل في غيره اجزء كما عن ف مدعيا عليه الاجماع ولمن جعل محلهما المسجد مط كما عن الحلبي او في
خصوص طواف النساء كما عن الصدوقين ولا دليل لهما سوى الاصل وعدم تمامية دلالة الامر على تعيين عند المقام واطلاق بعض الاخبار لمن نسيهما في فعله
في مكانه والرضوي المطابق لقول الصدوقين الاول مدفوع بما مر والثاني بانها مجملة يحكم عليها المفصل والثالث بمعارضته مع اقوى منه كما ياتي والرابع بالضعف
الخالي عن الجابر **فروع** ا المقام الذي يجب الصلوة فيه او خلفه او عنده هو حيث هو الان لا حيث كان على عهد النبي وابرهيم عليهما السلم بلا خلاف نعلم

في بيان ان المراد من مقام ابرهيم هو ما يكون الان مقاما

ويدل عليه صحيحة ابن محبوب المتقدمة في بيان وجوب اخراج المقام عن الطواف ب قالوا هذا الحكم مخصوص بحال الاختيار واما مع الاضطرار فيجوز
التباعد عنه بلا خلاف يعلم بل في تيج وشرحه الاجماع عليه مع مراعاة الورا او احد الجانبين مخيرا كبعضهم او مرتبا بتقديم الخلف كاخر مع الامكان وان
لم يمكن وخاف ضيق الوقت جاز فعلهما في اي موضع شاء من المسجد زاد بعضهم في الصورتين مراعاة الاقرب فالاقرب والحجة لاصل جواز التباعد
بصحيحة حسين المتقدمة وفي دلالتها نظر كما ولمراعاة الاقرب بالاخبار الامرة بفعلها عنده ولا دلالة لها اذ لو كان التباعد بقدر لا يخرج عن العندية يجوز مط
وان خرج فيخرج عن مدلول تلك الاخبار ولذا افتى بعض متاخري المتاخرين على المتيقن وهو تجويز تخصيص التباعد بصورة عدم الامكان وضيق الوقت وهو
الاصح ويدل على سقوط اعتبار الخلف ح اختصاص الامر به بصورة الامكان ولو بالتاخير قطعا فلا امر به عند عدم الامكان ويبقى اطلاقات ايقاع
الصلوة خالية عن المقيد ومنه يظهر وجوب اعتبار العندية مع امكانها وعدم امكان الخلف واما بعد سقوطهما فلا دليل على اعتبار الاقرب ولا المسجد
ج كلما ذكر انما هو في صلوة طواف الفريضة واما النافلة فلا يتعين لها قرب المقام بلا خلاف وفي تيج وشرحه الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ويدل
عليه الاصل واختصاص الروايات المعينة لمحلها خلف المقام او عنده بالفريضة وخصوص رواية زرارة لا ينبغي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا عند مقام
ابرهيم ع فاما التطوع فحيث شئت من المسجد وظاهرهم الاتفاق على تعيين المسجد لمحلها لهذه الرواية وفي دلالتها على الشرطية والتعيين تامل قيل ان
ظاهر المروي في قرب الاسناد عن الرجل يطوف بعد الفجر فيصلي الركعتين خارج المسجد قال يصلي بمكة لا يخرج منها الا ان ينسى فيصلي اذا رجع في المسجد اي
ساعة احب ركعتي ذلك الطواف جواز صلوة النافلة بل مطلقا خارج المسجد بمكة وهو ايضا لا يخلو عن تشويش في الدلالة من جهة تعيين المسجد في صورة النسيان
وبالجملة تعيين محل النافلة وجوبا من الاخبار مشكل الا انه لم نعثر على مجوز لايقاعها خارج المسجد فالاحوط عدم التعدي عن المسجد **الثانية** من
نسي ركعتي الطواف قال جماعة بل هو الاشهر انه يجب عليه الرجوع الى المقام مع الامكان وعدم المشقة واتيانهما فيه لوجوب امتثال الاوامر الموجهة اليهما
فيه مطلقا وموثقة عبيد في رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل الركعتين
حتى ذكر بالابطح فيصلي اربعا قال يرجع فليصل عند المقام اربعا ونحوها صحيحة محمد الا ان فيها يرجع الى مقام ابرهيم فيصلي ورواية ابن مسكان
ان كان جاوز ميقات اهل ارضه فليرجع وليصلهما فان الله عز وجل يقول واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وصحيحة الحلال عن رجل نسي ان يصلي
ركعتي الطواف الفريضة فلم يذكر حتى اتى منى قال يرجع الى مقام ابرهيم فيصليهما او غير ذلك ولو تعذر الرجوع او شق عليه صلاهما حيث ذكر
لوجوب الصلوة وعدم التكليف بما لا يطاق او يشق ولرواية الكناني عن رجل نسي ان يصلي الركعتين عند مقام ابرهيم في طواف الحج والعمرة
فقال ان كان ارتحل فلا امره ان يرجع وصحيحة ابن عمار رجل نسي الركعتين خلف مقام ابرهيم فلم يذكر حتى ارتحل من مكة قال فليصلهما حيث ذكر
فان ذكرها وهو بالبلد فلا يبرح حتى يقضيهما والروايات الامرة بايقاعهما في منى لمن نسيهما حتى اتى منى كرواية ابن المثنى وحنان ورواية عمر بن البراء
وموثقة عمر بن يزيد الامرة بايقاعهما في مكانه بقرب المنازل لمن نسيهما حتى انتهى كموثقة حنان وفي صحيحة ابن المثنى نسيت ركعتي الطواف خلف مقام
ابرهيم حتى انتهيت الى منى فرجعت الى مكة فصليتهما فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال الا صليتهما حيث ذكرت ونحمل تلك الروايات على صورة التعذر او
المشقة بشهادة صحيحة ابي بصير عن رجل نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تع واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى حتى ارتحل

فقال

في حكم من نسي ركعتي الطواف ثم ارتحل فهل يفعل في الطريق او يرجع الى مكة

فقال ان كان ارتحل فاني لا اشق عليه ولا امره ان يرجع ولكن يصلي حيث يذكر **اقول** لا يخفى ان اخبار ايقاعها حيث تذكر اخص مطلقا من جميع الروايات
المتقدمة الامرة بايقاعهما في المقام من جهة اختصاص الاولى بالناسي ثم بالمرتحل فتخصيص الثانية بها لازم واما الاخبار الامرة للناسي بالرجوع
فقاصرة من حيث الدلالة لا لمجرد الكون غير اثنين منها خالية عن الدال على الوجوب بل غايتها الرجحان واما الاثنان الباقيان فاحدهما رواية ابن مسكان
وهي من حيث تضمنها الاشتراط بالتجاوز عن الميقات في الرجوع الذي هو غير شرط اجماعا يدخلها الاجمال واحتمال السقوط كما قيل مع ان محل
الرجوع فيها غير معلوم فلعله الحرم كما عن س واما الاخرى وهي موثقة عبيد فغايتها وجوب الصلوة في المقام عند الرجوع واما وجوب الرجوع فلا
لمكان الخبرية مع انه لو قطع النظر عن جميع ذلك فغايتهما التعارض وليس حمل اخبار الايقاع حيث تذكر على صورة التعذر او المشقة اولى من حمل
اخبار الرجوع على الافضلية بل الاخير اولى لفهم العرف وصلاحية التجوز حيث امكن للقرينة لحمل الامر بالرجوع على الاستحباب بخلاف العكس فانه
جمع بلا شاهد واما صحيحة ابي بصير فلا تدل الا على ان مطلق مشقة الرجوع التي لا ينفك عنها مرتحل يمنع عن الامر بالرجوع وح يصير النزاع لفظيا
اذ هذا القدر من المشقة يتحقق مع الارتحال قطعا ولا دليل على اعتبار الزيادة سيما مع ملاحظة عدم الاستفصال في صحيحة ابن المثنى المتقدمة و
يظهر من ذلك قوة القول بعدم وجوب الرجوع مطلقا وجواز الايقاع حيث تذكر مع افضلية الرجوع مع الامكان كما احتملها الشيخان في الفقيه
وصار اليه في خيره وبعض مشايخنا الاخباريين وقد رجع بعض مشايخنا الجمع المشهور باولوية التخصيص من المجاز واكثرية اخبار الرجوع وه
اصحيتها واصرحيتها واشهريته هذا الجمع ويضعف بمنع اولوية هذا النوع كما حققناه في الاصول وكذا منع الاكثرية والاصحية والاصرحية
بل الامر بالعكس في الجميع كما لا يخفى على الناظر في اخبار الطرفين وعدم صلاحية مطلق الاشهرية للترجيح مع ان مذهب اكثر القدماء في
هذه المسئلة غير معلوم نعم لا شك في اختصاص ذلك بالمرتحل عن مكة واما قبله فيجب العود الى المقام قطعا لعدم معارض لمطلقات الامر بالايقاع في المقام الا مع
التعذر او المشقة فيوقعهما في مكانه لادلة نفي العسر والحرج النافية لايجاب الرجوع وفي المسئلة قول اخر اختاره في س وهو ايجاب الرجوع الى المقام الا مع التعذر
خاصة ثم يجب معه الايقاع في الحرم الا مع التعذر فيوقعهما حيث امكن من البقاع ولا ارى له مستندا بل الظ من الا انه لا خلاف فيعمل بمطلقات الامر بالصلوة
فيوقعها حيث كان ولو خارج الحرم وعدم تعذر العود اليه بل ولو مع امكان العود الى المسجد دون المشقة وتعسر العود الى المقام لاطلاق الاخبار بالصلوة
موضع الذكر بحيث يشمل خارج الحرم والمسجد ولو مع التمكن منهما وصورة المشقة من غير تعذر في العود الى المقام بل صراحة صحيحة ابن المثنى وغيرها نعم لا شك
ان هذا القول احوط والاحوط منه الرجوع الى المسجد ان امكن ولم يمكن الى المقام والاحوط من الجميع العود الى المقام مع الامكان وان تضمن المشقة ثم انه كما
انه يجوز للخارج المرتحل الصلوة حيث تذكر يجوز له الاستنابة في الايقاع في المقام ايض للمستفيضة المصرحة به كصحيحة عمر بن يزيد ان كان قد مضى قليلا
فليرجع فليصلهما او يامر بعض الناس فليصلهما عنه والاخرى من نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضي او يقضي عنه وليه او رجل
من المسلمين ومحمد عن رجل نسي ان يصلي الركعتين قال يصلى عنه ومرسلة ابن مسكان عن رجل نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى يخرج قال يوكل
ولا يضر عدم التعرض في الاخيرتين للصلوة بنفسه لعدم دلالتهما على وجوب الاستنابة بل على الجواز الغير المنافي لجواز غيره ايض كما ان كثيرا من اخبار الايقاع بنفسه
لا ينافي جواز الاستنابة لذلك مع انه على فرض الدلالة على الوجوب ظاهر اني الطرفين او في احدهما كما في بعض اخبار الايقاع بنفسه يجب الحمل على التخيير لشهادة
صحيحة عمر بن يزيد وجوز في يره وكره الاستنابة مع المشقة في الرجوع والتعذر وهو مبني على تخصيصهم عدم وجوب الرجوع بصورة المشقة او التعذر
واوجب في ط الاستنابة ح للاخبار المذكورة وهو ضعيف **فروع** ا الجاهل كالناسي وفاقا للصريح جماعة لصحيح جميل الجاهل في ترك الركعتين عند
مقام ابرهيم بمنزلة الناسي ب مقتضى الاصل في ترك الركعتين عمدا اما مطلقا او في مقام ابرهيم وجوب العود عليه مع الامكان والا فالبقاء في الذمة
الى ان يحصل التمكن للاستصحاب وعدم الامتثال وعن الشهيد الثاني جعل العامد كالناسي ولا وجه له بل استشكل بعضهم كصاحب ك وغيره في صحة الافعال
المتاخرة عنهما ونفى في الاخير البعد عن بطلانها وكذا في الكف اما لعدم وقوعها على الوجه المامور به وهو كونها بعد الركعتين كما ذكره الاول او لان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص المستلزم للفساد في العبادة ولا يخفى ان الاول انما يتم لو ثبت وجوب الترتيب بين الركعتين والافعال المتاخرة من
حيث هو والا فليس ما اتى به غير الوجه المامور به لصدق الاتيان بها واما كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وان اقتضى فساد الاعمال المتاخرة مطلقا عند المش
الا انه ثبت في الاصول ان فيه تفصيلا اجوبة في جميع الافعال المتاخرة عن الركعتين وفي كل وقت غير معلوم وفي حكم العامد الجاهل المقصر في افعال
الصلية للطواف او في المقام والعجب كل العجب من بعض مشايخي بالاجازة انه استجود ما ذكره صاحب ك وغيره من قرب بطلان افعال المتاخرة عن الركعتين جميعا
التي منها السعي والوقوفان في طواف العمرة ومع ذلك لما شاهد ما ذكره والدي العلامة المحقق في التحفة الرضوية ان من قصر في تصحيح وضوئه وقرائته وركوعه
وسجوده ولاجله بطلت صلوته يحصل الاشكال في صحة حجه من جهة بطلان ركعتي طوافه اعترض عليه بانه لا وجه لبطلان العمرة والحج ببطلان الركعتين مع انهما
ليستا من اركان الحج ولما وصلت الى خدمته في الحاير الحسيني ع عند مسافرتي الى بيت الله بعد انتقال والدي الى جوار الله قال لي انه مذكر والدك المعظم
كذا في التحفة يلزم عليك اخراج ذلك منه لئلا يتوهم بعد ذلك وقوع الخلاف في بطلان الحج ببطلان الركعتين مع انه مما لم يقل به احد ولم يتيسر لي بعد ملاحظة
المسئلة بيان الحال له والعرض عليه ج لو مات الناسي لهما ولم يصلهما قضاهما عنه الولي من غير خلاف بينهم يعرف لصحيحة عمر بن يزيد ومحمد المتقدمتين
ولا يضر شمولهما الصورة الحيوة ايضا الا ان في دلالتهما على الوجوب نظر او كذا دلالة عموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت من الصلوة عن الميت كما مر في بحث الصلوة

والاحوط للولى القضاء عنه وللنساء الوصية به لوليه او لغيره ولا يبعد استفادة الوجوب على الولى بوجوب قضاء الطواف عنه او استنابته له كما هو الاقوى
لصحيح ابن عمار رجل نسى طواف النساء حتى دخل اهله قال لا يحل له النساء حتى يزور البيت وقال يامر من يقضى عنه وان لم يحج فان توفى قبل ان يطاف
عنه فليقض عنه وليه او غيره وهو وان كان مخصوصا بطواف النساء لكن يتعدى الى طواف العمرة والزيارة بالطريق الاولى او الاجماع المركب قال فى ك
اطلاق النص والفتوى يقتضى انه لا يعتبر فى صلوة الركعتين وقوعهما فى اشهر الحج ونقل عن الك اعتباره وجعله احوط وهو جيد هـ لا فرق فى الاحكام

هل يجوز القران بين الطوافين المفروضين ام لا

المذكورة بين طواف الحج والنساء والعمرة للاطلاقات **الثالثة** اختلفوا فى القران بين الطوافين المفروضين بان لا يصلى ركعتى كل طواف بعده
بل ياتى بهن اجمع ثم يصلوتهن بعد وفاتهم ظاهر اعلى مرجوحيته انه هل هو حرام ام مكروه وعلى الاول هل هو مبطل ام لا فالمش كما فى الناصريات والتنقيح الحرمة
وهو الاقرب للمستفيضة من الاخبار كروايات زراره وعمر بن يزيد وعلى بن ابى حمزه ومضمرة صفوان والبزنطى وصحيح البزنطى والمروى فى السرائر عن
كتاب حريز لاقران بين اسبوعين فى فريضة ونافلة وغير الثلث الاولى وان لم يكن صحيحا صريحا فى افادة الحرمة ولكنها يستفاد من الثلث الاولى اما
الاوليان منها فباعتبار التفصيل القاطع للشركة بين الفريضة والنافلة بنفى الباس الذى هو الحرمة عن النافلة واما الثالثة فللامر المفيد للوجوب
فيها بصلوة ركعتين بين كل اسبوعين ولا ينافى ذلك المستفيضة المتقدمة فى مسئلة زيادة الطواف عن سبعة اشواط الامرة باضافة الباقى
الى الزايد حتى يتم اربعة عشر شوطا لعدم كونه فى المفروضين بل صرح فى كثير منها بكون الاول تطوعا خلافا للحلى والك وخيرة فيكره مطلقا للاصل و
ضعف الاخبار والتعبير بالكراهة فى الروايتين الاوليين وكثرة الاخبار الدالة على انهم قرنوا والاول بما مر مدفوع والثانى لو كان بما سبق
مجبور والثالث باعمية الكراهة عن الحرمة فى اللغة والشرع مردود والرابع لما مر غير معارض لكونه اخبارا عن الفعل فلعله كان فى النافلة او الفرض
لحال التقية كما صرح به فى بعض الاخبار المتقدمة وهل هو مبطل ام لا لا ينبغى الريب فى عدم بطلان الطواف الاول لانتفاء المقتضى له راسا لعدم تعلق
نهى به اصلا وانما تعلق بالقران الذى لا يصدق الا بالاتيان بالطواف الثانى فهو المنهى عنه لا الاول ولا هما معا نعم الظاهر بطلان الثانى لتعلق النهى بنفس
العبادة ح مضافا الى الامر بالصلوة بين كل اسبوعين فى الرواية الثالثة المستلزم للنهى عن ضده والى الاخبار الدالة على فورية صلوة الطواف وانها
يجب ساعة الفراغ منه ولا يؤخر حيث يستحيل الامر بشيئين متضادين فى وقت مضيق ولو لاحدهما واما القران بين النافلتين فالظ كراهته لفتوى
جمع من الاصحاب واطلاق طائفة من الاخبار المذكورة وخصوص ظاهر المروى فى السرائر المتقدم ولا ينافيها صحيحة زراره انما يكره ان يجمع الرجل بين السبوعين
والطوافين فى الفريضة واما النافلة فلا باس به لان غايتها نفى الحرمة لا عمية الكراهة وهل القران بين الفريضة والنافلة كالفريضين او النافلتين
الظ الثانى للشك فى دخوله تحت قوله فى الاخبار فى الفريضة فيبقى تحت الاصل فان قيل يشك فى دخوله تحت قوله فى النافلة ايضا فيبقى تحت العمومات
الناهية قلنا كان ذلك حسنا لو كانت العمومات على التحريم دالة وليس كك وللاخبار المتقدمة فى مسئلة الزيادة فى الطواف المفروض الامرة باتمام الزايد
الموجب لحصول القران بين المفروض والمندوب وصحيح زرارة الناصة على ان امير المؤمنين ع زاد فى الفريضة حتى تمم اربعة عشر شوطا **الرابعة**
يصلى ركعتا الطواف الفريضة فى كل وقت حتى الاوقات الخمسة التى قالوا بكراهة النوافل فيها للصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة والصحاح
المعارضة لها بالمنع محمولة اما على التقية كما صرح به شيخ الطائفة او على النافلة لكراهة ركعتيها على الاشهر وان كانت هى محل نظر قد بر **الخامسة**
يستحب ان يقرء فى اوليها الحمد والتوحيد وفى الثانية بالحمد والجحد للشهرة وخصوص الصحيحة والموثقة المتقدمتين فى اول الباب وعن موضع من نهاية
الشيخ العكس وجعله الشهيد وجماعة رواية ولم اقف عليها

فى رابع افعال العمرة وهو السعى

الفصل الرابع فى رابع افعال العمرة وهو السعى وفيه ابحاث **البحث الاول**
فى مقدماته وهى امور كلها مستحبة منها الطهارة من الحدث وهى ليست بشرط بلا خلاف له وللمستفيضة كصحيح الازرق المصرح بكونه مع الوضوء احب وكموثقة
ابن فضال ولا يطوف ولا يسعى الا على وضوء وصحيحى الحلبى وابن عمار وروايتى عمر بن يزيد وابى بصير الواردة جميعا فى ترك الحايض السعى القاصرة كالموثقة
عن افادة الوجوب للجملة الخبرية والمعارضة مع ما ياتى اليه الاشارة وليست بواجبة على الحق المش بل المجمع عليه حيث لا يقدح فيه مخالفة الشاذ الا كالسالم
عن المزيل وللمستفيضة بل المتواترة معنى فالاخبار الواردة فى حدوث الحيض بعد الطواف قبل السعى وانها تسعى وهى كثيرة جدا والمصرحة
بجواز اتيان جميع المناسك غير الطواف بلا وضوء كالصحاح الثلث لابن عمار ورفاعه وجميل ورواية ابى حمزة الاولى لا باس ان يقضى المناسك كلها على
غير وضوء الا الطواف بالبيت فان فيه صلوة والثانية اشهد المناسك وانا على غير وضوء قال نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلوة ومثلها
الرابعة وبجواز خصوص السعى كك كصحيحة الازرق ورواية الشحام خلافا للمحكى عن العمانى فاوجبها لما مر جوابه ومنها الطهارة عن الخبث فى الثوب
والبدن لفتوى الجماعة ومنها استلام الحجر وتقبيله مع الامكان والاشارة اليه مع العدم والشرب من زمزم بعد اتيانه والصب على الراس والجسد
من مائه بعد السقى منه بنفسه من الدلو المقابل للحجر الاسود ان كان وامكن والا فمن غيره ويدل على الاول صحيحة ابن عمار الطويلة الواردة فى حج النبى
وفيها ثم صلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ثم عاد الى الحجر فاستلمه وقد كان استلمه فى اول طوافه ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله الحديث و
الاخرى الواردة فى طواف الحج وفيها ثم صل عند مقام ابرهيم الى ان قال ثم ارجع الى الحجر الاسود فقبله ان استطعت واستقبله وكبر ثم اخرج الى الصفا
الحديث والحلبى الواردة فى حج النبى وفيها ثم صلى ركعتين عند المقام واستلم الحجر ثم قال ابدء بما بدء الله عز وجل وعليه وعلى الثانى صحيحة ابن سنان
الواردة فيه ايضا فلما طاف بالبيت صلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ودخل زمزم فشرب منها ثم قال اللهم انى اسئلك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من

كتاب الحج

كل دآء وسقم فجعل يقول ذلك وهو مستقبل الكعبة ثم قال لاصحابه ليكن اخر عهدكم بالكعبة استلام الحجر فاستلمه ثم خرج الى الصفا ثم قال ابدء بما بدء
الله ثم صعد الى الصفا فقام عليها مقدار ما يقرء الانسان سورة البقرة وابن عمار اذا فرغت من الركعتين فات الحجر الاسود فقبله واستلمه او اشر اليه
فانه لا بد من ذلك قال ان قدرت ان تشرب من ماء زمزم قبل ان تخرج الى الصفا فافعل وتقول حين تشرب اللهم اجعله علما نافعا الى اخر ما مر وعليهما
وعلى الثالث صحيح الحلبى اذا فرغ الرجل من طوافه وصلى ركعتين فليات زمزم ويستقى منه ذنوبا او ذنوبين فليشرب منه وليصب على راسه وبطنه ويقول
اللهم اجعله علما نافعا الى اخر ما مر ثم قال ثم تعود الى الحجر الاسود ومنه يظهر دليل الرابع ايض ويدل عليه غير الاول بتمامه صحيحة اخرى للحلبى يستحب ان يستقى من ماء زمزم
دلوا او دلوين فتشرب منه وتصب على راسك وجسدك وليكن ذلك من الدلو الذى بحذاء الحجر ولا يخفى انه لا يدل تلك الاخبار ان هذه الامور مستحبة للسعى

يستحب فى باب السعى ع ما بين الزمزم و... الحجر

ومن مقدماته كما ذكره الاكثر بل يمكن ان يكون من مستحبات الطواف او الركعتين ومن خواتيمه كما استظهر فى س فالظ استحباب الاستلام والاتيان عقيب
الركعتين ولو لم يرد السعى ويدل عليه صحيح ابن مهزيار رايت ابا جعفر الثانى ع ليلة الزيارة طاف طواف النساء وصلى خلف المقام ثم دخل زمزم فاستقى منها
بيده بالدلو الذى يلى الحجر الاسود فشرب منها وصب على بعض جسده ثم اطلع فى زمزم مرتين ثم اخبرنى بعض اصحابنا انه راه بعد ذلك بسنة فعل مثل ذلك ويمكن ان
يكون هو مستحبا بنفسه كما يستفاد من صحيح الحلبى الاخيرة وصحيح ابن سنان المتقدمة ولا يخفى ايض ان ظاهر اكثر الاصحاب تقديم الاستلام على اتيان زمزم والدلو
عليه فى صحيحى ابن سنان والحلبى الاولى عكس ذلك فهو الاولى ولا يظهر من صحيح ابن عمار الاخيرة الاول كما ذكره فى خيره كما لا يخفى على المتامل فيها ومنها
الدعاء بالماثور فى الاخبار المتقدمة عند الشرب والصب ومنها الخروج للسعى من باب الصفا المقابل للحجر بلا خلاف كما عن كره والمنتهى ولصحيحة ابن عمار وفيها
قال ابو عبد الله ع ثم اخرج الى الصفا من الباب الذى خرج منه رسول الله ص وهو الباب الذى يقابل الحجر الاسود حتى يقطع الوادى وعليك السكينة
والوقار واصعد على الصفا حتى ينظر الى البيت وتستقبل الركن الذى فى الحجر الاسود فاحمد الله واثن عليه واذكر من الائه وحسن ما صنع اليك ما قدرت
على ذكره ثم كبر الله عز وجل سبعا واحمده سبعا وهلله سبعا وقل لا اله الا الله وحده لا شريك له وذكر الدعاء الى ان قال وقال ابو عبد الله ع ان رسول
الله ص قام على الصفا بقدر ما يقرء سورة البقرة مترسلا وصحيحة عبد الحميد عن الباب الذى يخرج منه الى الصفا الى ان قال فقال ابو عبد الله ع هو الباب
قال لى والدى قدس سره ان هذا الباب هو الباب الذى يشهر اليوم بباب الصفا الذى يستقبل الحجر الاسود الحديث قيل هذا الباب داخل الان فى المسجد الا انه معلم
باسطوانتين فليخرج من بينهما وفى س الظاهر استحباب الخروج من الباب الموازى لهما ومنها ان ياتى بالسكينة والوقار الى ان يصعد الصفا فيصعد ويستقبل
الركن العراقى وينظر الى البيت ويحمد الله ويذكر الائه ثم يكبر الله ويحمده ويهلله سبعا ثم يدعو بالماثور وتقف على الصفا بقدر ما يقرء سورة البقرة بالتانى
يدل على كل ذلك صحيح ابن عمار المتقدمة وعلى بعضه صحيحة الاخرى الواردة فى حج النبى ص وفيها فابدء بما بدء الله عز وجل الى ان قال ثم اتى الصفا فصعد عليه
واستقبل الركن اليمانى فحمد الله واثنى عليه ودعا مقدار ما يقرء سورة البقرة مترسلا ثم انحدر الى المروة فوقف عليها كما وقف على الصفا ثم انحدر وعاد الى
الصفا فوقف عليها ثم انحدر الى المروة حتى فرغ من سعيه فلما فرغ من سعيه وهو على المروة اقبل على الناس الحديث ويدل على استحباب الطول على الصفا
بالقدر المذكور صحيح ابن سنان المتقدمة ايض وورد فى مرفوعة ابن الوليد ومرسلة به ورواية المنقرى ان طول الوقوف على الصفا والمروة يوجب كثرة المال
ولا ينافيه ما فى مرسلة محمد بن عمر بن يزيد كنت وراء ابى الحسن موسى ع على الصفا او على المروة وهو لا يزيد على حرفين اللهم انى اسئلك حسن الظن بك على
كل حال وصدق النية فى التوكل عليك اذ لعله ع كان يكرر هذين الحرفين بقدر تطويل الوقوف وله ان يقتصر على بعض ما مر من الاذكار الماثورة كما صرح
به فى اخر صحيحة ابن عمار المتقدمة قال فان لم تستطع هذا فبعضه وله ان يدعو بغيرها مما جرى على لسانه كما صرح به فى رواية ابى الجارود وليس على الصفا
شىء موقت **البحث الثانى** فى كيفية السعى وافعاله وهى واجبة ومندوبة اما الواجبات فستة **الاول** النية اى القصد الى الفعل المخصوص

فى كيفية السعى وافعاله الواجبة والمندوبة

متقربا الى الله سبحانه مميز النوع عن غيره فلا بد من تصور معناه المتضمن للذهاب من الصفا الى المروة والعود سبعا وكونه سعى حج الاسلام مثلا او
غيره مع الاحتياج الى المميز ويجب مقارنتها ولو بالنية الحكمية لاوله واستدامة حكمها الى الفراغ ان اتى به متصلا الى الاخر فان فصل جددها ثانيا
لما بعده والوجه فى الكل ظاهر مما حققناه فى امر النية **الثانى والثالث** البدئة بالصفا فى اول السعى والختم بالمروة فى اخره بالاجماع
والمحكى مستفيضا والنصوص المستفيضة فمما يدل على الاول خاصة صحيح ابن سنان المتقدمة وابن عمار من بدء بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى ويبدء
وفيها ان بدء بالمروة فليطرح وليبدء بالصفا وبدء بالصفا قبل المروة ورواية على بن ابى حمزة عن رجل بدء بالمروة قبل الصفا قال يعيد الحديث
ونحوها رواية على الصايغ وعليهما صحيح ابن عمار المتقدمة الواردة فى حج النبى ص اما دلالتها على البدء بالصفا فظاهرة واما على الختم بالمروة فلقوله
فلما فرغ من سعيه وهو على المروة وصحيح الحلبى الواردة فيه ايض وفيها ثم قال ابدء بما بدء الله عز وجل به فاتى الصفا فبدء بها ثم طاف بين الصفا و
المروة سبعا فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا وصحيح اخرى لابن عمار انحدر من الصفا ماشيا الى المروة وعليك السكينة والوقار حتى تاتى
المنارة وهى طرف المسعى فاسع ملا فروجك وقل بسم الله والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته اللهم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم
حتى تبلغ المنارة الاخرى فاذا جاوزتها فقل يا ذا المن والكرم والنعماء والجود اغفر لى ذنوبى انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم امش وعليك السكينة و
الوقار حتى تاتى المروة فاصعد عليها حتى يبدو لك البيت فاصنع عليها كما صنعت على الصفا وطف بينهما سبعة اشواط تبدء بالصفا وتختم بالمروة
وقريبة منها موثقة ويمكن اتمام دلالة القسم الاول من الاخبار على الحكمين ايض بتقريب استلزام البدء بالصفا والسعى على الطريق المذكور فيه للختم

ومما يدل

بالمروة وانما قيدنا البدءة باول السعي والختم باخره لئلا يتوهم انه كذلك في كل شوط فانه غير جائز بل اللازم البدءة بالصفا والختم بالمروة في كل شوط فرد والعكس في كل زوج فلو بدأ بالصفا الى المروة ثم عاد الى الصفا من غير ان يحسب عوده سعيا ثم بدء من الصفا ايض الى المروة وبعده ثاني الاشواط وهكذا الى ان يتم بطل السعي لانه غير الطريق المعهود من الحج المامور باخذ المناسك عنهم بل يخالف المدلول عليه ظاهرا من كثير من الاخبار المذكورة

فروع ا ظاهر الامر في بعض الاخبار المتقدمة وان كان وجوب الصعود على الصفا الا ان ظاهر القوم الاتفاق على انتفاء الوجوب بل عن ف المن وكره والقاضي وبعض اخر الاجماع عليه ويدل عليه صحيح الحلبي عن النسا يطفن على الابل والدواب ايجزيهن ان يقفن تحت الصفا والمروة حيث يرين البيت قال نعم بضميمة عدم الفصل بين النسا والرجال والراكب والراجل والصحاح المستفيضة الاتية المجوزة للسعي راكبا على الابل وفي المحمل وبما ذكر يضعف دلالة الامر على الوجوب بل يحمل على الاستحباب بقرينة ما ذكر ويظهر عن المن وكره وجود قول بوجوب الصعود ولكن من باب المقدمة ورده بانه انما يتم لو توقف حصول العلم بتحقق الواجب عليه وليس كذلك اذ يمكن ان يجعل عقبه ملاصقا للصفا وهو كذلك **ب** قالوا في كيفية البدءة والختم بالصفا الصاق العقب بالصفا والاصابع بالمروة واذ لا يتحقق استيفاء ما بينهما والبدءة والختم الا بذلك ولا ريب انه احوط بل وكذا في كل شوط سيما مع ان الظ كما قيل اتفاق الاصحاب عليه ولولاه لقلنا بعدم لزوم هذه الدقة والاكتفاء بالسعي بين الصفا والمروة والابتداء بالاول والختم بالثاني عرفا كما اختاره بعض مشايخنا لان العرف هو المرجع في امثال ذلك سيما مع تصريح الصحاح بجواز السعي على الابل ووقوعه من الحج ولا شك انه لا يقع معه هذه الدقة الا ان ظاهر الاتفاق يمنع من الجرءة على الفتوى به ولا يخفى ان ذلك مع عدم الصعود الى الصفا والمروة واما معه فلا يحتاج الى الالصاق في شيء من الموضعين لتحقق الواجب والزائد بدونه نعم يجب استيعاب البنية عند الصعود من الدرج والنزول ولا يخفى ايضا ان الظاهر في صورة الالصاق كفاية الصاق عقب احد الرجلين واصابعها لصدق البدءة والختم والاستيفاء بذلك وعدم مظنة الاجماع في الرجلين **ج** لو بدء بالمروة قبل الصفا فطل وغيره وجوب اعادة السعي مبتدءا من الصفا وطرح ما سعى بالمروة وهو كذلك فلا يكفي طرح الشوط الاول خاصة وجعل ما بعده المبتدأ فيه من الصفا اول السعي لعدم صدق الاتيان بالمامور به على وجهه اذ لا يصدق مع ذلك البدءة بالصفا فاولا لصحيحتي ابن عمار وروايتي علي بن ابي حمزة وعلي الصايغ المتقدمة جميعا **الرابع** السعي بينهما سبعا يعد ذهابه الى المروة شوطا وعوده منها الى الصفا اخر وهكذا الى ان يكملها سبعا بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة ولانه الموافق لما صرح به في الاخبار من البدءة بالصفا والختم بالمروة اذ لا يتصور الاتيان بالسبع الا بما ذكر او بجعل كل ذهاب وعود شوطا واحدا والثاني مستلزم للختم بالصفا ايض فتعين الاول ومنه يظهر دلالة صحيحة هشام قال سعيت بين الصفا والمروة انا وعبد الله بن راشد فقلت له تحفظ علي فجعل يعد ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فبلغ مثل ذلك فقلت له كيف تعد قال ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فاتممنا اربعة عشر شوطا فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء على المطلب ايض **الخامس** الذهاب من كل من الصفا والمروة الى الاخر بالطريق المعهود بغير خلاف كما صرح في ح تيج فلو اقتحم المسجد ثم اخرج من باب اخر او سلك سوق الليل لم يصح سعيه لانه المعهود من الشارع ولوجوب حمل الالفاظ على المعاني المتعارفة وهذا المعنى هو المفهوم عرفا من السعي بين الصفا والمروة **السادس** استقبال المطلوب بوجهه بغير خلاف ايض كما في الكتاب المذكور فيستقبل المروة عند الذهاب اليه من الصفا والصفا عند الذهاب اليه من المروة فلو مشى عرضا او قهقرى لم يصح لما ذكر في سابقه بعينه بل يظهر منه وجوب المشي بالطريق المتعارف راجلا او راكبا فلو تدحرج الى المطلوب لم يصح بل الظ الاشكال فيما لو سعى بينهما بالمشي بالصدر او الركبتين واليدين ايض فتدبر واما المستحبات فاربعة الاول ان يسعى راجلا وان جاز راكبا كما ياتي لان افضل الاعمال احمزها ولانه ادخل في الخضوع واقرب الى المذلة وقد ورد في الاخبار العديدة ان المسعى احب الاراضي الى الله تع لانه يذل فيه الجبابرة ولصحيحة ابن عمار عن الرجل يسعى بين الصفا والمروة راكبا قال لا باس والمشي افضل والاخرى عن المرأة تسعى بين الصفا والمروة على دابة او على بعير فقال لا باس بذلك وسألته عن الرجل يفعل ذلك فقال لا باس به والمشي افضل ولكن ذلك اذا لم يخف الضعف والا فالظاهر افضلية الركوب كما صرح به في صحيحة الحسنا اسعيت بين الصفا والمروة فقال نعم قال وضعفت قال لا والله لقد قويت قال فان خشيت الضعف فاركب فانه اقوى لك في الدعاء **الثاني** و**الثالث** يهرول ما بين المنارة الاولى والاخرى الموضوعتين نهاية زقاق العطارين ويقتصد في مشيه في طرفيها الى ما رجحانه فبالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والنصوص المستفيضة المرجحة له قولا وفعلا منها صحيحة ابن عمار وموثقته المتقدمتان وموثقة سماعة عن السعي بين الصفا والمروة قال اذا انتهيت الى الدار التي عن يمينك عند اول الوادي فاسع حتى تنتهي الى اول زقاق عن يمينك بعد ما تجاوز الوادي الى المروة فاذا انتهيت اليه فكف عن السعي وامش مشيا فاذا جئت من عند المروة فابدء من عند الزقاق الذي وصفت لك فاذا انتهيت الى الباب الذي من قبل الصفا بعد ما تجاوز الوادي فاكفف عن السعي وامش مشيا وانما السعي على الرجال وليس على النسا سعي الى غير ذلك واما عدم وجوبه فعلى الاظهر الاشهر بل وفاقا لغير من شذ وندر بل عليه الاجماع في كلام جماعة لصحيحة الاعرج عن رجل ترك شيئا من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال لا شيء عليه والرمل حركة بين العدو والمشي وهو بمعنى الهرولة وهي باطلاقها يشمل الترك عمدا او سهوا مع التذكر بعد السعي وفي اثنائه فلا يكون واجبا ولا يتوهم ان المسئول عنه فيها ترك بعض الرمل وهو لا ينافي وجوب مطلقه لانا نجيب عنه بان الاوامر في الاخبار المتقدمة متعلقة بالرمل بين المنارتين اي تمام موضعه فاذا ثبت عدم وجوب الكل يصرف تلك الاوامر عن حقيقتها فلا يبقى دليل على وجوب البعض ايض فيعمل فيه بالاصل خلافا للمحكي عن الحلبي فاوجبه لظاهر الاوامر وجوابه بعد ما ذكر ظاهر مع ان كلامه كما قيل عن افادة الوجوب قاصر ثم استحباب الهرولة مخصوص بالرجال فلا يستحب للنسا بلا خلاف ظاهر للموثقة المتقدمة وصحيحة ابي بصير ليس على النسا جهر بالتلبية ولا استلام الحجر ولا

في بيان البدءة بالصفا والختم

في مستحبات السعي وهي اربعة

دخول البيت ولا سعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة وبالماشي واما الراكب فيسرع دابته بين حد الهرولة اجماعا كما عن كره وغيره وصرح به صحيحة ابن عمار **الرابع** الدعاء في موضع الهرولة بالماثور في صحيحة ابن عمار المتقدمة وغيرها **البحث الثالث** في احكامه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** من ترك السعي حتى انقضى وقته على ما مر في الطواف فان كان متعمدا بطل حجه او عمرته اجماعا محققا ومحكيا في كلام جماعة له ولعدم الاتيان بالمامور به على وجهه لصحيحة ابن عمار في رجل ترك السعي متعمدا قال عليه الحج من قابل واخرى وفي اخرها في رجل ترك السعي متعمدا قال لا حج له وغير ذلك ولما تقدم له سبحانه فلا جناح عليه ان يطوف بهما حيث يستفاد من نفي الجناح عدم الوجوب فانما هو في مورد الخاص لوجه مخصوص نص عليه في مرسلة الوشاء وان كان سهوا قضاه وان امكن عوده بنفسه والاتيان به من غير مشقة عادة واتى وان شق وتعسر استناب فيه بلا خلاف فيهما كما صرح جماعة بل ادعى بعضهم الاجماع عليه واستدل على الاول بالاصل وفيه نظر لان الاصل عدم وجوب الاتيان به خاصة بعد مضي وقته سيما في الاوقات التي لا يصلح للنسك ثبوت وجوب اصل الاتيان به غير مفيد لاستواء نسبته الى اتيانه بنفسه او السعي عنه ولصحيحة ابن عمار رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فانه ذلك حتى خرج قال يرجع فيعيد السعي ان هذا ليس كرمي الجمار ان الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة ونحوها الاخرى وفيهما قصور من حيث الدلالة لمكان الجملة الخبرية وعلى الثاني بصحيحة محمد عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة فقال يطاف عنه ورواية الشحام عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع الى اهله فقال يطاف عنه بحملهما على صورة المشقة والتعسر جمعا بينهما وبين ما مر ولاشعار قوله في الثاني حتى يرجع الى اهله بذلك ولان مع ادلة نفي العسر والحرج يعارض ما مر فيبقى خبر الاستنابة بلا معارض **اقول** الجمع كما يمكن بما ذكر يمكن بالقول بجواز كل من الامرين بل مقتضى الروايات لورود الكل بالجمل الخبرية وبعد الحمل على الجواز لا يكون ادلة نفي العسر معارضة لما مر ايضا وبالجملة فاثبات وجوب المباشرة في الصورة الاولى من الخبرين المتقدمين مشكل الا انه يمكن ان يستدل عليه بالعلة المنصوصة في صحيحة ابن عمار المتقدمة في نسيان الطواف بضميمة التصريح بكون السعي ايضا فريضة في صحيحة المتقدمتين انفا وهي كافية في اثباته ومقتضاها وان كان عدم جواز الاستنابة ما دام حيا الا انه خرج صورة التعذر برواية الشحام بعمل الاعلام ومقتضاها كفاية التعسر الحاصل من العود بعد الرجوع الى الاهل كما مر في الطواف ثم الجهل هل هو مثل العمد او السهو الظ الاول للاصل حيث لم يات بالمامور به على وجهه **الثانية** يبطل السعي بالزيادة فيه ان كان عمدا على المشهور كما في تيج وشرحه بل بلا خلاف ظاهر فيه كما صرح به بعضهم بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في ك وذخيره لرواية عبد الله بن محمد المتقدمة في مسئلة زيادة الطواف المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة وصحيحة ابن عمار ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد وليطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستأنف السعي واطلاقهما وان كان شاملا لغير العمد ايضا الا انه يقيد بالعمد جمعا بينه وبين الاخبار الاتية الدالة باطلاقها على طرح الزائد والاعتداد بالسبعة اشبهها دلالة صحيحة البجلي في رجل سعى بين الصفا والمروة ثمانية اشواط ما عليه فقال ان كان خطا طرح واحدا واعتد بسبعة فانها اخص مطلقا من الاطلاقين فيقيد الاول بمنطوقها والباقي بمفهومها حيث انه يقتضي ان مع عدم الخطا ليس الحكم طرح الواحد والاعتداد بالسبعة وليس الا البطلان اجماعا وتخصيص الصحيح بصورة النسيان وحملها على من استيقن الزيادة وهو على المروة لا الصفا فيبطل سعيه على زيادة شوط لظهور ابتدائه من المروة ولا يبطل على زيادة الشوطين لانه يظهر كونه باديا من الصفا ويكون ابتداء التاسع ايض منه فيبطل الاول للزيادة ويصح الثاني بتخصيص وحمل لا موجب لهما اصلا بل بعيد غايته فالاولى تخصيص اطلاقها بصورة العمد لما ذكرنا ويكون في صورة زيادة الشوط باطلا لان السبعة الاولى فللزيادة عليها واما الثامن فلا بتدائه من المروة واما في صورة زيادة الشوطين يكون ما تقدم على التاسع باطلا لما مر ويصح التاسع فيضاف اليه ويستقيم ولا يلزم ان ينوي به اولا انه ابتداء عبادة مستقلة اذ لم يثبت في اشتراط النية الزايد على اشتراط قصد الفعل والقربة وهما متحققان ولزوم قصد الفعل الكامل المستقل اولا لا دليل عليه بل يكفي قصده في الاثناء فتد وان كانت الزيادة سهوا فلا خلاف في عدم البطلان نصا وفتوى وعليه الاجماع في كلام بعضهم ويدل عليه الصحاح المستفيضة كصحيحة هشام المتقدمة في مسئلة وجوب السعي سبعا والبجلي المتقدمة انفا وابن عمار من طاف بين الصفا والمروة خمسة عشر شوطا طرح ثمانية واعتد بسبعة وجميل حججنا ونحن صرورة فسعينا بين الصفا والمروة اربعة عشر شوطا فسالنا ابا عبد الله ع عن ذلك فقال لا باس سبعة لك وسبعة يطرح ومحمد ان في كتاب علي ع اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة واستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستا ثم انه هل يطرح الزايد ويعتد بالسبعة كما هو مقتضى غير الاخيرة من الصحاح المذكورة ومال اليه بعض المتاخرين او يكمل الزايد اسبوعين كما هو صريح الاخيرة ويحكى عن ابن زهرة او يتخير بين الامرين كما هو مقتضى الجمع بين القسمين ومنقول عن اكثر الاصحاب وهو الاقوى لما ذكر بل عدم دلالة شيء من القسمين على التعيين والوجوب تعين المصير الى ذلك واكثرية اخبار القسم الاول لا يوجب رفع اليد عن الثاني بالمرة بعد حجيته بل صحته والاستشكال فيه بان السعي ليس مثل الطواف عبادة براسها ليكون الثاني مستحبا مردود بان هذه الصحيحة يكفي في اثبات مشروعيتها في هذا المقام وبان اشتراط البدءة بالصفا في السعي يستلزم بطلان الشوط الثامن فلا يصح السعي الثاني مطلقا مردود بانه يمكن ان يكون اشتراط البدءة مخصوصا بالسعي المبتدأ دون المنضم فان الثابت لزوم كون مبدء اصل السعي الصفا بحيث لا يتقدمه البدء بالمروة لا كل سعي وحمل الاخيرة على كون مبدأ الاشواط فيها المروة دون الصفا وكون الامر باضافة الستة انما هو لبطلان السبعة الاولى لوقوع البدء فيها بالصفا بخلاف الشوط الثامن فهو بعيد غايته بلا خلاف مقتضى حقيقة الكلام ولا يخفى انه ينبغي الاقتصار في الاضافة بمورد النص وهو ما كان الشوط الثامن لمخالفته للاصول فلو نقص عنه يطرح الزايد ويعتد بالسبعة بل لولا الاجماع

في احكام السعي وفيه مسائل

في ابطال السعي بما ينافيه

في حكم من نقص اشواط السعي عمدا او سهوا

المركب كان ينبغي الاقتصار بخصوص الثامن واضافة الست دون ما اذا تجاوز عنه **فرع** حكم الجاهل هنا كالناسي لشمول الخطأ للجهل ايض
بل ظهوره فيه بل ظهور صحيحي هشام وجميل في الجاهل ايضا **الثالثة** يحرم النقص عن السبعة اشواط فان نقص عنها عمدا حتى فات وقته بطلت نسكه
لعدم اتيانه بالمامور به على وجهه وان نقص سهوا اتى بالنقيصة متى تذكر سواء فات وقت الموالاة ام لا لعدم وجوب الموالاة فيه كما ياتي وسواء كانت
النقيصة اقل من النصف او اكثر فان كان رجع الى اهله عاد واتى بها مع المكنة والا استناب فيه وجوبا اما النسك فبالاجماع والمستفيضة من الاخبار
كصحيح ابن عمار فان سعى الرجل اقل من سبعة اشواط ثم رجع الى اهله فعليه ان يرجع ليسعى تمامه وليس عليه شيء وان كان لم يعلم ما نقص فعليه ان يسعى سبعا
وصحيح ابن يسار رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى انه قد فرغ منه وقلم اظافيره واحل ثم ذكر انه سعى ستة اشواط
فليعد وليتم شوطا وليرق دما فقلت دم ماذا قال دم بقرة وان لم يكن حفظ انه سعى ستة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة
ورواية ابن مسكان عن رجل طاف بين الصفا والمروة ستة اشواط وهو يظن انها سبعة فذكر بعدما احل وواقع النساء انه انما طاف ستة اشواط
قال عليه بقرة يذبحها ويطوف شوطا اخر واما الاتيان بالنقيصة مع المكنة لو كانت اقل من النصف فبالاجماع ايض ويدل عليه الاخبار المتقدمة
عموما وخصوصا واما الاتيان بها لو كانت النصف او اكثر فعلى الاظهر الاشهر كما صرح به الشهيد الثاني لاطلاق الصحيحة الاولى الخالية عما يصلح
للمعارضة المعتضدة بما ياتي من جواز القطع والبناء بعد شوط او ثلثة لصلوة او حاجة خلافا للمحكي عن المفيد والديلمي والحلبيين وعن الغنية الاجماع
عليه فاعتبروا في النساء مجاوزة النصف واحتج لهم برواية ابي بصير اذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت او بين الصفا والمروة فجازت النصف
فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذي علمته وان هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف
من اوله وقريبة منها رواية الحلال والجواب عنهما مع عدم كونهما من مفروض المسئلة انهما معارضتان مع صحيحة ابن عمار وغيرها المصرحة باتمام السعي
لو حاضت في اثنائه ومع ذلك فهما غير دالتين على الوجوب فيحتملان الافضلية لو طهرت قبل فوات الوقت كما حملهما عليه في التهذيبين واما الاتيان
بنفسه مع المكنة فوجهه واضح والاخبار به مصرحة واما الاستنابة مع عدم المكنة فاستدل له بان الحكم كذلك لو ترك الكل كما مر فترك بعضه اولى
بذلك وفيه تامل لعدم وضوح دليل الاولوية فانه ثبت جواز الاستنابة في الصلوة ولم يثبت في بعض اجزائها المنسية الا ان يعارض ادلة وجوب
المباشرة بعمومات نفي العسر والحرج فيتردد الامر بين الاستنابة وعدم الاتيان والثاني باطل بالاجماع فبقي الاول **الرابعة** لو سعى المتمتع ستة
اشواط وعلم او ظن اتمامه فاحل وواقع اهله او قلم اظفاره فعليه اتمام السعي ودم بقرة وفاقا لجماعة من الاصحاب منهم المفيد والشيخ في ب والفاضل
في كره وشارح غيرها وغيرهم لصحيحة ابن يسار ورواية ابن مسكان المتقدمتين والايراد بضعف سند الثانية وعدم صراحة الروايتين في الوجوب ضعيف
غايته والاستبعاد بمخالفتهما لبعض العمومات اضعف اذ العام يخصص بالخاص المطلق وليست تلك العمومات مما يابى العقل عن خلافها فلا حاجة الى
بعض التوجيهات البعيدة التي ذكرها بعضهم ولا يجب الاقتصار على المتمتع لاطلاق الرواية بالنسبة الى غيره ايض وظهورها فيه ايض كما ادعى لا انهم وجهه
لا على الظان لشمول الصحيحة للقاطع ايض بل الظان المراد بالظان في الثانية ايض هو القاطع لاستعماله فيه كثيرا في امثال المقام لاشتراط حفظ الستة
في الاولى نعم لا يبعد لزوم الاقتصار على ستة اشواط كما هي مورد الخبرين والمخصوص بها في كلام جماعة من الاصحاب **الخامسة** لو شك في عدد الاشواط
فان علم السبعة وشك في الزايد على وجه لا ينافي البدأة بالصفا كالشك بين السبعة والتسعة وهو على المروة صح سعيه ولا شيء عليه لتحقق الواجب
وعدم منافاة الزيادة سهوا كما مر وان كان في الاثناء استانف السعي وجوبا على ما قطع به الاصحاب كما في ك بل بالاجماع كما في تج او الاتفاق كما في شرح
لا لما قيل من وقوع المردد بين محذوري الزيادة والنقصان وكل منهما مبطل لمنع كون الزيادة او النقيصة المحتملة محذورا مع ان الاصل عدم الزيادة
بل للصحيحين ابن عمار وابن يسار المتقدمين في المسئلة الثالثة ومقتضاهما عدم الفرق في وجوب الاعادة بين ما اذا كان الشك حال الاشتغال
بالسعي او الفراغ منه كما هو مقتضى كلام الاصحاب ايض وبه يخصص عمومات عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ عن العمل **السادسة**

في عدم وجوب الموالاة في السعي اجماعا

لا يجب الموالاة في السعي بالاجماع كما عن كره للاصل والاطلاقات المؤيدين بصحيح الحلبي المصرحة بالجلوس في اثناء السعي للاستراحة وابن عمار المصرحة
بقطع السعي والصلوة ثم العود اذا دخل وقت الفريضة وهو في السعي وموثقة ابن فضال المتضمنة للقطع والصلوة ثم العود والاتمام لو طلع الفجر و
هو سعى شوطا واحدا وصحيحة الازرق النافية للباس لقطع السعي لمن سعى ثلثة اشواط او اربعة فيدعوه صديق لحاجة او الى الطعام وانما جعلناها
مؤيدة لجواز تخصيص القطع بهذه الامور خاصة مع عدم معلومية منافاة الجلوس بقدر الاستراحة للموالاة وعدم صراحة الصحيحين في البناء على
ما سعى فيه ويظهر من بعض المتاخرين نوع ميل الى وجوب الموالاة للتاسي والاخذ بالمتيقن ويرد الاول بعدم وجوبه اذ لم يعلم كونه على طريق الوجوب
بل يمكن منع ثبوت مواظبتهم على الموالاة والثاني بانه انما يتم لو لم يكن الاطلاقات **السابعة** يجوز السعي راكبا وعلى المحمل اجماعا محققا ومحكيا
مستفيضا وللنصوص المستفيضة كالصحاح الثلث المتقدمة في الامر الاول من المستحبات وصحيحة الحلبي في الرجل يسعى بين الصفا والمروة على الدابة قال
نعم وعلى المحمل وغيرها **الثامنة** يجوز الجلوس في خلاله للراحة على الاظهر الاشهر للاصل وصحيحة ابن رئاب الرجل يعيي في الطواف اله ان يستريح
قال نعم يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في فريضة او غيرها ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه بل كذلك ايض للاصل وكصحيحة الحلبي عن الرجل يطوف
بين الصفا والمروة ايستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا والمروة وبينهما فيجلس وعن الحلبيين المنع من الجلوس حتى مع الاعياء ويجوز ان الوقوف

مع الاعياء ولا دليل لهما واما صحيح البصري لا يجلس على الصفا والمروة الا من جهد فمع دلالتها على الجواز مع الاعياء لا يثبت ازيد من الكراهة و
لا باس بها **التاسعة** لو نسي الهرولة في موضعها يستحب الرجوع القهقرى الى مبدئها وتداركها للمرسلة الصدوق والشيخ من سهى عن السعي
حتى يصير من المسعى على بعضه او كله ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفا ولكن يرجع القهقرى الى المكان الذي يجب فيه السعي ومقتضى الاصل الاقتصار في الرجوع على
ما ورد فيه النص من القهقرى و ما اذا ذكر في شوط انه ترك السعي فيه فلا يرجع بعد الانتقال الى شوط اخر وما اذا تركه سهوا فلا يرجع لو تركه عمدا **العاشرة**

في تحريم تقديم السعي على الطواف [illegible]

قد مضى في بحث الطواف وجوب تقديم طواف الحج والعمرة على السعي فيحرم تقديم السعي عليه عمدا وهو كالمجمع عليه ويدل عليه الاخبار المتواترة
والقولية المتقدمة اليها الاشارة فيما مر ولو قدم السعي يجب عليه الطواف ثم اعادة السعي كما صرح به في المستفيضة كصحيح منصور عن رجل طاف بين
الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بينهما ورواية عن رجل بدأ بالسعي بين الصفا والمروة
قال يرجع فيطوف بالبيت ثم ليستانف السعي قلت ان ذلك قد فاته قال عليه دم الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على
شمالك وموثقة اسحق المتقدمتين في المسئلة الرابعة من احكام الطواف ولا يضر عدم صراحة بعضها في الوجوب بعد الاجماع عليه ودلالة رواية منصور
بوجهين ولا فرق في ذلك بين العمد والسهو كما هو المستفاد من اطلاق الفتاوى وصرح به في ك لاطلاق الاخبار ويظهر منه وجوب اعادة السعي في كل
موضع يجب فيه اعادة الطواف لو اعاده بعد السعي نعم لو قدمه على الطواف سهوا لم يستانف بل يتم السعي بعد اتمام الطواف كما مر في المسئلة المشار اليها
الحادية عشر قالوا لا يجوز تاخير السعي عن يوم الطواف الى الغد بلا خلاف فيه كما قيل الا عن يع فجوزه وان احتمل كلامه الارجاع الى المش باخراج
الغاية عن المغيى واستدل للمشهور بصحيحة محمد عن رجل طاف بالبيت فاعيى ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا وفي دلالتها على الوجوب نظر لكون
السؤال عن الجواز بالمعنى الاخص والاصل يقتضي العدم بل يدل عليه اطلاق صحيحة اخرى لمحمد وهي كالاولى الا انه ليس فيه قوله الى غد وقال نعم مكان لا و
الاحتياط عدم التاخير ويجوز التاخير في يوم الطواف الى اخره والى الليل قولا واحدا للاصل واطلاق الصحيحة الاخيرة وصحيحة ابن سنان ومرسلة يه **الثانية**
عشر المريض الذي لا يتمكن بنفسه من السعي يسعى به او عنه بالتفصيل المتقدم في الطواف بدلالة **الفصل الخامس** في خامس افعال العمرة وهو

في حكم التقصير [illegible] في العمرة

التقصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا فرغ المعتمر بعمرة التمتع عن السعي يقصر وجوبا بلا خلاف يعرف بل بالاجماعين ويدل عليه المستفيضة
من الاخبار كصحيح ابن عمار اذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعر راسك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها
لحجك فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم واحرمت منه فطف بالبيت تطوعا ما شئت وصحيحة الاخرى وفيها ثم قصر راسك من جوانبه
ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك الحديث وابن سنان طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره
فاذا فعل ذلك فقد احل ورواية عمر بن يزيد ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء وغير ذلك مما ياتي وهل هو واجب عليه كما هو المش بل لا
يعرف فيه خلاف الا من ف او هو الافضل وان جاز الحلق ايض كما عن ف وحكي عن والد الفاضل ايض الحق هو الاول لا لصحيحي ابن عمار الاولين لعدم
وجوب المامور به فيهما بخصوصه قطعا من الاخذ من شعر الراس من جوانبه واللحية ولا لصحيح ابن سنان لقصورها عن افادة الوجوب بل برواية عمر بن يزيد وصحيحة
ابن عمار اذا احرمت فعقصت راسك او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا
التقصير ويدل عليه ايض الاخبار المثبتة للدم على ناسي التقصير وعلى الحالق والاخبار الواردة في صفة اصناف الحج والاقتصار فيها في عمرة التمتع على التقصير و
الاخبار المتضمنة لوجوب الدم على من اتى النساء قبل التقصير ولبطلان العمرة اذا اهل بالحج قبل التقصير هذا في صورة عدم عقص شعر الراس وتلبيده واما
معه فحكي في المنتهى عن المفيد وجوب الحلق خاصة كما في احرام الحج ونسب الى ظاهر بعض موافقته في ذلك ومال هو نفسه اليه ايض واستحسنه في خيره واستدل
له بصحيح ابن عمار الاخيرة بحمل قوله في الحج قيدا للحكم الاخير وبصحيحة اخرى له وصحيحة العيص ورواية ابي سعد الاتيتين في بحث تحليل الحج الدالتين على
تعين الحلق على المعقص والملبد مطلقا وبصحيح هشام الاتية فيه ايض الدالة عليه في الحج والعمرة قال في المنتهى ان هذه اخص مما مر لاختصاصها بالمعقص
والملبد فيجب حمل العام على الخاص **اقول** ان ما ذكره في الاولى محض احتمال ومجرده لا يمكن تخصيص عموم قوله اخيرا وليس في المتعة الا التقصير و الاربعة
الباقية وان اختصت بالمعقص والملبد الا ان الاولين اعمان من الحج والعمرة والاخيرة من العمرة المتمتع بها والمتبولة فالنسبة بين الفريقين
بالعموم من وجه دون المطلق ولكن لا مرجح لاحدهما على الظاهر والترجيح بالشهرة فتوى عندي غير ثابت والاصل بالنسبة اليهما على السواء والمسئلة

في وجوب التقصير [illegible] الحلق

قوية الاشكال وان كان مقتضى الاستدلال التخيير الا انه لا اعلم به قايلا الا ان يتاتي هذا الاشكال في حق الصرورة ايض لتعارض اخبارها الاتية في
تحليل الحج مع اخبار التقصير بالعموم من وجه الا انه ينقل عن احد القول بتعين الحلق في حقه ويمكن دفع الاشكال فيه بذلك حيث ان مخالفة
الشهرة القوية لا اقل موهنة للخبر مخرجة له ولو لعمومه عن الحجية بل بذلك يمكن دفع الاشكال في المعقص والملبد ايض سيما وان كلام الشيخ ليس
صريحا ولا ظاهرا في ذلك نعم سكت هو عن رد قول المفيد وذلك ليس بظاهر في المخالفة بل في ظهور قول المفيد في ذلك ايض كلام فيه **الثانية**
وحيث عرفت وجوب التقصير عليه فهل يجوز له معه الحلق مطلقا او بعد التقصير ام لا حكي عن القاضي وابن حمزة والشهيد الحرمة في الحالين واطلق
في يع عدم جوازه وظاهر فع التحريم قبله خاصة وتردد في ك في اصل التحريم وهو في محله لان الاصل ينفيه ولا دليل يثبته اصلا سوى ما في بعض الاخبار
من ايجاب الدم له وهو محل مناقشة كما ياتي وعلى فرض الثبوت لا يثبت التحريم لجواز ترتبه على فعل مباح او ترك مستحب ايض ولذا اثبته بعضهم في

الحلق المستحب تركه قبل الاحرام ايض نعم يمكن القول بتحريمه قبله بالاستصحاب والقول بانه لو لم يحرم بعده لم يحرم اصلا لان اوله تقصير مردود بالمنع لان التقصير جعل الشعر او غيره قصيرا والحلق هو ازالته وبينهما فرق ظاهر عرفا ولغة ولا يمكن استصحاب التحريم فيما بعد لقوله في الاخبار المتقدمة فقد احللت من كل شيء وقد يستدل على التحريم ولو بعد التقصير بقوله في صحيحي ابن عمار المتقدمتين وابن منها الحلق حيث ان الامر بالشيء نهي عن ضده العام وفيه انه لا يتعين في الحج حلق الراس على الاطلاق بل يتخير غير الصرورة والمعقص والملبد بينه وبين التقصير فلا يجب ابقاء شيء من الراس مطلقا قطعا فيمكن ارجاع الضمير المجرور الى المذكورات من اللحية والشارب والاظفار والراس فلا دلالة لهما اصلا ثم على القول بالتحريم فهل المحرم حلق جميع الراس او يحرم بعضه ايض استوجه في المن وحكي عن جمع ايض عدم تحريم البعض ولا ارى وجها للتفرقة بين الكل والبعض وعليه ايض هل يكون مجزيا عن التقصير ام لا قيل نعم مطلقا وقيل باجزاء حلق البعض والحق عدم الاجزاء لما اشرنا اليه من مباينة الحلق ثم لو حلق فهل عليه دم ام لا المش كما قيل الاول بل ربما يلوح من كلام بعضهم مظنة كونه اجماعا وفي فع اختصاصه بما قبل التقصير وظاهر طائفة من المتاخرين التامل فيه وما يدل عليه رواية اسحق عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق راسه قال عليه دم يهريقه وصحيحة جميل عن متمتع حلق راسه بمكة قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان تعمد ذلك في اول اشهر الحج بثلثين يوما فليس عليه شيء وان تعمد بعد الثلثين التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ويرد على الاولى انها ظاهرة في الناسي وظاهرهم الاجماع كما قيل ايض على عدم الوجوب عليه ولكن كلام المحقق مطلق ولكنه لا يخرجها عن الشذوذ المخرج عن الحجية ومع ذلك مخصوص بما قبل التقصير فلا يصلح حجة للتعميم وعلى الثانية انه لا ظهور فيها على كون الحلق بعد الاحرام كذا قيل وفيه نظر بل ظاهر التعليق على المتمتع وعلى كونه بمكة كونه بعده وان احتمل بعيدا كونه قبله نعم يرد عليها انه لا دلالة فيها على كون الدم لاجل الحلق بعد الاحرام والا لم يكن للتخصيص بما بعد الثلثين المذكورة وجه فلعله للاخلال بتوفير الشعر المستحب عند الاكثر والواجب عند بعضهم بل عن المفيد ايجاب الاخلال به للدم وظهر من ذلك انه لا دليل على وجوب الدم به في صورة التاخير عن التقصير واما مع التقديم فظ الرواية الاولى الوجوب على الناسي وهو خلاف المعروف بين الاصحاب ومخرج للرواية عن الحجية فلا يكون دليل في صورة التقديم ايض ولو احتيط مع العمد لمظنة الاجماع ومع النسيان للرواية بل في صورة التاخير للشهرة حتى في حلق البعض لصدق حلق الراس الوارد في الرواية كان اولى **الثالثة** يكفي المسمى في التقصير لاطلاق الاخبار والمش كفاية الشعر او الظفر وعن بعضهم لزوم كونه في الشعر وهو المستفاد من الاخبار ولا يلزم كون التقصير بالمقراض كما صرح في صحيح ابن عمار ورواية محمد الحلبي ولا بالحديد بل يكفي القطع ولو بالسن او الظفر كما صرح به في رواية محمد المشار اليها وصحيحي حماد بن عثمان والحلبي **الرابعة** لو ترك التقصير حتى احرم بالحج فان كان عمدا فعن الشيخ بطلان متعته وصيرورته حجة مفردة وعن الحلبي بطلان احرامه الثاني وان كان نسيانا فصحت متعته بلا خلاف يعرف كما في خيره وعليه دم شاة على الاظهر وقد مرت المسئلة مفصلة في بحث احكام الاحرام ولبس ثيابه واحل ونسي ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة **المطلب الثاني** في افعال الحج التمتع وقد عرفت انها ثلثة عشر فعلا الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بمشعر وثلثة افعال بمنى قبل النفر الى مكة وخمسة افعال بمكة بعده وفعلان بعد العود الى منى ففي هذا المطلب بعده فصول ويلحقها ما يستحب بعد الفراغ والعود الى مكة **الفصل الاول** في احرام حج التمتع اعلم انه اذا فرغ المتمتع من العمرة وجب عليه الاحرام بالحج اجماعا قطعيا منصوصا عليه في الاخبار الغير العديدة المذكور اكثرها في المسئلة الثامنة من الباب الثاني من المقصد الثالث ويجب كون ذلك الاحرام من بطن مكة كما مر مفصلا في المسئلة المذكورة وكذا مر افضل مواضعها هنا ومر موضع التلبية لذلك الاحرام وموضع قطعها في بحث تلبية احرام عمرة التمتع وكذا كيفية الاحرام ومقدماته وواجباته ومستحباته ويرجح ان يكون ذلك الاحرام يوم التروية بلا خلاف كما في خيره وعن المنتهى بل بالاجماع كما عن كره له وللمستفيضة من الاخبار المتقدمة اكثرها في المسئلة المذكورة وعن ابن حمزة انه قال اذا امكنه الاحلال والاحرام بالحج ولم يضيق الوقت لزمه الاحرام يوم التروية ولعله للامر في الاخبار المذكورة ويرد بوجوب حمله على الاستحباب لعمل الطائفة والاخبار الدالة على التوسعة كصحيحة علي بن يقطين عن الذي يريد ان يتقدم فيه الذي ليس له وقت اول منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى اي ساعة يسعه ان يتخلف قال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى وقوية يعقوب بن شعيب لا باس للمتمتع ان يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخش فوت الموقفين ورواية محمد بن ميمون قد قدم ابو الحسن متمتعا ليلة عرفة فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم اهل بالحج وخرج ورواية عمر بن يزيد المتقدمة في المسئلة المذكورة وفيها واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار مضافا الى ما في الاوامر المذكورة من ضعف الدلالة على الوجوب كما مر وجهه في المسئلة المتقدمة وافضل اوقات يوم التروية له عند الزوال كما نطقت به الاخبار واما ان الافضل كونه بعد الصلوتين او بعد صلوة الظهر خاصة او قبلها فقد مر في بحث احرام العمرة ويظهر مما ياتي في افضلية الخروج الى منى وان الافضل للامام التقديم على الصلوة والباقون بالجماعة

الفصل الثاني في باقي افعال الحج وهو الوقوف بعرفات

والكلام اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فههنا ثلثة ابحاث **البحث الاول** في مقدماته وهي امور منها الخروج من مكة الى جهة عرفات ولا شك في وجوبه لانه مقدمة الواجب ولا خلاف في رجحان كونه يوم التروية كما في خيره ويدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبي وابن عمار وموثقة ابي بصير ورواية عمر بن يزيد المتقدمة في بيان موضع احرام حج التمتع من الباب الثاني من المقصد الثالث والاخبار الاتية الامرة بالخروج بعد زوال الشمس من هذا اليوم وموثقة اسحق عن الرجل يكون شيخا كبيرا او مريضا يخاف ضغاط الناس وزحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية قال نعم قلت فيخرج الرجل الصحيح يلتمس مكانا او يتروح بذلك قال لا قلت

يتعجل بيوم قال نعم قلت بيومين قال نعم قلت ثلثة قال نعم قلت اكثر من ذلك قال لا وهل تاخيره الى التروية على سبيل الوجوب كما يحكى عن الاسكافي والشيخ او الاستحباب كما هو المش وعن المن لا نعلم فيه خلافا وعن كره الاجماع عليه الظاهر الثاني للاصل السالم عما يصلح لاثبات الوجوب فان الاخبار الثلثة الاولى وان تضمنت الامر الا انها في الخروج بعد الزوال الذي هو ليس بواجب قطعا كما ياتي وكذا ساير الاخبار الاتية وموثقة اسحق وان لم يتقيد بالزوال الا انها لكونها جملة خبرية لا يفيد التحريم فيمكن ان يكون السؤال عن الاباحة ثم ان ما ذكر من رجحان الخروج يوم التروية لغير ذوي الاعذار واما هم فلهم التقدم بيوم او يومين او ثلثة بلا خلاف يعرف للموثقة المذكورة ومرسلة البزنطي الاتية وغيرهما والاحوط عدم تقدم ذوي الاعذار على الثلثة كما نطق به الاخبار المتقدمة كما ان الاحوط لغيرهم عدم التقدم على التروية ثم الراجح ان يكون الخروج يوم التروية بعد الزوال والظاهر عدم الخلاف فيه ايض ويدل عليه غير موثقة اسحق من الاخبار المذكورة طرا وهل هو على سبيل الوجوب لغير ذوي الاعذار كما يحكى عن الشيخ للاخبار المذكورة المتضمنة اكثرها للامر ولصحيحة علي بن يقطين عن الذي يريد ان يتقدم فيه الذي ليس له وقت اول منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى اي ساعة يسعه ان يتخلف قال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى او الاستحباب كما هو المش بل ظاهر الفاضل كونه اجماعيا حيث حمل قول الشيخ على شدة الاستحباب لرواية رفاعة هل يخرج الناس الى منى غدوة قال نعم الى غروب الشمس وضعفها لو كان منجبر بالاجماع وهي قرينة صارفة لساير الاخبار عن ظاهرها مضافة الى ان الدال على الوجوب لو ابقي وظاهره لخرج عن الحجية بالشذوذ ولم يفد سوى الاستحباب المتحمل للتسامح ثم في الوقت الراجح فيه الخروج بعد الزوال من جهة التقديم على الصلوة والتاخير عنها اختلفوا على اقوال ففي يب وعن ط والنهاية انه بعد صلوة الظهرين بمكة واسند للصحيحة الحلبي وابن عمار المذكورة وهي عن الدلالة على ذلك قاصرة اذ ليس فيها الظهرين وغايته المكتوبة فيحمل الظهر خاصة كما عليه جماعة وبان المسجد الحرام افضل من غيره فيستحب ايقاع الفرضين فيه وفيه ما فيه لانه امر اخر غير جهة الخروج الى عرفات وعن المفيد والسيد انه قبل الظهرين والراجح ايقاعهما بمنى ويدل عليه ظاهر موثقة ابي بصير ورواية عمر المتقدمتين وصحيحة ابن عمار الطويلة في حج رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها فلما كان يوم التروية عند زوال الشمس امر الناس ان يغتسلوا ويهلوا بالحج فخرج النبي واصحابه مهلين بالحج حتى اتوا منى فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة والفجر ثم غدا والناس معه الحديث وصحيحة جميل على الامام ان يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى يطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات وقريب منها الاخرى وصحيحة محمد لا ينبغي للامام ان يصلي الظهر الا بمنى ويبيت بها الى طلوع الشمس وصحيحة ابن عمار على الامام ان يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف ويصلي الظهر يوم النفر في المسجد الحرام والاخرى واذا انتهيت الى منى فقل اللهم هذه منى وهذه مما مننت به علينا من المناسك فاسالك ان تمن علي بما مننت به على انبيائك فانما انا عبدك وفي قبضتك ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة والفجر والامام يصلي بها الظهر لا يسعه الا ذلك وموسع لك ان تصلي بغيرها ان لم تقدر ثم يدركهم بعرفات ثم قال وحد منى من العقبة الى وادي محسر وعن الشيخ في يب الفرق بين الامام اي امير الحاج وغيره فالاول للثاني والثاني للاول وهو مذهب المحقق في فع بل ظاهر كلام الشيخ عدم جواز الصلوتين للامام الا بمنى اما الاول فلصحيحة الحلبي وابن عمار وموثقة ابي بصير ورواية عمر واما الثاني فلصحيحة جميل وما بعدها من الاخبار وذهب الحلي الى الفرق ايض الا انه رجح لغير الامام الخروج بعد صلوة الظهر خاصة ولعله لظاهر صحيحة الحلبي وابن عمار الحلبي وذهب جماعة من المتاخرين منهم لك ويح وشرحه الى التفصيل ايض ولكن قالوا في غير الامام بالتخيير بين الخروج قبل الصلوة وبعدها للجمع بين الاخبار ولاطلاق موثقة ابي بصير المذكورة وتصريح صحيحة ابن عمار الاخيرة ومرسلة البزنطي يتعجل الرجل قبل التروية بيوم او يومين لاجل الزحام وضغاط الناس فقال لا باس وموسع للرجل ان يخرج الى منى من وقت الزوال من يوم التروية الى ان يصبح حيث يعلم انه لا يفوته الوقوف **اقول** لا ينبغي الريب في استحباب خروج الامام قبل صلوة الظهر للاخبار المذكورة التي هي اخص مطلقا من غيرها بل ظاهر غيرها الاختصاص بغير الامام فلا يكون لاخبار الامام معارض ولو على سبيل العموم وظاهر اكثر تلك الاخبار وان كان الوجوب على الامام كما هو ظاهر الشيخ ويحتمل الحلي الا ان الاكثر حملوها على الاستحباب بل عن الفاضل حمل كلام الشيخ ايض على شدة الاستحباب فلا ينبغي الريب في سقوط القول الاول واما غير الامام فظاهر الموثقة وصريح رواية عمر انه ايض كالامام كما هو القول الثاني ولكن مقتضى صحيحة الحلبي وابن عمار غير ذلك بل رجحان تاخيره اما عن الصلوتين كما هو القول الثالث او عن الظهر خاصة كما هو المذهب الرابع فان قدمنا الموثقة والرواية بالاكثرية والاصرحية فالترجيح للثاني وان رجحنا الصحيحة بالصحة وبمخالفة العامة حيث نقل عنهم القول باستحباب الخروج الى منى قبل الظهرين فالترجيح للقول الثالث ان حملنا المكتوبة في الصحيحة على مطلق الواجب الشامل للظهرين وللرابع ان اكتفينا بالقدر المتيقن رجحانه منها وهو صلوة الظهر خاصة وان لم يلتفت الى تلك المرجحات فالترجيح للقول الخامس وهو الاقوى لما ذكر من عدم الالتفات الى المرجحات اما الاكثرية والاصرحية فلمنع كونهما مرجحين واما الاصرحية فلمنعها واما مخالفة العامة فلعدم ثبوتها فعلى ذلك القول القوي فيتساوى لغير الامام الخروج قبل الصلوتين وبعدها ويجوز له التاخير الى الغروب لرواية رفاعة المتقدمة بل الى طلوع الفجر من يوم عرفة لصحيحة ابن يقطين السابقة بل الى ما يضيق وقت الوقوف بعرفات لمرسلة البزنطي السالفة المعتضدة كلها بالاصل وبظاهر الاجماع وكذلك الامام لما ذكر ويستثنى من ذلك المضطر الذي له الاحرام قبل يوم التروية فان له الخروج ايض قبله بلا مرجوحية كما مر في بحث الاحرام ومنها ان يبيت الامام وغيره بمنى ليلة عرفة حتى يطلع الفجر وهو راجح بلا خلاف يعلم ويدل على رجحانه تصريح الاصحاب وقوله في صحيحة ابن عمار المتقدمة ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة والفجر وصحيحة الطويلة ويدل عليه في حق الامام صحاح جميل ومحمد المتقدمة وليس بواجب للاصل وقصور تلك الاخبار عن اثباته خلافا للمحكي عن القاضي والحلبي فاوجباه

وهو صيف ومنها ان لايجوز وادي محسر بكسر السين المشددة حد منى الى جهة عرفة حتى يطلع الشمس لصحيحة هشام بن الحكم لايجوز وادي محسر حتى يطلع الشمس
ولقصورها عن افادة التحريم حكم الاكثر بكراهته خلافا للشيخ والقاضي فحرماه وهو ايض ضعيف ومنها الدعاء عند الخروج الى منى بما في صحيحة ابن عمار اذا توجهت
الى منى فقل اللهم اياك ارجو واياك ادعو فبلغني املي واصلح لي عملي وعند الانتهاء اليها بما في صحيحة الاخرى المتقدمة وعند الخروج منها والتوجه الى عرفات
بما في صحيحة الثالثة اذا غدوت الى عرفة فقل وانت متوجه اليها اللهم اليك صمدت واياك اعتمدت ووجهك اردت اسالك ان تبارك لي في رحلتي وان
تقضي لي حاجتي وان تجعلني ممن تباهي به اليوم من هو افضل مني **البحث الثاني** في كيفيته وهي اما واجبة او مندوبة فهنا مقامان **المقام الاول**
في واجباته وهي امور **الاول** النية على ما مر بيانها غير مرة ووقتها اول وقت الكون كما ياتي **الثاني** الوقوف بعرفات وهو واجب اجماعا بل ضرورة
دينية وصريح الاخبار روى في الجمع عن الباقر ع قال كانت قريش وحلفاؤهم من الحمس لا يقفون مع الناس بعرفة ولا يفيضون منها ويقولون نحن اهل حرم الله فلا
نخرج من الحرم فيقفون بالمشعر ويفيضون منه فامرهم الله ان يقفوا بعرفات ويفيضوا منه **فائدتان** الاولى المراد بالوقوف بها الكون فيها سواء كان
نائما او مستيقظا قاعدا او قائما او راكبا ساكنا او ماشيا للاصل وصدق الوقوف بعرفات على جميع الحالات وان كان بعض الحالات افضل بالنسبة الى
البعض كما ياتي **الثانية** المرجع في معرفة عرفات الى اهل الخبرة القاطنين في تلك الحدود وكذا المشعر وساير المواضع ووجهه ظ مضافا الى صحيحة البختري
الاتية في مقدماتها ولمنى وكلها موقف للصدق ولصحيحة مسمع عرفات كلها موقف وافضل الموقف سفح الجبل وهي بحدودها معروفة فيجب الفحص عنها ومع التشكيك
في بعض الحدود يجب القصر على المتيقن لاشتغال الذمة اليقيني ولا يكفي الوقوف بحدودها الخارجة عنها فلا يجزي الوقوف بنمرة بفتح النون وكسر الميم
ولا يجوز اسكان الميم وهي الجبل الذي عليه انصاب الحرم على يمينك اذا خرجت من المازمين تريد الموقف كذا في تحرير النووي والقاموس وغيره
بكسر الزاي مضيق بين مكة ومنى بين جبلين وفي صحيحة ابن عمار انها بطن عرنة فقهها فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة وهي بطن عرنة دون
الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما تعجل العصر وتجمع بينهما ليفرغ نفسك للدعاء
فانه يوم دعاء ومسئلة وحد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذي المجاز وخلف الجبل موقف وفيها تصريح بخروج نمرة عن الموقف وعرفة ولكن فيها اشكال
من حيث تفسيرها النمرة ببطن عرنة اولا ثم عطف الاول على الثاني في اخر الحديث ثانيا الدال على التعدد والظاهر ان النمرة التي يضرب فيها الخباء هي اسفل
الجبل وهو بطن عرفة والتي جعلت قسيما له هي اصل الجبل وكذا لا يجوز الوقوف بعرنة بضم العين المهملة وفتح الراء والنون كهمزة واد بعرفات قاله المطرزي
وقال السمعاني واد بين عرفات ومنى وقيل عرينة بالتصغير ولا بثوية بفتح الثاء المثلثة وكسر الواو وتشديد الياء المثناة تحتها ولا بذي المجاز قيل هو
سوق كانت على فرسخ من عرفة بناحية كبكب ولا بالاراك كسحاب موضع قريب بنمرة فان كل هذه المواضع الخمسة من حدود عرفات اي ينتهي العرفات
اليها فلا يجزي الوقوف بها بالاجماعين والاخبار منها الصحيحة المتقدمة وفي موثقة سماعة واتق الاراك ونمرة وهي بطن عرنة وثوية وذا المجاز فانه
ليس من عرفة فلا يقف فيه وفي صحيحة الحلبي وغيرها ان اصحاب الاراك لا حج لهم **الثالث** ان يكون الوقوف بعد زوال الشمس من يوم عرفة فلو
وقف قبله لم يجز اجماعا وهو مع اصل الاشتغال وفعل النبي والال والنصوص المستفيضة المتضمنة للامر بدخول الموقف ما بعد الزوال والمتضمنة
لقطع التلبية بالزوال وتوقيفية العبادة بضميمة انتفاء ما يدل على كفاية مطلق الوقوف يدل عليه **الرابع** ان يكون قبل الغروب فلو وقف
بعده لم يجز اجماعا ايض له ولجميع ما مر من الادلة فان ما بعد الزوال لا يصدق على ما بعد الغروب عرفا مضافا الى الاخبار الامرة بالافاضة من عرفات
بعد الغروب واما الاخبار المصرحة بكفاية ادراكها في الليل فكلها واردة في المضطر ومن لم يدرك يوم عرفة بعرفات كما ياتي **الخامس** ان يكون
وقوفه فيها منتهيا الى الغروب فلا يجوز الافاضة عنها قبل الغروب وهو ايض اجماعي كما في المن ولف ويدل عليه فعل الحج والنصوص المثبتة للكفارة على
من افاض قبله وموثقة يونس متى الافاضة من عرفات قال اذا ذهبت الحمرة يعني من الجانب الشرقي وصحيحة ابن عمار ان المشركين كانوا يفيضون قبل ان
تغيب الشمس فخالفهم رسول الله فافاض بعد غروب الشمس وغير ذلك مع قوله ع خذوا عني مناسككم واما قول الشيخ والاولى ان يقف الى غروب الشمس
ويدفع عن الموقف بعد غروبها فمراده كما في لف ان الاولى انتهاء الوقوف بالغروب وعدم الوقوف بعده او ان الاولى استمرار الوقوف متصلا الى الغروب
وان خرج في الاثناء ثم عاد قبل الغروب **السادس** ان يكون ابتداء وقوفه اول الزوال حتى يكون وقوفه من اول الزوال الى الغروب اذا كان
مختارا لا بمعنى انه يجب استيعاب جميع هذا الوقت في الموقف حقيقة حتى لا يجوز الاخلال بجزء منه كما عن س والروضة ونقله في خيرة من غير
واحد من عبارات المتاخرين ويشعر كلام ك بنسبته الى الاصحاب لعدم دليل على ذلك اصلا كما اعترف به في ك وخيرة وغيرهما بل في الاخبار ما يعطي
خلافه كما ياتي بل بمعنى انه يجب استيعاب ذلك الوقت عرفا الحاصل بالاشتغال بمقدمات الوقوف المستحبة في حد عرفة ثم الوقوف حتى يكون الوقت
مستوعبا بهذه الامور وان كان قليل من اول الوقت مصروفا في الحدود بالمقدمات الصلوة وهذا المعنى هو الذي يستفاد من الاخبار وعليه
عمل الحج الاول لها ففي صحيحة ابن عمار المتضمنة لصفة حج النبي ص ثم غدا والناس معه الى ان قال حتى انتهى الى نمرة وهو بطن عرنة بحيال الاراك فضرب
قبته وضرب الناس اخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله ص ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم
ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واقامتين ثم مضى الى الموقف فوقف به الحديث وصحيحة ابي بصير لما كان يوم التروية قال جبرئيل لابراهيم ع تروّ من
الماء فسميت التروية ثم اتى منى فاباته بها ثم غدا به الى عرفات فضرب خباءه بنمرة دون عرنة فبنى مسجدا باحجار بيض وكان يعرف اثر مسجد ابراهيم حتى

في شرائط الوقوف بعرفات

ادخل

ادخل في هذا المسجد الذي بنمرة حيث يصلي الامام يوم عرفة فصلى بها الظهر والعصر ثم عمد به الى عرفات فقال هذه عرفات فاعرف بها مناسكك و
اعترف بذنبك فسمي عرفات الحديث وموثقة ابن عمار وانما تعجل الصلوة وتجمع بينهما ليفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة ثم تاتي الموقف وصحيحة ابن
عمار المتقدمة في الفائدة الثانية الى غير ذلك وهذه الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة وجوب الوقوف تمام ذلك الوقت الا انه يمكن اتمامها بضميمة
قوله ع خذوا عني مناسككم ويستفاد من ذكره الاكتفاء بمسمى الوقوف قال انما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مختارا مع النية ونسبه
السرائر وهو ليس منه بظاهر لانه قال اولا فاذا زالت اغتسل وصلى الظهر والعصر جميعا يجمع بينهما باذان واحد واقامتين لاجل البقعة ثم يقف بالموقف الى ان
قال والوقوف بميسرة الجبل افضل من غيره وليس ذلك بواجب بل الواجب الوقوف بسفح الجبل ولو قليلا بعد الزوال واما الدعاء والصلوة في تلك المواضع فندب
غير واجب وانما الواجب الوقوف ولو قليلا انتهى وكانه اخذ هذه النسبة من قوله ولو قليلا انتهى وكانه اخذ هذه النسبة من قوله ولو قليلا وهو ليس قيدا
لمطلق الوقوف بل للوقوف في سفح الجبل ولذا نسب في الذخيرة اليه وجوب الوقوف بسفح الجبل خلافا للمش وقرب الاكتفاء بمسمى الوقوف بعض مشايخنا
ايض للاصل النافي للزايد بعد الاتفاق على كفاية المسمى في حصول الركن منه وعدم اشتراط شيء زايد فيه مع سلامته عن المعارض وهو حسن لولا امارة من
الامر باخذ المناسك عنه وعدم اكتفائه بالمسمى ابدا سيما في الجزء الاخير من اليوم اللازم كونه هو الواجب لما مر من وجوب الانتهاء الى الغروب ولكن مع
ذلك فلا وجه للاكتفاء بالمسمى سيما مع ندرة القول به بل لا يبعد في جعل خلافه اجماعا **المقام الثاني** في مستحباته وهي ان يغتسل للوقوف ويضرب
خباه بنمرة ويقف في ميسرة الجبل بالنسبة الى القادم اليه من مكة على ما ذكره جماعة وحكى بعضهم قولا بميسرة المستقبل للقبلة ولا دليل عليه قيل ويكفي
في القيام بوظيفة الميسرة لحظة ولو في مروره وهو خلاف المتبادر من الاخبار بل الظاهر منها كون الوقوف كذلك ما دام واقفا وان يقف في سفح الجبل اي
اسفله واوجبه الحلي ولو قليلا والاخبار قاصرة عن افادته بل فيها تصريح بانه احب وافضل وفي السهل دون الحزن وان يجمع رحله ويضم امتعته بعضها
ببعض وان يسد الخلل اي الفرجة الواقعة بينه وبين رحله او اصحابه في الموقف بنفسه او رحله وان يصرف زمان وقوفه كله في الذكر والدعاء وقيل بوجوبه وان
يكون حال الدعاء قائما الا اذا كان منافيا للخشوع لشدة التعب ونحوه فيستحب الجلوس وان يدعو لنفسه ولوالديه وللمؤمنين بالماثور وهو كثير جدا منقول
في الاخبار وكتب الادعية ويكره الوقوف في اعلى الجبل وقيل يحرم ويرتفع الكراهة مع الضرورة وان يقف راكبا وقاعدا على ما قيل كل ذلك للاخبار
كما في اكثرها وللاعتبار كما في كثير منها وللاشتهار بين العلماء الابرار كما في جميعها ومن المستحبات ان يكون متطهرا حالة الوقوف لرواية علي عن اخيه
هل يصلح ان يقف بعرفات على غير وضوء قال لا يصلح له الا وهو على وضوء وظاهرها وان كان الوجوب الا انه يلزم حمله على الاستحباب كما هو المش على ما في
لصحيحة ابن عمار لا باس ان تقضي المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف فان فيه صلوة والوضوء افضل وان يجمع بين صلوتي الظهر والعصر باذان واحد
واقامتين للاخبار **البحث الثالث** في احكام الوقوف وفيه مسائل **الاولى** لو ترك بعض الوقوف الاختياري عمدا وهذا انما يكون على غير
القول بكفاية المسمى والا فلا يكون له جزء فان كان من اوله بان ياتي بعد الزوال كثيرا او في وسطه بان يفيض ثم يعود قبل الغروب او من اخره بان يفيض
قبل الغروب ولم يعد فيكون اثما في الصور الثلث ولكن يصح حجه في جميع الصور بالاجماع ولا كفارة عليه ايض في الصورة الاولى اجماعا والاصل ويجب عليه
الكفارة اجماعا في الصورة الاخيرة وهي بدنة على المش المنصور ومع العجز عنها صوم ثمانية عشر يوما لصحيحة مسمع وضريس ومرسلة السرائر الاولى في رجل
افاض من عرفات قبل غروب الشمس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان كان متعمدا فعليه بدنة والثانية عن رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب
الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله والثالثة في رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب
الشمس قال عليه بدنة فان لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوما خلافا للمحكي عن الصدوقين فالكفارة شاة ولا نعرف مستندهما الا ما عن الجامع
من قوله وروي شاة وهو ضعيف لا يقاوم ما مر كالاطلاق النبوي من ترك نسكا فعليه دم واما في الصورة الثانية فالمش كما في التنقيح سقوط الكفارة وقواه بعض
مشايخنا للاصل واختصاص النصوص المتقدمة المثبتة لها بحكم التبادر وغيره بصورة عدم الرجوع قبل الغروب ونفى في ك البعد عن وجوب الكفارة ح
ايض وظاهر خيرة التردد والاقوى وجوبها لاطلاق النصوص المتقدمة المندفع به الاصل وتخصيصها بصورة الرجوع لا وجه له والتبادر المتقدم ذكره لا افهم
وجهه قيل ويستفاد من الصحيحة الثانية جواز صوم هذه الايام في السفر وعدم وجوب المتابعة فيها تصريحا في الاول واطلاقا في الثاني كما فيما عداها **اقول**
جعل الاول تصريحا غير جيد لان الطريق اعم مما انوى فيه العشرة المخرجة له عن السفر فالاستفادة في الامرين بالاطلاق وهو كاف في اثباتهما مع ضعف معارضه
حرمة الصوم في السفر وعدم وجوب المتابعة **الثانية** لو ترك بعض الوقوف الاختياري من الاول او الوسط او الاخر جهلا صح حجه اجماعا ولا شيء
عليه من الكفارة كذلك للاصل وصحيحة مسمع المتقدمة ويمكن الاستدلال بها على صحة الحج ايض كما لا يخفى والناسي كالجاهل بالاجماع بل يمكن ادخاله
في الجاهل المنصوص عليه ايض ولو علم او ذكر قبل الغروب وجب عليه العود مع الامكان امتثالا للامر الواجب عليه **الثالثة** لو ترك الوقوف
الاختياري بعرفات اي في يوم عرفة راسا اي بجميع اجزائه عمدا بطل حجه اجماعا محققا ومحكيا وفي كره والمن وك انه قول علماء الاسلام ويدل عليه
مع الاجماع القاعدة الثابتة وهي عدم الاتيان بالمامور به على وجهه لان المختار مامور بالوقوف فيها يوم عرفة واما الوقوف الاضطراري فهو
مخصوص بمن لم يتمكن من الاختياري كما ياتي والدخل فيها بان الامر به لا يقتضي دخوله في ماهية الحج فانما يصح لو علمنا ماهية الحج او غير اشتراكه
لكنها غير معلومة اذ يجري ذلك الدخل في كل فعل وجعل بعض الافعال جزءا بالاجماع يجري في ذلك ايض ويدل عليه ايض الاخبار المتعددة المصرحة

في مستحبات الوقوف

في احكام الوقوف

بان الذين يقفون تحت الاراك لا حج لهم واكثر تلك الاخبار وان لم يصرح فيه بمن وقف في الاراك في الوقت الاختياري فيمكن تنزيله على من ترك
الوقفين الا ان صحيح الحلبي منها ظاهرة في ذلك فان فيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة وقال اصحاب الاراك لا حج لهم فان
موقفه صلى الله عليه وآله كان في الوقت الاختياري قطعا فالامر بالارتفاع ونفي الحج عن اصحاب الاراك فيه ظاهر فيما قلناه واما مرسلة ابن فضال الوقوف بالمشعر
فريضة والوقوف بعرفة سنة فالمراد بالسنة فيها مقابل الفرض الذي هو ما ثبت وجوبه بالكتاب في مقتضى القاعدة المذكورة وان كان البطلان بترك
جزء من الوقوف الواجب الاختياري عمدا الا انهم خصوه بمن تركه بجميع اجزائه اي ترك المسمى والدليل عليه الاجماع وقد يستدل عليه ايضا بالاخبار المتقدمة
المتضمنة لايجاب الكفارة على من افاض قبل الغروب وهو غير جيد لان وجوب الكفارة اعم من بطلان الحج الا ان يستقيم الدلالة بالاجماع المركب فتدبر
الرابعة لو ترك جميع الوقوف الاختياري اضطرارا بان نسيه او لم يصل اليه لضيق وغيره او لعذر اخر لم يبطل حجه ولا كفارة عليه بل يجب عليه
ادراكه ليلة العيد ولو الى الفجر متصلا به مع الامكان اجماعا وللنصوص كصحيح الحلبي عن الرجل يأتي بعدما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل
حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات وان قدم وقد فاتته عرفات
فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده فقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام
فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وصحيح ابن عمار في رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه يأتي عرفات فيقف بها قليلا
ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظن انه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تم حجه وان رسول الله صلى الله عليه وآله في سفر فاذا شيخ كبير
فقال يا رسول الله ما تقول في رجل ادرك الامام بجمع فقال له ان ظن انه يأتي عرفات فيقف قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظن
انه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها وقد تم حجه ورواية ادريس عن رجل ادرك الناس بجمع وخشي ان مضى الى عرفات ان يفيض الناس من جمع
قبل ان يدركها فقال ان ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت عرفات وان خشي ان لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس وقد تم حجه
وهذه الروايات وان كانت ظاهرة فيمن لم يتمكن من ادراك الاختياري قاصرة عن التصريح بالناسي الا انه مستفاد من التعليل المصرح في الصحيحة الاولى
اذ لا شك ان النسيان من اقوى الاعذار بل يمكن الاستدلال به على عذر الجاهل ايضا كما هو ظاهر الذخيرة وسيما اذا كان الجهل ساذجا غير مشوب بتقصير اصلا و
يؤيد حكم المضطر والناسي والجاهل جميعا المستفيضة من الاخبار الصحيحة وغيرها الاتية المصرحة بان من ادرك جمعا فقد ادرك الحج **فرعان أ**
الواجب في الوقوف الاضطراري مسمى الكون لا استيعاب الليل اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيرها ويدل عليه اطلاق الاخبار المتقدمة بل تصريح بعضها
بقوله قليلا **ب** وجوب الوقوف الاختياري انما هو مع علمه او ظنه بانه اذا اتى به يدرك اختياري المشعر اما لو لم يعلم ولم يظن ذلك بان احتمل فواته
او ظنه او علمه لا يجب عليه اما مع ظن الفوات او علمه فلجميع الاخبار المتقدمة واما مع الاحتمال فلصحيحة الحلبي لان معنى قوله وان كان في مهل انه كان كذا
بحسب علمه او ظنه لان الالفاظ وان كانت للمعاني النفس الامرية الا انها مقيدة بالعلم او الظن في مقام التكاليف ولا شك ان من يتساوى عنده
الطرفان ليس في مهل بحسب علمه او ظنه ولقوله في رواية ادريس وان خشي الخ فان مع احتمال الفوت يتحقق الخشية **الخامسة** لو ترك اضطراري
عرفة عمدا بعد ما فات اختياريها بطل حجه كما صرح به بعض مشايخنا بل هو مقتضى اطلاق كثير من عبارات الاصحاب ويدل عليه القاعدة المتقدمة وصريح صحيحة الحلبي
السابقة وبه يخصص العمومات الدالة على ان من ادرك جمعا فقد ادرك الحج واما قول الفاضل في عد الوقوف الاختياري بعرفة ركن من تركه عمدا بطل حجه فلا ينفي
ركنية الاضطراري وانما قيده به ليعلم انه لا يجري الا في الاختياري على الاضطراري عمدا ولذا قيد في الارشاد الاجزاء بالمشعر بعد فوات عرفات بالكلية بقوله جاهلا
او ناسيا او مضطرا **السادسة** لو فاته الاضطراري ايضا اضطرارا لعذر او نسيانا لم يبطل حجه اذا ادرك اختياري المشعر بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة بل هو
موضع وفاق كما في ك بل الاجماع البسيط كما عن عبارات جماعة منها الانتصار و ف والغنية والجواهر والاجماع المركب كما عن الانتصار والمنتهى فان من اوجب
الوقوف بالمشعر اجمع على الاجتزاء باختياره اذا فات الوقوف بعرفة لعذر بل الاجماع المحقق وهو الحجة فيه مضافا الى جميع الاخبار المتقدمة في المسألة
الرابعة بل وكذا اذا ادرك اضطراري المشعر كما يأتي ان شاء الله تعالى **الفصل الثالث** في الوقوف بالمشعر ويقال له الجمع لاجتماع الناس فيها قاله
الجوهري او لجمع آدم فيها بين الصلاتين المغرب والعشاء كما في رواية اسمعيل بن جابر وغيره ويقال له المزدلفة ايضا كما صرح في صحيح ابن عمار وهو
ثالث افعال الحج والكلام فيه ايضا اما في مقدماته او كيفيته واحكامه فههنا ثلثة ابحاث **البحث الاول** في مقدماته وهي امور منها الافاضة من
عرفات بعد غروب الشمس من يوم عرفة الى المشعر وهو واجب للوجوه المتقدمة ومنها انه يستحب ان يدعو عند غروب الشمس بما في موثقة ابي بصير المروية
في يب قال اذا غربت الشمس فقل اللهم لا تجعله اخر العهد الخ وان يدعو عند افاضته بما رواه هرون بن خارجة اللهم اني اعوذ بك ان اظلم او اقطع
رحما او اوذي جارا وان يفيض بالاستغفار لصحيح ابن عمار فاذا غربت الشمس فافض مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض بالاستغفار فان الله
عز وجل يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا انتهيت الى الكثيب الاحمر عن يمين الطريق فقل اللهم ارحم موقفي
وزد في عملي وسلم لي ديني وتقبل مناسكي واياك والوجيف الذي يصنعه الناس فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايها الناس ان الحج ليس بوجيف الخيل ولا ايضاع
الابل ولكن اتقوا الله وسيروا سيرا جميلا ولا توطؤا ضعيفا ولا توطؤا مسلما وتوءدوا واقتصدوا في السير فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكف ناقته حتى يصيب
راسها مقدم الرحل ويقول ايها الناس عليكم بالدعة فسنة رسول الله صلى الله عليه وآله تتبع قال وسمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اللهم اعتقني من النار يكررها حتى

فيمن ترك الوقوف نسيانا

في وقوف الاضطراري

في الوقوف بالمشعر ومقدماته

افاض

افاض الناس فقلت الا تفيض فقد افاض الناس فقال اني اخاف الزحام واخاف ان اشرك في عنت انسان **اقول** الوجيف والايضاع كلاهما بمعنى الاسراع
والتوادّ من التؤدة وهي التأني والعنت المشقة ومنها انه يستحب ان يقتصد في السير الى المشعر ويتوسط بسكينة ووقار لما تقدم في صحيح ابن عمار ومنها
ان يدعو عند الكثيب الاحمر اي جبل الرمل عن يمين الطريق بما مر في الصحيح استحبابا ومنها ان يؤخر صلوة المغرب والعشاء الى المشعر وان ذهب ربع
الليل بل ثلثه بلا خلاف بل عن المنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بالاجماع لصحيح الحلبي وابن عمار لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا فصل بها المغرب والعشاء الاخرة
باذان واحد واقامتين ومحمد لا يصل المغرب حتى يأتي جمعا وان ذهب ثلث الليل وموثق صلوا المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامتين ولا تنفل بينهما
شيئا ومضمرة سماعة عن الجمع بين المغرب والعشاء الاخرة بجمع فقال لا يصليهما حتى ينتهي الى جمع وان مضى من الليل ما مضى فان رسول الله صلى الله عليه وآله جمعهما باذان
واحد واقامتين كما جمع بين الظهر والعصر بعرفات وليس بواجب على الاظهر الاشهر وان افاده ظاهر ما مر لان الامر فيها للاستحباب بقرينة صحيح هشام بن
الحكم لا بأس ان يصلي الرجل المغرب اذا امسى بعرفة ومحمد عن رجل ابي بين عرفة والمزدلفة فنزل يصلي المغرب وصلى العشاء بالمزدلفة واستدل برواية محمد بن سماعة
ايضا للرجل ان يصلي المغرب والعتمة في الموقف قال قد فعله رسول الله صلى الله عليه وآله صلاهما في الشعب **اقول** الشعب بالكسر يقال للطريق في الجبل ولمسيل الماء في
بطن ارض ولما انفرج بين جبلين وهذا الحديث ليس نصا على ان السائل اراد بالموقف عرفات فيجوز ان يحمل على المشعر ويراد بالشعب بطن الوادي الذي
قريب منه الذي ورد الامر بالنزول به خلافا للشيخ في ف و يه والعماني وابن زهرة فاوجبوا التأخير لما مر بجوابه ومنها ان يجمع بين الصلوتين باذان
واحد واقامتين استحبابا ولا يأتي بنوافل المغرب بينهما بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا للروايتين وللصحيحين والمضمرة المتقدمة وليس ذلك بواجب لصحيحة ابان
صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الاخرة ولم يركع فيما بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام
فتنفل باربع ركعات ومنها ان يأتي بنوافل المغرب بعد العشاء وفي ك انه قول علمائنا اجمع لرواية عنبسة احدهما اذا صليت المغرب بجمع اصلي الركعات بعد
المغرب فقال لا صل المغرب والعشاء ثم تصلي الركعات بعد والثانية عن الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة فقال صلها بعد العشاء اربع ركعات والامر فيها
ليس للوجوب قطعا الا الاستحباب اصل النافلة ولصحيحة ابان المتقدمة فيكون ذلك ايضا مستحبا **البحث الثاني** في كيفيته وهي ايضا بين واجبة ومندوبة فههنا
مقامان **المقام الاول** في واجباته وهي امور **الاول** النية كما مر مرارا ولبيان وقوفها لحجة الاسلام او غيرها ليحصل التميز ان كان هناك
اشتراك ويظهر من بعض الاخبار الاتية حصول الوقوف الواجب بالصلوة في الموقف او الدعاء فيه وان لم يعلم انه الموقف ولم ينو الوقوف ولا يبعد ان يكون
كذلك في صحة الحج وان ترتب ثواب الوقوف بخصوصه على نيته **الثاني** ان يكون وقوفه بالمشعر وحده ما بين المأزمين الى الحياض والى وادي محسر
بلا خلاف بين الاصحاب نعلم كما في خيره بل بالاجماع كما في غيره وقد صرح بذلك التحديد في صحاح ابن عمار وابي بصير وزرارة وموثقة اسحق والمأزمان جبلان بين
عرفات والمشعر او مضيق بينهما كما مر ووادي محسر واد معروف قال والدي العلامة قدس سره في المناسك المكية مابين حده ابتداء وادي محسر بالنسبة الى من
يذهب من المشعر الى منى انتهاء المشعر وهو موضع بين جبلين في عرض الطريق فيها احجار منصوبة بحد سية الارض ومنه الى اربعين وخمسمائة ذراع داخل في وادي
محسر انتهى ويجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل بلا خلاف كما صرح به جمع بل بالاجماع كما حكاه جمع اخر ويدل عليه موثقة سماعة وفي جواز الارتفاع اليه اختيارا
مع الكراهة وعدمه قولان والاحوط الترك **الثالث** ان يكون الوقوف في وقت معين وهو للرجل المختار غير ذي العذر ما بين الطلوعين من يوم
النحر وللمرأة والرجل ذي العذر ما بين غروب الشمس ليلة النحر الى طلوع الشمس ولغير المتمكن من ادراك الوقتين من طلوع الشمس الى الزوال اما الاول فهو
الاظهر الاشهر وفي خيره انه المعروف وفي ك و يح وشرحه عليه الاجماع ويدل عليه صحيح ابن عمار اصبح على طهر بعدما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من
الجبل وان شئت حيث تبيت فاذا وقفت فاحمد الله عز وجل الى ان قال ثم افض حين يشرق لك ثبير وترى الابل مواضع اخفافها ومرسلة جميل لا بأس
ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا دلت بالمفهوم على ثبوت الباس مع عدم الخوف خلافا للمحكي عن س فجعل الوقت الاختياري ليلة النحر الى طلوع الشمس و
نسبه بعضهم الى ظاهر الاكثر نظرا الى حكمهم بجبر الافاضة قبل الفجر بدم شاة فقط وبصحة الحج لو افاض قبله وفيه ان الجبر بالدم لو لم يكن قرينة على تحريم
الافاضة لم يشعر بجوازه ولو لم يذكر غيره بل هو بنفسه كاف في الاشعار بعدم الجواز عند الاكثر وصحة الحج مع الافاضة لا ينافي الاثم مع ان في الصحة
كلاما يأتي ويشبه ان يكون النزاع لفظيا فيكون مراد من جعل ما بين الطلوعين خاصة الوقت الاختياري ما يحرم ترك الوقوف فيه ومن ضم
معه قبل الفجر اراد ما يوجب تركه عمدا بطلان الحج وكيف كان فاستدل لهذا القول بصحيح هشام بن سالم والمتقدم من المزدلفة الى منى يرمون الجمار و
يصلون الفجر في منازلهم بمنى لا باس واطلاق رواية مسمع في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان
كان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة ولو وجب الوقوف بعد الفجر لما سكت عن امره بالرجوع ولاطلاق الاخبار بان من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس
فقد ادرك الحج ويرد الاول بكونه اعم مطلقا مما مر لاختصاص ما مر بغير المضطر فيجب التخصيص به والثاني بان عدم الذكر لا يدل على العدم ولذا سكت
في اخبار الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس عن العود واكتفى بذكر الكفارة فقط كما مر مع وجوبه والثالث بان ادراك الحج بشيء لا ينافي وجوب غيره ايضا
مع انه ايضا كالاول اعم مطلقا مما مر نعم روى علي بن عطية قال افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك الكوفي وكان هشام خائفا فانتهينا
الى جمرة العقبة طلوع الفجر فقال لي هشام اي شيء احدثنا في حجنا فنحن كذلك اذ لقينا ابو الحسن موسى عليه السلام وقد رمى الجمار وانصرف فطابت نفس هشام الا
انها قضية في واقعة فلعله عليه السلام كان ذا عذر من خوف مع ان المراد ادراك الوقوف المراد الشرعي وكونه وقوفا شرعيا واما الثاني فهو ايضا ثابت

ممنوع

بالاجماعين ونسبه في المن الى كل من يحفظ عنه العلم ويدل عليه مضافا الى الاجماع ومطلقات ادراك الحج بادراك المشعر قبل طلوع الشمس حيث ان
مامرّ من موجبات الوقوف بعد الفجر لا يتم الّا في النسا قطعا بل مخصوص بالرجل المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة ابن عمار الطويلة المتضمنة لصفة حج الرسول
صلى الله عليه وآله ومرسلة جميل المتقدمة ورواية سعيد السمان وصحيحة الاعرج ورواية علي بن ابي حمزة الاولى لا باس بان يقدم النسا اذا زال الليل فيفضن عند المشعر
الحرام ساعة ثم ينطلق بهن الى منى يرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم ليقصّرن وينطلقن الى مكة فيطفن الا ان يكنّ يردن ان يذبح عنهن فانهن يوكّلن من
يذبح عنهن والثانية رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنسا والصبيان ان يفيضوا بليل وان يرموا الجمار بليل وان تصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض مضين
الى مكة ووكّلن من يضحي عنهن والثالثة رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنسا والضعفاء ان يفيضوا من جمع بليل وان يرموا الجمرة بليل فان ارادوا ان يزوروا
البيت وكلوا من يذبح عنهم والرابعة ان رسول الله صلى الله عليه وآله عجّل النسا ليلا من المزدلفة الى منى فامر من كان عليها منهن هدي ان يرمي ولا تبرح حتى يذبح و
من لم يكن عليها منهن هدي ان يمضي الى مكة حتى تزور والخامسة افض بهن بليل ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم افض بهن حتى تاتي بهن الجمرة العظمى
فيرمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فلياخذن من شعورهن ويقصّرن من اظفارهن ثم يمضين الى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين
الصفا والمروة ثم يرجعن الى البيت فيطفن سبوعا ثم يرجعن الى منى وقد فرغ من حجهن وقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله ارسل اسامة معهن والسادسة اي امرأة
او رجل خائف افاض من المشعر الحرام ليلا فلا باس فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه وتقصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة
ثم ليرجع الى منى فان اتى منى ولم يذبح عنه فلا باس ان يذبح هو وليحمل الشعر اذا حلق بمكة الى منى وان شاء قصر ان كان حج قبل ذلك ولا كفارة عليهن اجماعا
للاصل وهذا الحكم شامل للنسا مطلقا كما وقع التصريح بهن في اكثر الاخبار المتقدمة وكذا الصبيان والرجل الخائف كما وقع التصريح في مرسلة جميل و
الضعفاء مطلقا كما صرح بهم في صحيحة ابن عمار الطويلة واحدى صحاح ابي بصير ومنها يظهر شمول الحكم لكل ذي عذر لصدق الضعف بل يدل عليه ما في ذيل
صحيحة الاعرج من ارسال الرسول صلى الله عليه وآله اسامة مع النسا وهل يشمل الحكم الجاهل والناسي فيه تردد وعدم الشمول اظهر واما الثالث فهو ايضا اجماعي بل
عليه صحيحة الحسن العطار اذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فاقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد افاضوا فليقف قليلا بالمشعر
الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه ورواية ابن عمار او صحيحته ما تقول في رجل افاض من عرفات الى منى قال فليرجع فياتي جمعا فيقف بها وان كان الناس
قد افاضوا من جمع وموثقة يونس رجل افاض من عرفات فمر فلم يقف حتى انتهى الى منى ورمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار قال يرجع الى المشعر فيقف به ثم
يرجع فيرمي الجمرة العقبة وموثقة ابن عمار من افاض من عرفات الى منى فليرجع وليات جمعا وليقف بها وان كان وجد الناس قد افاضوا من جمع ومرسلة ابن ابي عمير
تدرك لم جعل ثلث هنا فال قلت لا فال لمن ادرك شيئا منها فقد ادرك الحج فان الجعل هو الوقف الشرعي ابين الثالث للمختار فهو للمضطر قطعا والاجماع
الصحيحة المستفيضة الاتية المصرحة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج فان ادراك الحج لمن لم يات بواجب وقفا يتوقف عليه الواجب واجب ونسب
الحلي الى السيد امتداد هذا الاضطراري الى غروب الشمس من يوم النحر وانكره في لف ونسبه الى الحلي الوهم وكيف كان فهو نادر خال عن الدليل والاستدلال
له باطلاق فاتوا من ادرك المشعر عليل لان الكلام في الادراك الشرعي وههنا قول اخر يحكى عن ابن زهرة وهو ان الاختياري ليلة النحر والاضطراري من طلوع
فجره الى غروب شمسه وهو غريب وعن الدليل عري **فرع** الواجب من هذه الاوقات الثلثة للمشعر مجرد المسمى ولا يجب استيعاب الوقت ولا جزء معين
منه بلا خلاف يعرف في الاضطراريين ويدل عليه في الاضطراري الاول قوله في صحيحة ابي بصير فيفيض عند المشعر الحرام ساعة وتصريح جميع الاخبار
الواردة في توقيته بالافاضة ليلا ورمي الجمار فيه فانه يعم اي وقت من الليل اراد فيه نعم الاولى ان يؤخر الافاضة فيه عن زوال الليل كما صرح في الصحيحة
المذكورة وظاهرها وان كان عدم جواز الافاضة قبل زواله الا ان عدم القول به اوجب حمله على المرجوحية وفي الاضطراري الثاني قوله فليقف
قليلا في صحيحة العطار وعلى الاقوى الموافق للسر وكره والمن وس في الاختياري بل عليه الاجماع عن كره والمن ويدل عليه الاصل واطلاق الوقوف في صحيحة
ابن عمار المتقدمة المتحقق بالمسمى وحسنة محمد بن حكيم الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة يكونان مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هو الى
منى ولم ينزل بهم جمعا فقال اليس قد صلوا بها فقد اجزاهم قلت فان لم يصلوا بها ذكروا الله فيها فان كانوا ذكروا الله فيها فقد اجزاهم ورواية ابي
بصير ان صاحبي هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة فقال يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة قلت فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس
قال فنكس راسه ساعة ثم قال اليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة قلت بلى قال اليسا قد قنتا في صلوتهما قلت بلى قال تم حجهما الى غير ذلك ورواية
جميل ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وساير الناس ان شاؤا اعجلوا وان شاؤا اخروا وصحيحة هشام بن الحكم من ادرك المشعر الحرام
وعليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج الى غير ذلك وقيل بوجوب الوقوف من بدو طلوع الفجر ولا دليل عليه من الاخبار بل الامر بالوقوف في صحيحة ابن
عمار بعد صلوة الفجر يدل على خلافه كما ان الاصل ايضا ينفيه وعن الصدوقين والمفيد والسيد والديلمي والحلبي وجوب الوقوف الى طلوع الشمس
للحاج مطلقا لقوله في صحيحة ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ثم افض حين يشرق لك ثبير الخ وصحيحة هشام لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع
الشمس وعن النهاية وط والوسيلة والمهذب والانتصار وظاهر الجمل والعقود والغنية والجامع وجوبه للامام خاصة للصحيحين المذكورين ورواية جميل
المتقدمة وعدم دلالة الاخيرة على الوجوب ظاهر ودلالة الثانية عليه غير ظاهرة لاحتمال الخبرية مع ان وادي محسر من حدود المشعر لا نفسه والاولى
عن افادة المطلق قاصرة لان ارادة طلوع الشمس منها غير واضح سيما مع قوله وترى الابل موضع اخفافها ومع ذلك يتعارضان مع ما ياتي من النص

وروايةابي بصير صحيحة

يلحق

في كفاية مسمى الوقوف قرب المشعر وعدم وجوب استيعاب الاوقات فيه

كتاب الحج

المصرح بان الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل احب **المقام الثاني** في مستحباته وهي ان يكون متطهرا لقوله في صحيحة ابن عمار والحلبي اصبح على
طهر بعد ما تصلي الفجر فقف وان يكون نية الوقوف بعد صلوة الصبح كما صرح به كلماتهم في المقنع والهداية والكافي والمراسم وجمل العلم والعمل و
وفع والمن وكره ويروشا وغيرها من كتب الجماعة واستدل له بما مر من صحيحة ابن عمار والحلبي وفيه نظر لان الظاهر من قوله اصبح بعد ما تصلي
الفجر ان المراد من صلوة الفجر فيها نافلته الا ان تصريح الاصحاب كاف في اثبات الاستحباب وان يمضي زمان وقوفه بالذكر والدعاء سيما الدعوات
الماثورة وعن السيد والحلبي والقاضي وجوبه وفي يح وشرحه انه لايخ من قوة وهو كذلك لظاهر قوله نعم وظواهر الاوامر في الاخبار الآمرة بجملة من
الذكر والدعا وان يفيض غير الامام من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل لموثقة اسحق وخبر معوية بن حكيم واما الامام فالافضل له الافاضة بعد
الطلوع لرواية جميل المتقدمة وغيرها في الاخبار وكلمات الاصحاب استحباب وطي الصرورة المشعر برجله ولا بد اما من حمل المشعر فيه على موضع خاص
من الموقف كما قيل او جعل المستحب الوطي بالرجل الذي هو اعم من الوقوف راكبا وفي المحمل بل مع النعل والخف **البحث الثالث** في احكامه ولواحقه
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** حكي عن ظاهر الاكثر وجوب المبيت بالمشعر واستدل بعضهم بقوله في صحيحة ابن عمار والحلبي ويستحب للصرورة ان
يقف على المشعر ويطاوه برجله ولا يجاوز الحياض ليلة المزدلفة وفيه نظر لامكان عطف ولا يجاوز على قوله يقف فيكون مستحبا ولولاه ايضا
لكان للجملة الخبرية محتملا فلا يفيد الوجوب مع ان عدم التجاوز عن الحياض من المبيت في المزدلفة لامكان التقدم عليها وصرح في كره بعدم الوجوب
وهو ظاهر ساير كتبه وظاهر يح وفع وهو الاقوى للاصل وعدم الدليل سيما ان كان مرادهم صرف بقية ليلة فيها تماما كما هو مقتضى الاستدلال
بالصحيحة المذكورة وكذا لا يدل عليه مفهوم مرسلة جميل لا باس ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا لان عدم الافاضة اعم من المبيت فيه فقد
فيه للادراك الوقت الاختياري ومنه يعلم عدم دلالة ما يصرح بالكفارة في الافاضة قبل الفجر ولو كان المراد كون جزء من الليل فيها فيمكن الاحتجاج
له بالاخبار الامرة لتاخير الصلوتين اليها والاتيان بهما فيها الا انه قد عرفت عدم بقاء تلك الاوامر على الحقيقة فالظ عدم الوجوب اصلا نعم
يستحب لبعض ما ذكر وللتاسي ومنهم من جعله دليل الوجوب وفيه نظر **الثانية** لا يجوز ترك الوقوف بالليل لمن علم انه لا يتمكن من ادراك الوقوف
بين الطلوعين ولا بعده او الاول خاصة لو قلنا بصحة الحج مع الوقوف الليلي كما هو الحق واما لو نقل به فيجوز تركه مط **الثالثة** لا يجوز ترك الوقوف
بين الطلوعين عمدا للامر به المقتضي لوجوب الامتثال ومن افاض عمدا قبل الفجر كان عليه دم شاة للنص وهل يجب عليه ذلك للافاضة او لترك
الوقوف بين الطلوعين حتى لو لم يدخل المشعر حتى يطلع الشمس وجب عليه الدم ايضا فيه نظر والاول اظهر وفي بعض الصحاح الاتية ان عليه بدنة ويمكن
الجمع بحمل الاول على من وقف ولبث وافاض قبل الفجر والثاني على من لم يفض كما هو صريح الثاني والاول على من افاض لغير الجهل من الاعذار والثاني
على المحض **الرابعة** لا يجوز ترك الوقوف بعد طلوع الشمس لمن فاته قبله ويتم حجه مع ذلك الوقوف واما من فات حجه فلا يجب عليه ذلك وياتي
تفصيله **الخامسة** من ترك الوقوف بالمشعر راسا ليلا ونهارا عمدا بطل حجه اجماعا له وللقاعدة المتقدمة في وقوف عرفات و
لروايتي الحلبيين وقيل صحيحهما اذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج ومفهوم المستفيضة المصرحة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج
ولو كان اضطراريا صح الحج ان كان ادرك اختياري عرفة كما ياتي **تذنيب** اعلم انه قد ظهر مما ذكر ان اوقات الوقوفين خمسة لاختياري عرفة وهو ما بين
الزوال يوم عرفة الى الغروب شمسه واضطراريه وهو ما بين غروب شمسه الى طلوع فجر يوم النحر واختياري المشعر المحض وهو ما بين طلوع فجر يوم النحر وشمسه
واختياريه المشوب بالاضطراري وهو اضطراري عرفة واضطراريه المحض وهو من طلوع شمسه الى الزوال وعلم ان من ترك الوقوفين جميعا فقد بطل
حجه سواء كان ذلك عن عمد او نسيان او جهل ويدل عليه اجماع علماء الاسلام واخبار نفي الحج عن اصحاب الاراك وعمن فاتته المزدلفة ولو ادرك شيئا
من الوقوفين فاقساما بالنسبة الى انقسام كل منهما الى الاختياري والاضطراري ثمانية ولو جعل الوقوف الليلي للمشعر قسما على حدة يصير الاقسام احد
عشر خمسة مفردة وهي اختياري عرفة واضطراريها واختياري المشعر وليلته واضطراريه وستة اخرى مركبة من هذه الخمسة الاختياريان و
الاضطراريان واختياري كل مع اضطراري الاخر واختياري عرفة مع ليلي المشعر واضطراريها معه ونحن نذكر حكم كل منها بالنسبة الى صحة الحج وعدمه
وحكم التارك للبعض عمدا وغير عمد بالتفصيل **فنقول الاول** ان يدرك اختياري عرفة خاصة فعن الشهيد الثاني صحة الحج وهو مذهب صاحب
الجامع والمحقق في يح والفاضل في شاو التبصرة والشهيد في س واللمعة بل نسبه جماعة الى المشهور منهم المحدث المجلسي والجزايري وشارح يح وفي جره و
الكف انه المعروف بين الاصحاب ونفى عنه الشهيد الثاني الخلاف كما في التنقيح بل ظاهر لف وس ايضا كما قيل نفي الخلاف عنه وفي شرح يح حكي عن بعضهم الاجماع
عليه واختار الفاضل في المن عدم الصحة وتبعه في لك وجمع من المتاخرين وتردد في كره وير الا انه صرح في ير ثانيا بالصحة كما حكي عنه بل حكي مثل
ذلك عن المن ايضا حجة الاول ما اشتهر من النبوي من ان الحج عرفة وما في بعض اخبارنا الحسنة الحج الاكبر الموقف بعرفة ورمي الجمار وصحيحة حريز كافي الفقيه
من افاض من عرفات مع الناس ولم يلبث معهم بجمع ومضى الى منى متعمدا او مستخفا فعليه بدنة ورواية محمد بن يحيى في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم
يبت بها حتى اتى منى فقال الم ير الناس لم يكونوا بمنى حين دخلها قلت فانه جهل ذلك قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا باس ومرسلة الخثعمي
فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى قال يرجع قلت ان ذلك فاته قال لا باس ودليل الثاني عدم الاتيان بالمامور به ورواية
الحلبيين المتقدمة ورواية محمد بن سنان فان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له ومفهوم المعتبرة من الصحاح وغيرها المصرحة بان من

في وجوب الوقوف بالمشعر واحكامه ومسائله

في اختياري الوقوفين واضطراريهما في العرفة والمشعر

ادرك جمعا اما مطلقا او قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج **اقول** للثلثة الاولى من ادلة القول الاول وان كانت قاصرة لعدم ثبوت الاولى من
طرقنا وعدم دلالتها على المطلوب لو ثبت لكون الاطلاق مجازا قطعا وتعدد المجازات ومنه يظهر ضعف دلالة الثانية وعدم استلزام وجوب البدنة
لصحة الحج وكذا السكوت عن بطلان الحج مضافا الى عمية ترك اللبث مع الناس عن ترك اللبث مط ولكن دلالة الاخيرتين تامة وضعف سندهما
لو كان بالشهرة مجبور وهما اخص مطلقا من جميع ادلة الثاني لا لما قيل من عمومها بالنسبة الى ادراك اختياري عرفة وعدمه لانهما ايض كذلك والتخصيص
الخارجي لا يفيد في التعارض كما بيناه وجهه في موضعه بل لعمومهما بالنسبة الى الجاهل باختياري المشعر وغيره واختصاصهما بالجاهل فيجب تخصيصها بهما
كما يخصصان بمن ادرك عرفة بما ياتي وهما وان اختصا بالجاهل الا انه يلحق بهما الناسي والمضطر ايض بعدم القول بالفصل واما العامد فلا ينبغي الريب في
بطلان حجه لعدم اتيانه بالمامور به وعدم دليل له على الاجزاء اصلا يقابل ما مر من ادلة القول الثاني فاذن الحق هو القول الاول بالنسبة الى الجاهل
والناسي والثاني بالنسبة الى العامد والظ غير العامد ايض مراد من حكم بصحة الحج هنا **الثاني** ان يدرك اضطراري عرفة خاصة ففي س انه غير مجز قولا
واحدا وكذا في نع وفي ذخيرة انه لا اعرف فيه خلافا ونقل بعضهم عن جماعة الاجماع عليه الا ان في نع نسبه الى المش وهو موذن بالخلاف فيه ولعله نظر
الى اطلاق كلام الاسكافي ومقتضى ما ذكرنا من الاستدلال للصحة في الاول الصحة في الثاني ايض الا ان شذوذ القول بها هنا اوجب عدم حجية الروايتين
بالنسبة اليه فالوجه عدم الصحة لا للعامد ولا لغيره **الثالث** ان يدرك ليلة المشعر خاصة قال في ذخيرة الظ انه لا يصح حجه لعدم الاتيان بالمامور به وعدم
الدليل على الصحة وحكي عن الشهيد الثاني القول بالصحة لصحة حج من ادرك اضطراري المشعر بالنهار فهذا يصح بالطريق الاولى لان الوقوف الليلي فيه
شائبة الاختياري للاكتفاء به للمرأة اختيارا او للمضطر وللمتعمد مط مع الجبر بشاة وظاهره التردد **اقول** الظ عدم الاجزاء لمن ترك عرفة عمدا والاجزاء
لغيره مط سواء كان ممن رخص له الافاضة قبل الفجر مطلقا او مع عذر او لا وسواء افاض قبل الفجر عمدا او اضطرارا اما الحكم الاول فلمعارضة عمومات
نفي الحج عن اصحاب الاراك مع عمومات ادراك الحج بادراك مزدلفة بالعموم من وجه ولا مرجح فيرجع الى قاعدة عدم الصحة لعدم الاتيان بالمامور به ويدل
عليه ايض صريح صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الرابعة من احكام الوقوف بعرفة المصرحة بانه ان كان يتمكن من ادراك اضطراري عرفة ولم يدركه لم يتم حجه
واذا كان كذلك بالنسبة الى الاضطراري فالاختياري اولى بالحكم واما الحكم الثاني فلصحيحة الحلبي المذكورة وساير الاخبار المتقدمة في تلك المسئلة
المصرحة بان من فاته عرفات ووقف بالمشعر الحرام او اقام به او ادرك الناس به تم حجه فانها باطلاقها شاملة لما نحن فيه ولنص مطلقا من عمومات
اصحاب الاراك والتخصيص بما بين الطلوعين لا وجه له ويؤيده مطلقات من ادرك المشعر فقد ادرك الحج منطوقا او مفهوما وانما جعلناها مؤيدة
لامكان الدخل فيها بان المتبادر من ادراك المشعر ونحوه غير الكون به بل المراد ادراك امر فيه فهو اما ادراك وقوفه الشرعي او في وقت خاص او جمع خاص
او غيره فيكون الكلام مقتضيا ومقتضاه غير معلوم ولا قدر مشترك له يقينا بحيث يشمل المورد فيدخله الاجمال المنافي للاستدلال **الرابع** ان يدرك
اختياري المشعر فيما بين الطلوعين خاصة وحجه صحيح بالاجماع والاخبار كما مر في المسئلة الرابعة من احكام الوقوف بعرفات اذا لم يكن ترك عرفة عمدا و
الا فلا يصح كما مر **الخامس** ان يدرك اضطراري المشعر النهاري خاصة فان كان ترك عرفة عمدا فحجه باطل البتة وان كان اضطرارا ففيه خلاف فالمش
بين الاصحاب انه كما صرح به جماعة عدم صحة الحج بل وكذلك رواية على ما ذكره المفيد فان الاخبار بعدم ادراك الحج به متواترة وجعل القول المخالف رواية
نادرة بل عليه الاجماع في لف كما قيل وفي الغنية والتنقيح وقيل لا خلاف في عدم اجزاء اضطراري عرفة وان ابن الجنيد انما قال باجزاء اضطراري جمع لا غيره بل قال
ايض الصدوق وعلى التقديرين فالاجماع منعقد اليوم على عدم اجزاء واحد من الاضطراريين لانقراض ابن الجنيد ومن قال بمقالته انتهى ونقل ذلك
الاجماع عن المن ايض ولم اجده فيه انه قال اما لو ادرك احد الاضطراريين خاصة فان كان المشعر صح حجه على قول السيد وبطل على قول الشيخ ويؤيد
قول السيد روايتا عبد الله بن المغيرة الصحيحة وجميل الحسنة عن ابي عبد الله ع لكن الشيخ تاولهما تاويلين بعيدين انتهى وذهب الصدوق في العلل الى
الاجزاء به وهو قول الاسكافي والظ من كلام السيد والحلبي واختاره الشهيد الثاني وصاحب من المتاخرين وقال الشهيد الاول في نكت الارشاد
ولعل الاقرب اجزائه ثم قال ولولا ان المفيد نقل ان الاخبار الواردة بعدم الاجزاء متواترة وان الرواية بالاجزاء نادرة لجعلنا اصح لا اقرب انتهى
والاقوى عندي هو القول المش لنا صحيحة حريز عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم
النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل ومثلها الاخرى الا انه زاد في اخرها قال قلت كيف يصنع قال يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا
والمروة وان شاء اقام بمكة وان شاء اقام بمنى مع الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس من الناس في شيء وبمضمونهما رواية اسحق بن عبد الله وصحيحة
الحلبي المتقدمة في رابعة وقوف عرفات ولا يضر قوله فيها اخيرا فان لم يدرك المشعر الحرام الخ لان المتبادر منه بعد ما سبق قوله اذا ادرك المشعر الحرام قبل
طلوع الشمس انه ان لم يدركه قبل الطلوع كما لا يخفى ورواية ابن سنان عن الكاظم اذا ادركه الانسان فقد ادرك الحج قال اذا اتى جمعا والناس بالمشعر الحرام
قبل طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له فان شاء ان يقيم بمكة اقام وان شاء ان يرجع الى اهله رجع وعليه الحج من قابل ومثلها رواية محمد بن الفضيل
وصحيحة ضريس عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة ويطوف ويسعى بين
الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل ورواها في مع
ايض كذلك الا انه زاد فيها بعد قوله يحلق راسه ويذبح شاته وحمل الحج المنفي في هذه الاخبار على الحج الكامل والامر بجعلها عمرة على الاستحباب بعيد

وقت الاختياري والاضطراري للمشعر

بل ما وجدته فيه

فقد ادرك الحج ولا عمرة له وان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس

لمنافاته لفورية الحج التي هي اجماع من المسلمين وغير مناسب لقوله ليس من الناس في شيء ولقوله هي عمرة مفردة ولسؤال السائل في كثير منها وكذا حمل تلك
الاخبار على من ترك الموقفين اختيارا اذ المختار في ترك عرفة ليس له الحج الى طلوع الشمس ايض مع انها ظاهرة كما في المنتهى واحتج المخالف بصحيحة ابن المغيرة
جاءنا رجل بمنى فقال اني لم ادرك الناس بالموقفين جميعا فقال له عبد الله بن المغيرة فلا حج لك وسال اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على ابي الحسن
فسأله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج وصحيحة جميل من ادرك الموقف بجمع يوم النحر من قبل
ان تزول الشمس فقد ادرك الحج ونحوها صحيحتها الاخرى وموثقة اسحق وصحيحته الاخرى لجميل المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من عرفة وله الحج الى زوال
الشمس من يوم النحر ومرسلة الحج الى زوال الشمس من يوم النحر وصحيحة ابن عمار اذا ادركت الزوال فقد ادركت الموقف وصحيحة هشام بن الحكم من ادرك المشعر الحرام و
عليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج ونحوها موثقته الاخرى لاسحق ومرسلة ابن ابي عمير بدل لم اجعل ثلث هنا قال قلت لا قال لمن ادرك شيئا منها فقد
ادرك الحج وموثقة الفضيل بن يونس عن رجل عرض له سلطان فاخذه يوم عرفة قبل ان يعرف فبعث به الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف
يصنع قال يلحق بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمي ويذبح ولا شيء عليه قلت فان خلى عنه يوم النفر كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا
بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت سبوعا ثم يسعى سبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان دخل مكة مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا شيء عليه ولا حلق والجواب
بعدم دلالة صحيح ابن عمار وما يعقبها من الاخبار اصلا اما الصحيح فلعدم دلالتها الا على ادراك الموقف بادراك الاضطراري ولا كلام فيه واما صحيحة
هشام والموثقة التي بعدها فلان قوله وعليه خمسة قرينة ظاهرة على ان المراد ادراكه قبل طلوع الشمس لانه الوقت الذي يكون فيه الناس ولا اقل من
ظاهر لهذا القيد الا كون الوقوف قبل الطلوع حيث ان بعده يفيض الناس عنه واما المرسلة فلعدم معلومية المشار اليه بقوله هنا بل الظاهر من
مرسلته الاخرى انه اشارة الى منى فان فيها الذي لم جعل المقام ثلثا بمنى الحديث فيكون المراد ايام الوقوف بمنى ثلثة واما الموثقة الاخيرة فلان
الظاهر من قوله يلحق بجمع اللحوق بالناس الذي يكون قبل الطلوع واما البواقي فهي اعم مطلقا مما مر من اخبار عدم الاجزاء لان هذه الاخبار كلا اعم من
ادراك اضطراري عرفات بل من اختياريها ايض حتى الاولى لان الظاهر من قوله فيها لم يدرك الموقفين جميعا انه لم يدركهما معا وما مر اكثره مخصوص بمن
لم يدرك عرفة اصلا فيجب تخصيص الثانية بالاولى بل الاخبار الاجزاء اعم من اخبار الاجزاء ايض لشمول قبل الزوال لما قبل طلوع الشمس ايض هذا مع ما في صحيحة جميل
الاخيرة من عدم الدلالة ايض لانه اذا قيل ادراك الامر الفلاني الى هذا الوقت معناه انه يدركه اذا ادرك من الوقت قدرا يتمكن فيه من العمل بما هو
لازم ذلك الامر كما في المتعة حيث يشترط ادراك ما قبل الزوال بقدر يطوف ويسعى ويقصر والحاصل انه اذا جعل عمل مغيى بغاية يكون ما قبل الغاية
ظرفا للعمل بمعنى ان قبلها وقت له وان كان بعض اجزاء الوقت ظرفا لبعض اجزاء العمل ولا يلزم ان يكون كل جزء ظرفا لجميع اجزاء العمل ومما ذكرنا يظهر
فساد ما قيل من رجحان اخبار الاجزاء بمخالفة العامة حيث انهم يقولون بفوات الحج بفوات عرفات فان الرجوع الى المرجحات انما هو في التعارض بالتباين
او العموم من وجه مع ان اخبار عدم الاجزاء صريحة في ادراك الحج بعد طلوع الفجر وهذا ايض مخالف للعامة واما الست المركبات فالاول ان يدرك
الاختياريين ودرك الحج به ضروري والثاني ان يدرك اختياري عرفة مع ليلي المشعر خاصة ولم يدرك نهاريه اصلا ولو عمدا وذلك ايض كالاول عند
الاكثر وهو الاصح لما عرفت من اجزاء ادراكه فقط فكيف اذا كان مع غيره وبما مر من ادلته يخرج في صورة العمد عن تحت القاعدة المتقدمة نعم لو ترك ما
بين الطلوعين عمدا يكون اثما لتركه الواجب وعليه شاة او بدنة على ما مر الثالث ان يدرك اختياري عرفة مع اضطراري المشعر في النهار فان كان ترك اختيار
المشعر عمدا بطل حجه اجماعا على الظ وللقاعدة المتقدمة ولا يفيد منطوق مطلقات من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج لمعارضتها مع
منطوق مطلقات من ادركه بعد طلوع الشمس فلا حج له ومفهوم مطلقات من ادركه وعليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج فيرجع الى الاصل مع ان الاخيرة
اخص مطلقا من الاولى وان كان اضطرارا صح حجه اتفاقا كما عن المن وكره وفي التنقيح وغيره بلا خلاف لما عرفت من صحته بادراك اختياري عرفة خاصة فكيف
اذا كان مع اضطراري المشعر مضافا الى المستفيضة المتقدمة في تعيين الوقت الثالث للاوقات الثلثة الرابع ان يدرك اضطراري عرفة مع ليلة المشعر فان كان
ترك اختياري عرفة عمدا بطل حجه لما مر في بحث وقوف عرفة من الاجماع والقاعدة والاخبار ولا يعارضها عموم من ادرك المشعر فقد ادرك الحج لما عرفته في
المورد للاجماع ومعاضدته بصحيحة الحلبي المصرحة بان اصحاب الاراك لا حج لهم بالعموم من وجه الموجب للرجوع الى القاعدة وان كان لا عن عمد صح حجه بالاجماع
ظاهرا لما مر من الصحة مع ادراك الليلية وحدها فمع اضطراري عرفة بطريق اولى الخامس ان يدرك اضطراري عرفة مع اختياري المشعر ويصح حجه اجماعا
ووجهه ظاهر مما مر الا اذا كان تاركا لاختياري عرفة عمدا فيبطل حجه لما سبق السادس ان يدرك الاضطراريين من غير تعمد ترك الاختياريين والاقوى
صحة الحج وفاقا للشيخ والصدوق والسيد والاسكافي والحلبيين والمحقق واكثر كتب الفاضل واكثر المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل لصحيحة الحسن العطار
واما العمومات المتضمنة لان من لم يدرك الناس بالمشعر قبل طلوع الشمس من يوم النحر فلا حج له الشاملة بعمومها لمحل النزاع فانها معارضة لمثلها من
العمومات القائلة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر فقد ادرك الحج وتقييد الاخيرة بمن ادرك اختياري عرفة ليس باولى من تقييد الاولى
بمن لم يدرك عرفة مط ولو اضطراريها بل الاخيرة اولى بوجوه كثيرة منها شهادة صحيحة العطار له واما لو تعمد ترك الاختياريين فيبطل حجه للقاعدة
المشار اليها مرارا التي هي المرجع بعد تعارض العمومين المذكورين وعدم شهادة الصحيح هنا **فذلكة** قد علم مما ذكر بطلان الحج في صورتين من الصور
الاحد عشر وهما ما اذا ادرك احد الاضطراريين خاصة والصحة في الصور التسع الباقية وان من ترك احد الاختياريين عمدا او احد الاضطراريين

فيما ادرك اضطراري عرفة مع اختياري المشعر

كلّ مع فوات اختياره ولو لا عن عمد يبطل حجّه الا في صورة واحدة هي ترك اختياري المشعر لمن ادرك ليلته **المسئلة السادسة** من فاته الحج
بعد الاحرام بفوات احد الموقفين او نحوه سقطت عنه بقية مناسكه من الهدي والرمي والمبيت بمنى والحلق او التقصير فيها او الموقف الباقي ان فات قبله
وتحلل عن احرامه بعمرة مفردة مع الامكان فياتي بافعالها ثم يتحلل بما يتحلل به المعتمر من الحلق او التقصير وعليه الحج من قابل مع استقرار وجوبه في ذمته باجماع
العلماء المحقق والمحكي في الاحكام الثلثة مضافا في الاول وهو سقوط بقية المناسك الى الاصل فان وجوبها عليه انما كان من حيث كونها جامع
فوائته بتغير الموضوع والى موثقة الفضيل المتقدمة في مسئلة من ادرك اضطراري المشعر المصرحة بعدم وجوب الذبح والحلق عليه وصحيحة حريز الثاني
ورواية اسحق المتقدمتين فيها ايض المصرحتين بان له ان لا يقيم بمنى وينذهب حيث شاء وانه ليس من الناس في شيء وفي الثاني الى غير الاولى من الاخبار
المذكورة وصحيحة حريز الاولى وصحيحة ضريس ورواية ابن سنان والفضيل المتقدمة جميعا في المسئلة المذكورة وصحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الرابعة
من احكام الوقوف بعرفات وصحيحة ابن عمار الاولى ايما قارن او مفرد او متمتع قدم وقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والثانية رجل جاء حاجا
ففاته الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراما ايام التشريق ولا عمرة فيها فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة واحل وعليه الحج
من قابل يحرم من حيث احرم **فروع** أ ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة من جهة تضمنه لقوله هي عمرة او بطوف ويسعى انقلاب احرامه عمرة قهرا من غير
توقف على نية الاعتمار فلو اتى بافعالها من غير نية العمرة لكفى كما نقله في خبره عن موضع من عد وعن س واختاره هو لما ذكر ولاصالة عدم وجوبها
ولا ينافيها قوله في بعضها وليجعلها عمرة لان المفهوم من هذا الامر الاتيان بافعالها وعن ير وكره والمن اعتبار النية للاستصحاب وقوله انما الاعمال
بالنيات وعدم وضوح دلالة نحو قوله فهي عمرة او يطوف ويسعى على الانقلاب القهري لجواز ان يكون المعنى فالواجب عليه هذه الامور وافعاله التي
يجب عليه الاتيان بها افعال العمرة **اقول** وان امكن الخدش في الاستصحاب وفي دلالة انما الاعمال بالنيات وكذا في دلالة نحو قوله فهي عمرة على القول
الاول ولكن الانصاف ان المتبادر من الجعل عمرة النقل اليها بالاختيار اما بالقصد او بامر اخر اختياري مشعور به وهو ايض لا ينفك عن قصدها
والامر يكن جعلا منه وهو ظ فالحق هو القول الثاني **ب** لو اراد من فاته الحج البقاء على احرامه الى القابل ليحج به لم يكن ذلك له كما صرح به جماعة
منهم الفاضل والشهيد اما على الانتقال القهري فظاهر واما على القول الاخر فلوجوب النقل الى العمرة المفردة الموجب للنهي عن ضده الموجب
لفساد افعال الحج الذي اتى بذلك الاحرام ولتوقيفية العبادة ولعدم معلومية هذا النحو من العبادة وعلى هذا فلو بقي الى السنة القابلة بذلك
الاحرام وجب عليه اكمال العمرة او لا لاجل ذلك الوجوب ثم الاتيان بما عليه من المناسك من حج التمتع او غيره وكذا لو رجع الى بلده وعاد ولو لم يمكنه
العود كان له حكم المصدود عن افعال العمرة ونسيانا ولا يجزيه الحج من قابل بذلك الاحرام ولا بعمرته لان الاحرام الباقي عليه اما احرام عمرة التمتع
او حج او غيره فان كان الاول لا يفيد ذلك التمتع لهذا الحج لوجوب كونهما في سنة واحدة كما مر وان كان الثاني لا يفيد هذا الحج لذلك التمتع
لذلك ايض وللامر المقتضي للنهي عن الضد الموجب لفساده كما سبق وان كان الثالث يكون فاسدا لما مر من النهي **ج** مقتضى ظواهر الاخبار المذكورة
وجوب الحج عليه من قابل مط ومقتضى صحيحة ضريس المتقدمة التفصيل بين المشترط عند الاحرام فلا يجب عليه الحج مطلقا وغير المشترط فيجب كما في
رواية الرقي في قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال يسئل الله العافية ثم قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل
ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى يمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل ومقتضاها
التفصيل بين المنصرف الى بلده فلا يجب الاستدراك عليه وغيره فيجب الان الاكثر قيدوه بما اذا كان الحج واجبا عليه بل وجوبا مستقرا مستمرا قبل عامه هذا
والا فحكموا باستحباب القضاء بل في خبره انه لا اعرف خلافا بين الاصحاب في ذلك ونحوه في غيره وقيد بعضهم عدم وجوب القضاء في المندوب بما اذا
لم يكن الفوات بتفريط منه والا فيجب القضاء مط وذكر بعضهم ان هذا هو المش فقال ان المش عدم وجوب استدراك الحج المندوب الا اذا كان فواته
بتقصير منه فيتداركه وجوبا في العام المقبل ومال بعض الاصحاب الى عدم وجوب القضاء في المندوب مطلقا انتهى وعلى هذا فيكون وجوب القضاء
على من استقر في ذمته ورجع الى بلده ولم يشترط اجماعيا نصا وفتوى فلا كلام فيه وكذا يكون عدم وجوبه فيما اذا لم يستقر في ذمته واشترط ولم
يرجع ظاهر الوجوب بتخصيص العمومات الاولى بالمقيدين الاخيرين واما البواقي فلو قطع النظر عن قول الاصحاب لوجب الحكم بوجوب القضاء مطلقا الا ان
مخالفة الشهرة العظيمة القديمة والجديدة مما يوهن الخبر الصحيح ولذلك يحكم بمقتضى الاصل في موارد مخالفة القوم في الوجوب وهو المندوب الفائت
بغير التفريط وبوجوب القضاء في غيره مطلقا **د** يجوز لهذا الشخص التخلف عن الناس واتيان مكة واتمام عمرته والرجوع الى اهله ويجوز له الاقامة بمنى
معهم ايام التشريق واتيان مكة معهم واتمام امره كما صرح في اكثر الروايات المتقدمة الا ان المستحب له اقامة منى ايام التشريق لصحيحة ابن عمار الاخيرة
المتقدمة في هذه المسئلة **ه** المشهور بين الاصحاب كما صرح به غير واحد عدم وجوب الهدي على ذلك الشخص بل نسبوا القول بوجوبه والرواية
المتضمنة له الى الشذوذ وهو كذلك للاصل المعتضد بخلو اكثر المقام عن ذكره وعن الشيخ قول بوجوبه وقيل انه نقله عن بعض الاصحاب وعن س نسبته
ايجابه الى الصدوقين ايض واحتج له برواية الرقي المتقدمة وصحيحة ضريس السابقة على طريق الصدوق وهما قاصرتان عن افادة الوجوب اما
الثانية فظاهرة لمقام الجملة الخبرية واما الاولى فللفرق بين قوله ارى ان عليهم دم شاة وقوله ارى عليهم ان يهريق فالاول ظاهر في الايجاب
واما الثاني وهو عبارة الصحيح المرسث دلالته على الوجوب وروى اسحق بن عمار في الموثق عن جارية لم تحض خرجت مع زوجها واهلها فحاضت

انيعلم

ان يعلم اهلها وزوجها حتى قضت المناسك وهي على تلك الحال فواقعها زوجها ورجعت الى الكوفة فقالت لاهلها كان من الامر كذا وكذا فقال عليها
سوق بدنة وعليها الحج من قابل الا انه يمكن ان لا يكون وجوب البدنة لما هو القدر المشترك بينها وبين المورد من فوات الحج بل لامور اخر تميزت بها
من الاتيان بالمناسك والوقاع في الاحرام وغيرهما مع ان الظاهر عدم قول بوجوب البدنة بخصوصها **المسئلة السابعة** يستحب للحاج
كونه في المشعر التقاط حصى الجمار منه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له ولصحيحة ابن عمار وربعي خذ حصى الجمار من جمع وان اخذته من رحلك بمنى
اجزءك ورواية زرارة عن الحصى التي يرمى بها الجمار قال يؤخذ من جمع ويؤخذ بعد ذلك من منى ثم انها سبعون حصاة هي العدد الواجب ولو التقط ازيد منه
احتياطا حذرا من سقوط بعضها او عدم اصابته فلا باس **فروع** أ هذا على سبيل الاستحباب ويجوز اخذها من غير المشعر اجماعا ونصا كما مر وبا الا
انه يجب ان يكون من ارض الحرم من اي جهاتها شاء بلا خلاف اجده ويدل عليه صحيحة زرارة حصى الجمار ان اخذته من الحرم اجزءك وان اخذته من غير الحرم
لم يجزئك قال وقال لا ترم الجمار الا بالحصى وموثقة حنان يجوز اخذ الحصى من جميع الحرم الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف ومرسلة حريز من ابن ينبغي اخذ حصى
الجمار قال لا تاخذه من موضعين من خارج الحرم ومن حصى الجمار ولا باس باخذه من ساير الحرم ويستثنى من المسجد الحرام ومسجد الخيف فلا يجوز الاخذ منهما
للموثقة المتقدمة ولم يستثن القدماء على ما في س سوى المسجدين بل في لف التصريح بالجواز عن غيرهما عن الصدوق والشيخ والحلبي والحلي وابن حمزة بل الظاهر
كره الاجماع عليه وان كان فيهما بعد ذلك الاجماع نسبة التعدي الى ساير المساجد الى بعض علمائنا واستثنى جماعة منهم الجامع وفع وعمد ساير المساجد
ايض ولم يذكروا دليلا عليه بخصوصه نعم ينبغي البناء فيه على النهي عن اخراج حصى المساجد عد فيحرم على الاول دون الثاني وعلى الاول فهل يفسد العمل
قيل نعم للنهي الموجب للفساد ورد بان غايته فساد الالتقاط دون الرمي واجيب بوجوب الاعادة فورا ومقتضاه النهي عن اضداده ايض ومنها الرمي وهو حسن
لو ثبت الفورية للدعائم اتى في فساد الضد المنهي عنه الذي تعلق امر اخر ولو موسع كلاما بيناه في الاصول ثم المراد بحصى الحرم كما هو المتبادر هو المتكون
فيه اولم يعلم نقله اليه من غيره فلا يكفي ما علم انه نقل اليه من غيره ولو بمدة قبل ذلك **ب** يجب ان يكون الحصا ابكارا اي غير مرمي بها رميا صحيحا اجماعا محققا
ومحكيا عن ف والغن والجواهر وفي التنقيح وشرحه وفي خبره لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب وهو الحجة فيه المؤيدة بمرسلة حريز المتقدمة ومرسلته ولا تاخذ
من حصى الجمار الذي قد رمي وفي رواية عبد الاعلى ولا تاخذ من حصى الجمار **ج** يجب ان يكون مما يصدق عليه الحصى وفاقا للاكثر كما في ير والمن لانه المأمور
وفي صحيحة زرارة المتقدمة النهي عن الرمي بغيره ويجمعه امور ثلثة كونه حجرا وجعله في الانتصار مما انفردت به الامامية وظاهر كره والمن الاجماع عليه فلا
يجزي المدر والاجر والخزف والجوهر خلافا للمحكي عن ف فجوز بالجوهر والبرام ولعله لصدق الحجر وهو في الاخير غير بعيد وان لا يكون كبيرا يخرج عن اسم الحصى
خلافا للدروس وان لا يكون صغيرا كذلك والظ كفاية حصى الجص لصدق الاسم وفي وجوب طهارة الحصى قولان كما في خبره واقربهما العدم للاصل الخالي
عن المعارض **د** يستحب ان يكون ملتقطة رخوة كحلية منقطة بقدر الانملة والمراد بالاول ان يكون كل واحدة ماخوذة من الارض منفصلة ولا يكون
مكسورة من حجر ويدل عليه رواية ابي بصير التقط الحصى ولا تكسرن منه شيئا وبالثاني ان لا يكون صلبة وبالثالث ان يكون فيه نقط تخالف لونه كما
نسب الى المش وحكي عن الجوهري وغيره ان خصوص نقط بيض كما عن ابن فارس وما فيه لون مختلط حمرة وبياضا وغيرهما كما عن النهاية الاثيرية او مختلط
بحمرة كما عن المحيط او ما فيه الوان وخلط كما عن تهذيب اللغة وكيف ما كان فيدل عليه وعلى سابقه صحيحة هشام بن الحكم كره الصم منها وقال خذ البرش
والصم جمع الاصم وهو الصلب من الحجر ويدل على الثلثة الاخيرة رواية البزنطي حصى الجمار يكون مثل الانملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلية
منقطة تخذفهن خذفا تضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة قال وارمها من بطن الوادي واجعلهن عن يمينك كلهن ولا ترم على الجمرة قال وتقف
عند الجمرتين الاوليين ولا تقف عند جمرة العقبة ولا يخفى ان الابرش على التفسير الاول يكون مساويا للمنقطة فيغني عنها ولعله لذلك اقتصر الشيخ في
بيت والحمل على البرش وعلى الثاني يكون اخص منها وعلى البواقي يكون اعم والله اعلم والافعال الثلثة يوم النحر قبل النفر الى مكة ولكونها ثلثة رمي جمرة
العقبة والهدي والحلق او التقصير فههنا مقدمة وثلثة ابحاث وخاتمة **اما المقدمة** ففي مقدمات نزول منى بكسر الميم وما فيها من المناسك
وهي امور كلها مستحبة الا اثنين احدهما الافاضة من المشعر يوم النحر والثاني نزول منى فيه لتوقف الافعال الواجبة في ذلك اليوم في منى عليهما
واما المستحبات فمنها ما مر من افاضة الامام من المشعر بعد طلوع الشمس وافاضة غيره قبله بقليل ومنها ان لا يتجاوز عن وادي محسر الا بعد طلوع
الشمس وفاقا للسرائر ويع ود ولف وكره والمن لصحيحة هشام بن الحكم المتقدمة في مستحبات الغدو الى عرفات القاصرة عن افادة التحريم لاحتمال الجملة الخبرية
وخلافا للمحكي عن صريح القاضي وظاهر الاكثر فيحرم للصحيحة **اقول** قد استدلوا لمرجوحية التجاوز عنه في الافاضة من منى الى عرفات ومن المشعر الى منى
بهذه الصحيحة وهو يتوقف على ثبوت جواز هذا النحو من الاستعمال في المعنيين وهو غير معلوم ولذا ذكر بعضهم الكراهة في الثاني خاصة واورد كما في
الصحيحة في الافاضة من المشعر وفي ب الافاضة من منى ومع ذلك فالاستدلال بها على احدهما او كليهما مشكل الا ان يكون النظر الى كل من الاحتمالين
المقتضي لرجحان الاحتياط ولكن الامر فيه سهل لكفاية فتوى الاصحاب في اثبات الاستحباب والمستحب عليه قطع الوادي بتمامه لانه المستفاد من الصحيحة
ظاهر الاكثر وقد يقال باستحباب عدم قطع بعضه ايض بل قد يجعل ذلك احوط ومنها ان يهرول ويسعى اي يسرع في المشي ان كان ماشيا ويحرك دابته
ان كان راكبا في وادي محسر بتمامه كما هو صريح السرائر وظاهر الاكثر كما في صحيحة ابن عمار اذا مررت بوادي محسر وهو واد عظيم بين جمع ومنى وهو الى
منى اقرب فاسع فيه حتى تجاوزه فان رسول الله صلى الله عليه وآله حرك ناقته وقال اللهم سلم لي عهدي واقبل توبتي واجب دعوتي واخلفني فيمن تركت بعدي ورواية عمر

الاعلى اذا مررت بوادي محسر فاسع فيه او قدر مائة ذراع كما في رواية عمر بن يزيد الرمل في وادي محسر قدر مائة ذراع او مائة خطوة كما في صحيحة محمد بن
اسمعيل الحركة في وادي محسر مائة خطوة ومقتضى اسناده الهم بصحيحة هشام في المسئلة المتقدمة في المقامين حكمهم باستحباب الهرولة ايضا فيهما لتلك
الاخبار لكن لم اجد بعد على من ذكرها في الاول بل صرح في ك بالاجماع على عدم استحبابها فيه وكونه بدعة ولعله لما في ابن عمار وافض حين اشرف
لك ثبير الى ان قال فافاض رسول الله صلى الله عليه خلاف ذلك بالسكينة والوقار والدعة فافض بذكر الله والاستغفار وحرك به لسانك فاذا مررت بوادي
محسر الى آخر ما مر في صحيحة حيث انها صريحة في السعي الثاني فحملوا عليه المطلقات ايض ولو ترك الهرولة فيه حتى تعدى عن الوادي بل حتى دخل مكة ايض
يستحب الرجوع والهرولة لصحيحة حفص بن البختري سال بعض ولده هل سعيت في وادي محسر فقال لا فامره ان يرجع حتى يسعى قال له ابنه لا اعرفه فقال له
سل الناس ومرسلة الحجال مر رجل بوادي محسر فامره ابو عبد الله ع بعد الانصراف الى مكة ان يرجع ويسعى ونحوها مرسلة ... والظ كما هو مقتضى ترك
الاستفصال في الصحيحة ومقتضى الاطلاق عبارات جمع من الطائفة ثبوت العود للهرولة مطلقا سواء تركها نسيانا او جهلا او عمدا وخص في ... الناسي بالذكر
لا وجه له ومنها ان يقتصد في سيره بسكينة ووقار ويفيض بالذكر والاستغفار كما مر في صحيحة ابن عمار **البحث الاول** في رمي جمرة العقبة ويقال لها
القصوى ايض وهي اقرب الجمرات الثلث الى مكة والخارج من مكة الى منى يصل اولا اليها في اثناء الطريق وهي منصوبة اليوم في جدار عظيم متصل بتل بحيث
يظهر منها الواحدة ورميها بالجمار في ذلك اليوم واجب بلا خلاف يسلم كما عن كره والمنتهى وغيرهما بل مط كما في غيرها واما ما وقع في بعض كلمات الشيخ
من ان الرمي سنة فاراد به مقابل الفرض بمعنى ما ثبت وجوبه من الكتاب صرح بذلك في السر ثم قال لا خلاف عندنا في وجوبه ولا اظن احدا من المسلمين
خالف فيه كذا قيل وفيه ان قول صاحب السر ذلك انما هو في مطلق الرمي بعد الرجوع الى منى واما رمي جمرة العقبة يوم النحر فقال فيه وينبغي ان
يرمي يوم النحر جمرة العقبة وظاهر ذلك الاستحباب كما لا يخفى نعم صرح بالاجماع فيه لا يبعد ان يكون الاجماع محققا عند التحقيق وهو الحجة فيه مع التاسي
وصحيحة ابن عمار خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتقول والحصى في يدك اللهم ان هؤلاء
حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ترمي وتقول مع كل حصاة الله اكبر اللهم ادحر عني الشيطان اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك صلى الله عليه اللهم
اجعله لي حجا مبرورا وعملا مقبولا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وليكن فيما بينك وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا فاذا اتيت رحلك
ورجعت من الرمي فقل الى ان قال ويستحب ان ترمي الجمار على طهر وفي صحيحة الاخرى الواردة في حج الرسول صلعم بعد بيان نزوله المشعر وتعجيل ضعفاء بني هاشم
بليل وامرهم ان لا يرموا الجمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلما اضاء له النهار افاض حتى انتهى الى منى فرمى جمرة العقبة وفيها تصريح برمي جمرة العقبة
ومنها تصريح برمي جمرة العقبة يوم النحر بل في الاولى ايض حيث امر به بعد اخذ الحصى وقبل ساير الاعمال وفي رواية زرارة عن رمي الجمرة يوم النحر
ما لها ترمى وحدها ولا ترمى من الجمار غيرها يوم النحر قال قد كن يرمين كلهن ولكنهم تركوا ذلك فقلت له جعلت فداك فارميهن قال لا ترمهن اما ترضى
ان تصنع كما اصنع ويدل عليه ايض صحيحة اخرى لابن عمار الاتية المتكفلة لكيفية رمي ساير الجمرات القائلة بفعل كذا وافعل كذا كما فعلت حين رمي جمرة العقبة يوم
النحر وان ابيت عن دلالة تلك الاخبار على وجوب رمي جمرة العقبة فليستدل له بصحيحة ابن سنان والاعرج ورواية علي بن ابي حمزة المتقدمة جميعا في الواجب الثالث
من واجبات وقوف المشعر وان كان فيها قصور من حيث الاحاطة بتمام افراد المط فليتمم بالاجماع المركب ثم ان للرمي واجبات ومستحبات واحكاما نذكرها

في واجبات الرمي وهي امور

في ثلثة مقامات **المقام الاول** في واجباته وهي امور الاول النية وقد مر حكمها مرارا ويجب مقارنتها الاول الرمي واستدامتها حكما الى الفراغ
الثاني الرمي بسبع حصيات باجماع علماء الاسلام كما في كلام جماعة ويدل عليه النصوص الاتية في حكم من نقص العدد الثالث القاؤها بما يسمى رميا
اجماعا كما في المن وغيره لان الامر وقع بالرمي فيجب امتثاله فلو وضع بكفه في المرمى لم يجز وحكي في المن اختلافا في الطرح ثم قال والحاصل ان الخلاف وقع
باعتبار الخلاف في صدق الاسم فان سمي رميا اجزء بلا خلاف والا لم يجز اجماعا الرابع ان يرميها باليد فلو رماها بفمه او رجله لم يجز لانصراف المطلق
الى الشايع المتعارف وفي رواية ابي بصير خذ حصى الجمار بيدك اليسرى وارم باليمنى الخامس ان يصيب الجمرة فلو لم يصبها لم يجزه اجماعا لعدم صدق رمي
الجمرة مع عدم الاصابة ولصحيحة ابن عمار ان رميت بحصاة فوقعت في محل فاعد مكانها ولو شك في الاصابة ما دام مشتغلا اعاد تحصيلا للبراءة اليقينية
السادس ان يتلاحق الحصيات فلو رمى بها دفعة واحدة لم يحسب الا واحدة بغير خلاف كما صرح به في السر فان رماها بسبع حصيات دفعة واحدة لا
يجزيه بغير خلاف بيننا ولعل دليله الاجماع ثم انهم قالوا والمعتبر تلاحق الرمي لا الاصابة فلو اصابت المتلاحقة دفعة اجزءت ولو رمى دفعة
فتلاحقت في الاصابة لم يجز السابع ان يكون الاصابة والرمي بفعله بلا خلاف كما في الذخيرة والمنتهى بل بالاجماع كما في ح لانه مقتضى وجوب امتثال
الامر بالرمي ورمي الجمرة فلو كانت الحصاة في يده فصدمه حيوان او انسان الى الجمرة لم يكف وكذا لو القاها فوقعت على حيوان فتحرك فوقعت الاصابة
بحركته اما لو القاها فوقعت على غير الجمرة ثم تدحرجت اليها او تجاوزت عنها اليها ولو بصدمة كما اذا وقعت على ارض صلبة ثم رجعت منها اليها فالظ
الاجزاء في الجميع لصدق الامتثال وصحيحة ابن عمار وان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار اجزءك ولو شك في شرائطه وكذا الغير بنى على الصحة
عدم تاثيرها فيه **المقام الثاني** في مستحباته وهي ايضا امور منها ان يكون متطهرا من الحدث فانه راجح اجماعا فتوى ونصا ومن النصوص صحيحة
ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ورواية ابن ابي غسان عن رمي الجمار على غير طهور قال الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت بينهما
على غير طهور لم يضرك والطهر احب الي فلا تدعه وانت قادر عليه وصحيحة ابن عمار المتقدمة في مسئلة الطهارة للسعي وصحيحة محمد لا ترم الجمار الا وانت

على طهر

على طهر وليس بواجب على الاظهر الاشهر كما في الذخيرة وغيرها وعن المن لا نعلم فيه خلافا بل حكي عنه اسناده الى علمائنا وعن ظاهر الغنية الاجماع
عليه لا للصحيحة الاولى حتى يورد عليه بعدم وضوح يستحب فيما يجوز تركه كما هو المصطلح عليه الان فلعل المراد المعنى الاعم الجامع للوجوب ولا للصحيحة
الثانية وصحيحتي جميل ورفاعة ورواية ابي حمزة المتقدمة جميعا في مسئلة طهارة السعي حتى يورد عليها بانها اعم مطلقا من الصحيحة الاخيرة فيجب تخصيصها بها
ولا يفيد التعليل بان فيه صلوة في اكثرها لجعلها خاصة كما توهم لانه ايضا عام بل لرواية ابن ابي غسان المصرحة بعدم الضرر ولا يضر ضعف
سندها عندنا مع انها قرينة خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والاسكافي فاوجبوه لما مر وجوابه ولا الغسل بخصوصه كما صرح في صحيحة الحلبي عن الغسل
اذا رمى الجمار قال ربما فعلت واما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وصحيحة محمد الحلبي عن الغسل اذا اراد ان يرمي فقال ربما اغتسلت فاما من السنة
فلا فقول الاسكافي بحسنه غير حسن ومنها الدعاء عند ارادة الرمي وعند رمي كل حصاة وعند الرجوع الى المنزل بما في صحيحة ابن عمار المتقدمة في
صدر المسئلة ومنها ان يكون بينه وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا لصحيحة ابن عمار المتقدمة والتعبير عن ذلك بانه يستحب ان لا يتباعد
بما يزيد عن خمسة عشر كما في فع او يكون البعد عشرة او خمسة عشر كما في يع او يكون البعد عشرة او خمسة عشر كما في يع والسر وشا وغيرها غير جيد لان
الاول قاصر عن افادة تمام ما في النص والثاني تعد عنه بل الصحيح ما ذكرنا كما نقل عن علي بن بابويه ومنها ان يخذف الجمار خذفا لمرسلة البزنطي
في مسئلة التقاط الحصى المنجبر ضعفها لو كان بالعمل وبرواية في قرب الاسناد للحميري والخذف باعجام الحروف الرمي باطراف الاصابع كما عن الخلاص ونسبه
الحلي في السر الى اهل اللسان وعن الصحاح والديوان وغيرهما الرمي بالاصابع والظ اتحاده مع الاول اذ لا يكون الرمي بالاصابع غالبا الا باطرافها ولذا ...
في السر بالاول ثم قال هكذا ذكره الجوهري في الصحاح وكذا يتحد معهما ما عن المجمل والمفصل انه الرمي من بين اصبعين اذ الرمي بالاصابع او باطرافها لا يكون
غالبا الا من اصبعين ثم ذلك وان كان مطلقا ويصدق على انحاء شتى الا ان المستحب هنا ان يرمي من طرفي السبابة والابهام بان يضعها على الابهام
ويدفعها بظفر السبابة كما فسر الخذف به في مجمع البحرين للتصريح في المرسلة به فيكون هذا الفرد من الخذف مستحبا بان يضعها على باطن الابهام ويرميها بظفر
السبابة وانما خصصنا مع اطلاق المرسلة بباطن الابهام كما في السر وعن عه وط والنهاية والمصباح ومختصره والمراسم والكافي والمهذب والجامع و ...
وكره والمن بل المش كما في لف وضه ومجمع البحرين دون ظاهرها كما عن القاضي لان الدفع بظفر السبابة كما امر به في المرسلة لا يتيسر الا بوضعها على بطن الابهام
فمخالف للنص خال عن الدليل المعلوم ولا يضر مخالفة جمع من اللغويين في تفسير الخذف بما ذكر بعد ثبات النص لكيفيته كما انه فسره في العين والمحيط و
المقاييس والغريبين والنهاية الاثيرية والقاموس بالدفع من بين السبابتين ثم استحباب ذلك هو الحق المش لقصور المرسلة دلالة عن اثبات الوجوب
خلافا للسر والمحكي عن الانتصار مدعيا فيه الاجماع فاوجباه والاجماع غير ثابت والنص كما عرفت خاص ومنها ان يرميها من قبل وجهها لا عاليا عليها
لصحيحة ابن عمار المتقدمة ويستلزم ذلك استدبار الكعبة فهو ايض يكون مستحبا كما صرح به فحول القدماء ناسبا له الى فعل النبي ص ومنها ان لا يقف عندها
بعد الفراغ منه لرواية البزنطي المتقدمة ولا يقف عند جمرة العقبة وغيرها مما ياتي في رمي الجمار ايام التشريق **المقام الثالث** في احكامه وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** يجوز الرمي راكبا وماشيا بالاجماعين والمستفيضة من النصوص واختلفوا في الافضل منهما فعن المش افضلية
المشي وعن ط وفي السر افضلية الركوب في رمي هذه الجمرة والاظهر هو المش لان افضليته هي المستفادة من صحيحتي علي بن جعفر وعلي بن مهزيار ورواية
مثنى وعنبسة واما صحاح ابن عمار والتميمي وابن عيسى ومرسلة محمد بن الحسين فهي لا تتضمن سوى وقوع الرمي عن بعض الحجج راكبا او نفي الباس عنه وهما لا ...
الافضلية **الثانية** ظاهر الاصحاب ومقتضى نسبة هذا الرمي في الاخبار بالرمي يوم النحر وجوب كونه في ذلك اليوم وان لم اعثر بعد على خبر دال
بصريحه على وجوب كونه فيه ولكن الظاهر من تتبع الاخبار وفتوى الاصحاب ذلك فلا ينبغي الخروج عنه نعم قال في السر ينبغي ان يرمي يوم النحر جمرة العقبة كما
ولكن ظاهر ذلك استحباب اصل الرمي لا وقوعه في يوم النحر مع وجوب اصله ووقته تمام النهار ويجوز لذوي الاعذار التقديم في الليل كما ياتي في
بحث رمي الجمار ايام التشريق **الثالثة** هل يجب ان يكون الرمي مقدما على الذبح والحلق او لا فيه كلام وسياتي تحقيقه انشاء الله تعالى **البحث الثاني**
في الهدي والكلام اما فيمن يجب عليه الهدي او في كيفية ذبحه ووقته ومكانه او في جنسه ووصفه وسنه وعدده او في مصرفه وقسمته او في حكم العجز عنه و
بدله فههنا خمس مقامات **المقام الاول** فيمن يجب عليه الهدي وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يجب الهدي على المتمتع بالاجماعين والكتاب
والسنة قال الله سبحانه فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله
حاضري المسجد الحرام وفي صحيحة زرارة فقلت وما المتعة قال يهل بالحج الى ان قال فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدي فقلت وما
الهدي فقال افضله بدنة واوسطه بقرة واخفضه شاة وفي رواية الاعرج من تمتع في اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج فعليه شاة ومن تمتع في غير اشهر
الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة وانما الاضحى على اهل الامصار وقوله انما الاضحى يحتمل ان يكون المراد بها الهدي على المتمتعين و
هم اهل الامصار حيث لا تمتع على اهل مكة وفسره في الوافي باهل الامصار على من لم يحضر الحج فقال الحاصل الحديث ان المتمتع يجب عليه الهدي وغير المتمتع لا
يجب عليه الهدي والاضحية الا على اهل الامصار ممن لم يحضر الحج دون من حضر الى غير ذلك من الاخبار ولا فرق في وجوب الهدي على المتمتع بين من اتاه
فرضا او متنفلا ولا بين المكي وغيره لاطلاق الاخبار ولا هدي على غير المتمتع معتمرا او حاجا مفترضا او متنفلا مفردا او قارنا الا ما يسوقه القارن عند
الاحرام اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا ويدل عليه رواية الاعرج المتقدمة وما في رواية اسحق بن عبد الله واذا لم يكن متمتعا لا يجب عليه الهدي

الموجبة

وفي صحيح ابن عمار واما المفرد للحج فعليه طواف الى ان قال وليس عليه هدي ولا اضحية ونحو ذلك في صحيحة الاخرى الى غير ذلك ويحمل بعض الاخبار للهدي على غيره ايض على الاستحباب جمعا **الثانية** لو تمتع المملوك باذنه ولا تخير المولى بين ان يهدي عنه وبين ان يامره بالصوم الذي يجب على الحر العاجز من الهدي كما ياتي بلا خلاف بل بالاجماع وبكل منهما صرح ايض جماعة ويدل عليه النصوص المستفيضة واما بعض الاخبار المتضمن لانه عليه على الحر اما الاضحية واما الصوم فالمراد به الكمية دون الكيفية بقرينة ما ذكر ولو اعتق المملوك في زمان يجزي حجه عن حجة الاسلام كان كالحر في الكيفية ايض فيجب عليه الهدي **المقام الثاني** في كيفيته ووقته ومكانه وفيه مسائل **الاولى** يجب في ذبح الهدي او نحره النية لانه عبادة ولان جهات الذبح متعددة فلا يتمحض المذبوح هديا الا بالنية كما مر **الثانية** يجوز له الذبح او النحر بنفسه وان يوكل غيره فيه اما الاول فظاهر واما الثاني فهو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في ك وغيره بل اجماعي كما في غيرها ويدل عليه صحيحا ابي بصير ومعاوية ورواية علي بن ابي حمزة المتقدمة جميعا في بيان وقت الوقوف بالمشعر وصحيح علي عن الضحية يخطئ الذي يذبحها فيسمي غير صاحبها اتجزي عن صاحب الضحية فقال نعم انما له ما نوى يعني انما الذي ما نواه دون ما سماه وتجب النية منهما اما من الموكل فينوي عند الامر مستداما اياه الى زمان الذبح مثلا ان الامر بالذبح مثلا للهدي بقصد القربة في الذبح لا في الامر فلو امر اجلا الا لنفسه مثلا ولكن كان قصده من الذبح القربة لكفى ولو اخل بعض اجزائها حين الامر وقصده بعده قبل الذبح لكفى كما ان امره للاكل ثم رجع بعده وقصد الهدي واما من الوكيل فينوي انه من فلان وليس عليه قصد التقرب بل ولا تعيين مقصود الامر فما في كلام بعضهم من ان النية يجب ان يكون منه او من الذابح غير سديد لانه ان كان المراد نية القربة فلا يجب على الذابح بل لا يكفي منه لو لم ينوها الامر وان كان نية انه من فلان فهي متعينة على الوكيل ان احتمل وجها اخر بل الظ انه لا نية على الذابح الا اذا لم يتعين عين هدي الامر وكان التعيين على الوكيل فلو اعطاه شاة معينة ليذبحها هديا ثم اشتبه على الذابح وظنها هدي نفسه وذبحها يكفي عن الامر **الثالثة** المشهور كما في تح انه يجب ان يكون الذبح او النحر يوم النحر مع الامكان وفي ك انه قول علمائنا واكثر العامة وفي خبره لا اعلم فيه خلافا بين اصحابنا وقيل انه اتفاق واستدل له بان النبي نحر في هذا اليوم وقال خذوا عني مناسككم وفيه انه يفيد لو ثبت كون ذلك منسكا ايض والا فلا بد من وقوعه في وقت وفي تح انه قيل بل يجوز طول ذي الحجة اختيارا وهو قول الحلي قال في السر واما هدي المتعة فانه يجوز ذبحه طول ذي الحجة الا انه يكون قضاء بعد انقضاء هذه الايام اي ايام النحر هكذا قال شيخنا ابو جعفر في مبسوطه والاولى عندي ان لا يكون قضاء لان ذي الحجة بطوله من اشهر الحج ووقت للذبح الواجب فلا يكون قضاء لان القضاء ما يكون له وقت فقات انتهى وبه قال المحقق في يع قال ولو ذبحه في بقية ذي الحجة جاز ونقل في ك عن الشيخ في المصباح فقال ان الهدي الواجب يجوز ذبحه ونحره طول ذي الحجة ويوم النحر افضل انتهى وحكي هذا القول عن مختصر المصباح والنهاية والغنية وظاهر المهذب وعن الغنية الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل الخالي عن المعارض واطلاقات الكتاب والسنة ومفهوم الشرط في رواية الكرخي الاتية في المسئلة اللاحقة بل لولا الاجماع لكان مقتضاها جواز التاخير عن ذي الحجة ايض كما يوهمه ظ المهذب الا ان الاجماع يدفعه بل في الروايات ايض ما يدفعه وهو رواية النضر بن قرواش عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه فلم يصبه وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغي له ان يصنع قال يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضي الى اهله وليذبح عنه في ذي الحجة قلت فانه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب في ذي الحجة نسكا واصابه بعد ذلك قال لا يذبح عنه الا في ذي الحجة ولو اخره الى قابل **الرابعة** يجب ان يكون الذبح او النحر الواجب في الهدي بمنى وظاهر كره والمنتهى وك وغيره وصريح تح الاجماع عليه وهو كذلك فهو الدليل عليه مضافا الى رواية عبد الاعلى لا هدي الا من الابل ولا ذبح الا بمنى وصحيح منصور في الرجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره بمنى فقد اجزء عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره بغير منى لم يجز عن صاحبه وصحيح السماك المتقدمة في بيان وقت الوقوف بالمشعر ويؤيده كثير من الاخبار المتقدمة فيه ايض ورواية الكرخي ان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الاضحى وحسنة مسمع منى كله منحر ولما بعض الاخبار المتضمنة لهدي الامام في غير منى قضايا في وقايع لا يفيد عموما ولا اطلاقا فلعله هديه كان في عمرة او مندوب ومقتضى ذلك انه لو تركه بمنى حتى ارتحل عن منى يعود اليها ويذبح وان لم يتمكن منه يبعث اليها ليذبح فيها ولا ينافيه صحيح ابن عمار في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال لا باس قد اجزء عنه لعدم صراحتها في كون الذبح ايض بمكة **الخامسة** ذهب جماعة منهم الشيخ في احد قوليه والمحقق الى انه يجب ان يكون الذبح او النحر بعد رمي جمرة العقبة وقبل الحلق والتقصير ونسبه بعضهم الى اكثر المتاخرين وعن المنتهى النسبة الى الاكثر بقول مطلق وعن الشيخ في قوله الاخر والعماني والحلبي والمهذب والفاضل في لف استحباب ذلك وبه صرح الحلي في السر قال بعد ذكر الثلثة ولا باس بتقديم ايها شاء على الاخر الا ان الافضل الترتيب وعن ظ لف انه قول معظم الاصحاب واسنده في س الى الشهرة واختاره من متاخري المتاخرين جماعة وهو الاقرب لما عدا الترتيب على النحو المذكور فلفتوى جمع من الفحول والتاسي بالرسول وجملة من الاخبار الاتية القاصرة عن افادة الوجوب وقوله ينبغي لهم ان يقدموه في صحيحة جميل ورواية البزنطي الاتيين واما عدا الوجوب فللاصل الخالي عن المعارض وصحيحة جميل عن الرجل يزور البيت قبل ان يحلق قال لا ينبغي الا ان يكون ناسيا ثم قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيئا كان ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا حرج وقريبة منها صحيحة محمد بن حمران ورواية البزنطي وفيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما كان يوم النحر اتاه طوايف من المسلمين فقالوا يا رسول الله ذبحنا من قبل ان نرمي و

حلقنا

في كيفية النحر ووقته ومكانه

يشترط ان يكون الذبح في يوم النحر

فيه

يشترط ان يكون الذبح والنحر بعد رمي جمرة العقبة

حلقنا من قبل ان نذبح فلم يبق شيء مما ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيء مما ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا حرج لا حرج وصحيحة ابن سنان عن رجل حلق راسه قبل ان يضحي قال لا باس وليس عليه شيء ولا يعودن وحمل هذه على صورة الجهل او النسيان حمل بلا حامل احتج الموجبون بقوله سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والمراد به الذبح كما يدل عليه رواية الساباطي وعن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تعالى يقول ولا تحلقوا رؤسكم الاية وبهذه الرواية وبرواية موسى بن القسم عن علي لا يحلق راسه ولا يزور البيت حتى يضحي فيحلق راسه ويزور متى ما شاء ورواية جميل بيده بمنى بالذبح قبل الحلق ورواية عمر بن يزيد اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك والفاء للترتيب وصحيحة ابن سنان المتقدمة فان قوله لا تعودن ظاهر في التحريم والجواب مع عدم دلالتها على وجوب تقديم الرمي وتوع اجمال في التضحية وموافقتها لكثير من العامة ان شيئا منها سوى الاية و رواية عمر بن يزيد لا يدل على الوجوب لمكان الجملة الخبرية او احتمالها واما الاية وان دلت على وجوب تاخير الحلق عن بلوغ الهدي محله الا ان كون بلوغ الهدي محله هو الذبح غير معلوم ورواية الساباطي معارضة باكثر منها عددا واصرح دلالة وهي رواية علي بن ابي حمزة اذا اشتريت اضحيتك ووزنت ثمنها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله ومنها رواية علي عن عبد صالح وزاد في اخرها فان احببت ان تحلق فاحلق ونحوها رواية ابي بصير ومرسلة ابن عن علي بن ابي حمزة اذا اشترى الرجل هديه وقطره في بيته فقد بلغ محله فان شاء فليحلق وعن ط والنهاية وب والحلي الفتوى بمضمونها وتجويز الحلق بحصول الهدي في الرحل وان لم يذبحه واطلاقهما اذا لم يرم بعد ايض فهذه الاخبار ايض دالة على عدم وجوب الترتيب واما رواية عمر بن يزيد ففيها عدم امكان حمل الامر فيها على الوجوب لعدم وجوب الحلق بخصوصه بل يتخير بينه وبين التقصير فغاية ما يستفاد منها رجحان ما يتضمنها من الحلق المترتب مع ذلك معارضة بما مر من الاخبار المجوزة للحلق بعد بلوغ الهدي محله ومما يمكن ان يستدل به على وجوب الترتيب بين هذه المناسك كلا او بعضا الاخبار المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة للفظة ثم في الامر بها الا انها المعارضة بها الصحيحة جميل وابن حمران و رواية البزنطي يجب حملها على الندب لكونها قرينة على ذلك عرفا ومما ذكرنا ظهر ان الحق عدم وجوب الترتيب بين هذه المناسك الثلثة وان كان الاحتياط بل موافقة الطريقة الاحتياط والله العالم **المقام الثالث** في جنس الهدي وسنه ووصفه وعدده وفيه مسائل **الاولى** يجب ان يكون من احدى النعم الثلث الابل والبقر والغنم بلا خلاف فيه كما صرح به طائفة بل بالاجماع كما ذكره جماعة بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مع اصل الاشتغال حيث لا اطلاق معلوما يصدق على غيرها ولو كان لوجب صرفه اليها لانها المتبادر من المعتاد ولصحيحة زرارة المتقدمة في صدر بحث الهدي **الثانية** ان كان الهدي ابلا او بقرا او معزا يجب ان يكون ثنيا وان كان ضانا يجزي فيه الجذع بلا خلاف فيه يعلم كما في خبره وفي ك انه مذهب الاصحاب وفي تح وشرحه الاجماع عليه والاتفاق والظ انه كذلك فهو الحجة فيه المعتضدة بالاحتياط واما الاخبار فلا يثبت منها تمام المط لان منها ما يدل على اجزاء هذه الاسنان في الثلث دون نفي غيرها كصحيحة العيص الثنية من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذع من الضان ورواية ابي حفص يجزي من البدن الثني ومن الضان الجذع ومنها ما يدل على عدم اجزاء الادنى من الثني من المعز كصحيحة ابن سنان يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي صحيحة ابن عمار يجزي في المتعة الجذع من الضان ولا يجزي الجذع من المعز ورواية حماد اي ما يجزي من اسنان الغنم في الهدي فقال الجذع من الضان قلت فالمعز قال لا يجزي الجذع من المعز ومع ذلك ورد في قوية محمد بن حمران اسنان البقر تبيعها ومسنها في الذبح سواء **اقول** والتبيع ما دخل في الثانية والمسن ما دخل في الثالثة واما عدم اجزاء غير الثني من البقر فلا تصريح فيه في الاخبار بل صرح في صحيحة الحلبي فيما يضحى به اما البقر فلا يضرك اي اسنانها واما الابل فلا يصلح الا الثني فما فوق ومنها يظهر عدم اجزاء الثني من الابل في الاضحية ولكن الظ عدم القول بالفصل ثم الثني من الابل ما كمل له خمس سنين ودخل في السادسة بلا خلاف كما في تح واجماعا كما في شرحه واما من البقر والغنم ففي الوان الاشهر انه ما دخل في الثالثة وهو المطابق للصحاح والقاموس وبه قال الشيخ كما حكي عنه والفاضل في المن وير وموضع من كره وفي ك وغيره وتح وشرحه ان المشهور انه ما دخل في الثانية وبه صرح الحلي في السر والمحقق في يع واما الجذع من الضان فعن كره والمن موافقا لكلام الجوهري على ما قيل انه ما كمل له ستة اشهر وفي السر عن س وير انه ما كمل له سبعة اشهر وعن موضع من المن انه اذا بلغ سبعة اشهر فهو جذع ان كان بين شابين وان كان بين هرمين فلا يلقى انه جذع حتى يكمل ثمانية اشهر واسند ذلك الى الشيخ وابن الاعرابي وفي تح وشرحه ان المشهور ان الجذع من الضان والمعز ما دخل في الثانية وهو الظ من القاموس والنهاية الاثيرية وقد سبق اقوال اخر فيه وفي الثني من المعز في كتاب الزكوة وحيث لا دليل تاما يمكن التعويل عليه في التعيين في المقام فالواجب بمقتضى اصل الاشتغال الاخذ بالاحتياط وذبح الاعلى سنا من هذه الاقوال **الثالثة** يجب في الهدي ان يكون تام الاعضاء خاليا عن العيب فلا يجزي الناقص والمعيب ونقل اولا الاخبار الواردة في المقام **فنقول** ويدل على الاول كلية صحيحة علي عن الرجل يشتري الاضحية عوراء فلا يعلم الا بعد شرائها هل يجزي عنه قال نعم الا ان يكون هديا واجبا فانه لا يجوز ناقصا وعلى الثاني كلا مفهوم صحيحة عمران الحلبي من اشترى هديا ولم يعلم ان به عيبا حتى نقد ثمنه ثم علم بعد فقد تم وابن عمار في رجل اشترى هديا فكان به عيب عورا وغيره فقال ان كان نقد ثمنه فقد اجزء عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده واشترى غيره ويدل على بعض افراد كل منها المستفيضة من النصوص ايض منها المروي في السرائر وفي المن عن البراء قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وآله خطيبا فقال اربع لا يجوز في الاضاحي العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين عرجها والكسيرة التي لا تنقي وفسر في المن الكسيرة التي لا تنقي بالمهزولة التي لا مخ لها وفي صحيحة البجلي عن الرجل يشتري الهدي فلما ذبحه اذا هو خصي مجبوب ولم يكن يعلم ان الخصي لا يجوز في الهدي هل يجزيه ام يعيده قال لا يجزيه الا

قال الذبح

في جنس الهدي وسنه وصفه وعدده

يجري الامر الا انه

يشترط ان يكون الهدي تام الاعضاء

لا قوة به عليه والاخرى عن الرجل يشترى الكبش فيجده خصيا مجبوبا قال ان كان صاحبه موسرا فليشتر مكانه وفى رواية ابى بصير بالخصى يضحى به
قال لا الا ان لا يكون غيره وصحيح الحلبى عن الضحية يكون الاذن مشقوقة فقال ان كان شقها وسما فلا باس وان كان شقا فلا يصلح ورواية السكونى
لا يضحى بالعرجاء ولا بالعجفاء ولا بالخرقاء ولا الجذاء ولا العضباء قال فى الوافى الجذاء المهزولة والخرقاء المخروقة الاذن والتى فى اذنها سقب مستديرة الجذاء
المقطوعة الاذن والعضباء المكسورة القرن الداخل او مشقوقة الاذن ومرسلة به لا يضحى بالعرجاء بين عرجها ولا بالعوراء بين عورها ولا بالعجفاء ولا
بالجرباء ولا بالجذعاء ولا بالعضباء فى الوافى الجذعاء المقطوعة الانف والاذن وصحيح جميل فى الاضحية يكسر قرنها قال اذا كان القرن الداخل صحيحا فهى تجزئ
فى المقطوع القرن او المكسور القرن اذا كان القرن الداخل صحيحا فلا باس وان كان القرن الخارج الظاهر مقطوعا ورواية شريح بن هانى امرنا رسول الله
ص فى الاضاحى ان نستشرف العين والاذن ونهانا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة الشاة التى تشق اذنها ثم يفتل ذلك معلقا فان اقبل به فهو اقبالة و
ان ادبر به فادبارة والجلدة المعلقة من الاذن هى القبالة والادبارة والشاة مقابلة ومدابرة وصحيح البزنطى عن الاضاحى اذا كانت الاذن مشقوقة او
مثقوبة بسمة فقال ما لم يكن منها مقطوعا فلا باس ثم المستفاد من الاولى عدم اجزاء الاول اى الناقص مطلقا فى الهدى الواجب فلا يجزى مقطوع الاذن
والانف واللسان والشفة والخصى والانثيين والالية والثدى والقرن ونحوها ويؤكدها فى المجبوب صحيحا الحلبى فى مقطوعة الاذن صحيح البزنطى
ورواية السكونى ومرسلة به وفى مكسورة القرن الداخل الاخيرتان مع صحيحى جميل فيجب ان يكون ذلك هو الاصل فى الاول فان ثبت خلافه فى موضع
يستثنى والا فلا واين موضع الاستثناء واما الثانى فان كان يظن ان مدلول الثانية والثالثة عدم اجزاء المعيب مطلقا بعد نقد الثمن الا ان فى تمامية
دلالتها عليه نظر بل غايته المرجوحية نعم يدل على عدم اجزاء العوراء والعرجاء الشديد بين رواية البراء وضعفها مجبور بحكاية جمع عدم الخلاف فى المنع مع
الصفات الاربع المذكورة فيها بل فى المنتهى وك وغيرهما الاجماع عليه ويعاضدها رواية السكونى ومرسلة به ولا يضر اختصاصها بالاضحية اما لعموم الهدى لها
ايض او للاجماع المركب واما ساير العيوب المذكورة فى باقى الاحاديث المتقدمة فبين ما لا تصريح بعدم اجزائه بل غايته المرجوحية وبين ما يعارض فى حقه
بصحيح البزنطى فلا يثبت المنع عن غير العيبين بل يجب العمل فيه بمقتضى الاصل والاطلاق وقوله سبحانه فما استيسر واما المريضة والمهزولة فيجيء الكلام فيهما
وقد تلخص من جميع ما ذكر عدم اجزاء الناقص مطلقا سوى ما يجيء استثناؤه وعدم اجزاء العوراء والعرجاء الشديد عورها وعرجها واجزاء غيرهما
فروع ا يستثنى من الناقص ما كسر قرنه الخارج وبقى الداخل وهو الابيض الذى فى وسط الخارج وتدل على اجزائه صحيحا جميل وهل المعتبر فى
العوراء انخساف العين كما عن الغنية وكما عن المنتهى وير الظاهر هو الاول لانه المحتمل من العوراء البين ولان الرواية المتضمنة له ضعيفة لا يعمل بها الا فى موضع
علم انجبارها فيه وصدق النقص على مطلق العور حتى يشمله صحيح غير معلوم وكذا يشترط فى العرج الشدة بحيث يكون بينا والوجه ظاهر مما
ب ايض الناقص بحسب الخلقة كالجماء وهى التى لم يخلق لها قرن والصمعاء وهى التى لم يخلق لها اذن ولا باس به للشك فى صدق الناقص عليه ولانصراف
الاطلاق الى الشايع واستثنى بعضهم البتراء ايض وهى مقطوعة الذنب لا وجه له لصدق النقص نعم لو اريد منها فاقدة الذنب بحسب الخلقة كان له وجه
ج الخصى الممنوع منه مسلول الخصية واما المرضوض خصيته وهو الموجوء ايض فلا باس به لعدم صدق النقص للاصل وصحيح ابن عمار اذا رميت الجمرة فاشتر
هديك ان كان من البدن او من البقر والا فاجعل كبشا سمينا فحلا فان لم تجد فموجوء من الضأن فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم تجد فما عليك وفى صحيح
ابى بصير المرضوض احب الى من النعجة وفى صحيح محمد والموجوء خير من النعجة د ومما يستثنى ايض عن الناقص الخصى اذا لم يجد غيره على الاظهر الموافق لتصريح
جماعة منهم الشهيد فى س وصاحب ك لصحيحة الحلبى والاخرين المتعقبين لها وقوله فى صحيح ابن عمار المتقدم فان لم تجد فما تيسر لك ه ومما استثناه
الشيخ فى يب الناقص اذا بان نقصه بعد نقد الثمن للصحيحين المتقدمين نخص بهما الصحيح المتقدم عليهما والتحقيق ان بين الفريقين عموما من وجه فمن استثنى
عمل بالاطلاق ومن لم يستثن عمل باصل الاشتغال بعد دفع اليد عن الاطلاق لتخصيصه بالمجمل الموجب لعدم الحجية فى موضع الاجمال وهو الاقوى
لذلك مضافا الى ظاهر الاجماع حيث لا يوجد للشيخ موافق فى المسئلة بل تردد هو نفسه فى الاستبصار المتأخر عن يب ايض ز هل يستثنى ساقط
الاسنان الهرم ام لا الظاهر الثانى لصدق النقص ولا يعارضه صحيح العيص فى الهرم الذى قد وقعت ثناياه انه لا باس به فى الاضاحى لقرينة منها ان
يراد لا يعلم شمولها للهدى ايضح اذا لم يوجد الا فاقد الشرائط الغير الثابت استثناؤه بخصوصه ففى الاجزاء او الانتقال الى الصوم احتمالها
الاول لقوله فى صحيح ابن عمار المتقدم فان لم تجد فما تيسر عليك وفى صحيحه الاخرى اشتر فحلا سمينا للمتعة الى ان تجد فما استيسر من الهدى
الحديث وكذا الحكم فى الشرطين الاتيين من عدم الهزال والمرض **الرابعة** يجب ان لا يكون الهدى مهزولا بلا خلاف يوجد كما قيل
للصحاح المستفيضة المصرحة كلا بانه لو اشتراها سمينة فوجدها سمينة او مهزولة اجزأت ولو اشتراها مهزولة فوجدها سمينة
اجزأت ايض ولو اشتراها مهزولة لم يجز كصحاح العيص والحلبى ومنصور ومرسلة به والاوليان مطلقتان والثالثة واردة فى الهدى و
الرابعة مصرح فيها بعدم الاطلاق بان فى هدى التمتع مثل ذلك ومقتضى تلك النصوص الاجزاء لو اشتراها سمينة فبانت مهزولة وهو
كذلك بلا اشكال اذا كان الظهور بعد الذبح ولو كان قبله فقد يستشكل فيه من جهة اطلاق النصوص ومن قوة احتمال اختصاصها بحكم التبادر
بما بعد الذبح فيرجع الى اطلاق ما دل على المنع من المهزولة وفيه منع التبادر ولو سلم فيجب تقييده بمفهوم الشرط فى صحيح منصور وان اشتراه
وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه مضافا الى الطلاق صدرها وكذا مقتضى الاخبار المذكورة الاجزاء لو ظهرت سمينة بعد الاشتراء مهزولة ولو

بعد الذبح خلافا للعمانى فما بعد الذبح لعدم حصول التقرب به وفيه اشد به تاما لا يعلم الحكم وكذا لو علم الامكان سقوط الواجب فبعل اخر للنص ثم
ان فسرت المهزولة بما لم يكن على كليتها شحم وهو الذى يظهر من رواية الفضيل ولكن فى كونه تفسير الهزال التام فيحتمل ان يكون ذلك مجزيا
لظنه السمن اولا كما يدل عليه بداهته فالاولى الرجوع الى العرف **الخامسة** لا يجزى المريضة البين مرضها باتفاق العلماء كما عن المنتهى
لرواية البراء والمنجبر ضعفها بما ذكر **السادسة** يستحب ان يكون الهدى سمينا للاخبار والاعتبار بل نقل الاجماع وان يكون مما عرف به اى
احضر بعرفات فى عشية عرفة كما عن المفيد والمنتهى وكره والمهذب وك وذخيرة وغيرها او مطلقا كما فى الشرح ونقل عن غيره ايض لصحيحة البزنطى لا يضحى الا
بما قد عرف به ونحوها فى صحيحة ابى بصير ولقصورهما عن افادة الوجوب لمكان الخبرية مضافا الى رواية سعيد عمن اشترى شاة لم يعرف بها قال لا باس
بها عرف بها ام لم يعرف بها حملناها على الاستحباب وفاقا للاكثر بل عن المنتهى الاجماع عليه وعن ظاهر التهذيبين وبه وط والاصباح والمهذب والغنية
الوجوب لما ذكر بجوابه ويكفى فى التعريف اخبار البايع به لصحيحة الاخرى لسعيد وهل التعريف هو الاحضار بعرفات فى عشية عرفة كما عن كره والمنتهى و
المهذب والمقنعة وفى ك وذخيرة وغيرها او الاحضار بعرفات مطلقا كما فى الشرح بل نسب للتالى غير الثلثة الاولى كل محتمل ومقتضى اصل الاشتغال الاول و
ان يكون اناثا من الابل والبقر ونحوه من الغنم لفتوى العلماء للاخبار وصحيحة ابن عمار افضل البدن ذوات الارحام من البدن والبقر وقد يجزى الذكورة من
البدن والضحايا من الغنم الفحولة ولابى بصير افضل الاضاحى فى الحج الابل والبقر وقال ذوو الارحام وقال لا يضحى بثور ولا جمل والحلبى عن الابل والبقر ايهما
افضل ان يضحى بها قال ذوات الارحام ومقتضى هذه الروايات بضميمة الاصل والاطلاق اجزاء العكس فى كل منهما كما هو الاشهر بل فى المنتهى لا نعلم خلافا
فى جواز العكس فى كل منهما كما هو الاشهر بل فى المنتهى لا نعلم خلافا فى جواز العكس فى الثانيين وفى يه لا يجوز التضحية بثور ولا بجمل بمنى ولا باس بهما فى
البلاد وفى الاقتصاد ان من شرطه ان كان من البدن او البقر ان يكون انثى وان كان من الغنم ان يكون فحلا من الضأن فان لم يجد من الضأن جاز
التيس من المعز وفى المهذب ان كان من الابل فيجب ان يكون ثنيا من الاناث وان كان من البقر فيكون ثنيا من الاناث فان ارادوا تاكد الاستحباب كما قيل
والا فنحو عليهم بعدم الدليل **السابعة** يكره التهدى بالثور والجمل لصحيحة ابى بصير المتقدمة وهى ان اختصت بالتضحية ولكن الاكثر تعدوا الى
التهدى ايض ولعله للاجماع المركب او اعمية التضحية او الفتوى وان امكن المناقشة فى الكل الان بعد فتوى جماعة لا باس به فى مقام التسامح ولذلك
يقال بكراهة الجاموس فيهما ايض مع التصريح بالجواز فى صحيحة على بن الريان عن كم يجزى فى التضحية فجاء الجواب ان كان ذكرا فعن واحد وان كان انثى فعن
سبعة وهذه الصحيحة مضافة الى ظاهر الاجماع هى دليل اجزائه دون البناء على انه مع البقر جنس واحد حتى يناقش فيه وكذا يكره الموجوء لفتوى الاصحاب
وان كان فى استفادة كراهته من الاخبار نظر لان فيها رجح بعض الاصناف على الموجوء والموجوء على بعض اخر **الثامنة** يستحب فى النحر او الذبح
امور منها ان ينحر الابل قائمة لقوله سبحانه فاذكروا اسم الله عليها صواف اى حال كونها قائمات فى صف واحد ولصحيحى ابن سنان والكنانى الاولى فى
قول الله عز وجل واذكروا اسم الله عليها صواف قال ذلك حين تصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة ووجوب جنوبها اذا وقعت على الارض
والثانية كيف تنحر البدنة قال تنحر وهى قائمة من قبل اليمين ولا يجب ذلك بلا خلاف يعلم كما عن كره والمنتهى ويدل عليه المروى فى قرب الاسناد عن البدنة
كيف ننحرها قائمة او باركة قال يعقلها وان شاء قائمة وان شاء باركة ومنها ان يكون الابل حال النحر مربوطة يديها ما بين الخف والركبة اى يجمع
بين يديها ويربطهما ما بين الخف والركبة للصحيحة الاولى واما ما فى رواية حمران المذكورة فى كتاب الصيد والذبائح واما البعير فشد اخفافه الى اباطه
ان يجمع يديها ويربطهما ما بين الخف والركبة وبهذا صرح فى رواية ابن سنان وليس المراد فى الاولى انه يعقل خفى يديه معا الى اباطه لانه لا يستطيع
القيام ح والمستحب فى الابل ان يكون قائمة انتهى وكانه حمل الابط على الركبة مجازا واحتمل بعضهم التخيير بين الامرين واختصاص الهدى بالاولى وكل
محتمل واما ما ورد فى رواية ابى خديجة رايت ابا عبد الله ع وهو ينحر بدنة معقولة يدها اليسرى ثم يقوم على جانب يدها اليمنى ويقول بسم الله و
الله اكبر اللهم ان هذا منك ولك اللهم تقبله منى ثم يطعن فى لبتها فلا ينافى ما مر لامكان الجمع بين عقد اليد اليسرى ثم ربط اليدين فيجمع بين الامرين
فالعمل بالاخيرة خاصة لترجيح هذه الرواية كما عن الحلبيين او الحكم بالتخيير كبعض المتأخرين ليس بجيد مع انه على فرض التنافى يكون الترجيح للاولى
القول على الفعل ومنها ان يكون الذى ينحرها واقفا من الجانب الايمن للبدنة لصحيحة الكنانى ورواية ابى خديجة المتقدمتين والاولى وان لم يكن
خالية عن اجمال فى قوله من قبل اليمين الا ان الثانية بينتها ومنها ان يتولى الذبح او النحر بنفسه ان احسنه للتاسى بالنبى ص فانه روى فى الهدى
والاضحية توليه بنفسه ففى مرسلة به ضحى رسول الله ص بكبشين ذبح واحدا بيده فقال اللهم هذا عنى وعمن لم يضح من اهل بيتى وذبح الاخر وقال هذا عنى وعمن لم
يضح من امتى وفى صحيحة الحلبى الواردة فى حج النبى ص ونحر رسول الله ص ثلاثا وستين فنحرها بيده وليس التولى بنفسه واجبا كما مر وان لم يتوله بنفسه
يجعل يده مع يد الذابح واسند لو اله بصحيحة ابن عمار كان على بن الحسين عليهما السلام يجعل السكين فى يد الصبى ثم يقبض الرجل على يد الصبى فيذبح
وفى دلالتها على المط نظر لجواز ان يكون ذلك لاجل الاحتراز عن ذبح الصبى ومع ذلك فهى اخص من المدعى فان كون يده مع يده يتصور على وجوه
اخر غير ما فى الصحيحة ولعل فتوى الاصحاب يكفى فى اثبات المط ومنها ان يدعو عند النحر او الذبح بما فى صحيحة صفوان اذا اشتريت هديك فاستقبل
به القبلة وانحره او اذبحه وقل وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلوتى ونسكى ومحياى ومماتى لله
رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله والله اكبر اللهم تقبل منى ثم امر السكين وقد مر فى رواية ابى

خذ بيده دعاء ابي عبد الله ع وورد في مرسلة بين في تضحية امير المؤمنين ع انه يقول بسم الله وجهت وجهي الى قوله رب العالمين اللهم منك ولك
ويمكن التخيير ويحتمل التفرقة بين الهدي والاضحية فالاول للاول والثاني للثاني كما هو مورد الخبرين والله العالم **التاسعة** الحق انه لا يجزي
الهدي الواحد الا من شخص واحد في الحج الواجب مطلقا ولو بالشروع فيه مط ولو عند الضرورة بل ينتقل فرضه الى الصوم وفاقا للمشهور كما صرح
به جماعة وعن ف الاجماع عليه للاصل والمستفيضة منها صحيحة محمد بن علي الحلبي عن النفر يجزيهم البقرة قال اما في الهدي فلا واما في الاضحى فنعم وق
يجزي الهدي عن الاضحية ونحوها روايته الى قوله فنعم وصحيحة محمد على ما في الاستبصار لا يجوز البدنة والبقرة الا عن واحد بمنى واما على ما في يب
لا يجوز الا واحد بمنى فمعناها اجمالا يمنع الاستدلال كما لا يخفى على المتامل وصحيحة الحلبي يجزي البقرة والبدنة في الامصار عن سبعة ولا يجزي الا
عن واحد ويؤيده صحيحة الارزق عن متمتع كان معه ثمن هدي وهو يجد بمثل ذلك الذي معه هديا فلم يزل يتوانا ويؤخر ذلك حتى اذا كان اخر
النهار غلت الغنم فلم يقدر بان يشتري بالذي معه هديا قال يصوم ثلثة ايام بعد ايام التشريق خلافا للمحكي عن النهاية وط والجمل والاقتصاد وعن
موضع من ف فيجزي الواحد عند الضرورة عن خمسة وعن سبعة وعن سبعين قيل وشعر كثير وعن القاضي ولف وظاهر المن فيجزي الواحد عند
الضرورة عن الكثير مطلقا وعن موضع من ف فيجزي بقرة او بدنة عن سبعة اذا كانوا من اهل خوان واحد وعن المفيد والصدوق فيجزي بقرة عن
خمسة اذا كانوا من اهل بيت وعن الديلمي فكذلك مط وحكي في يع قولا باجزاء الواحد عن خمسة وسبعة عند الضرورة اذا كانوا من اهل خوان واحد
وفي يع قولا باجزاء واحد عن سبعة وعن سبعين بشرط القيدين مستندين الى اخبار كثيرة اقربها الى الدلالة على المط خمسة رواية زيد بن
جهم وصحاح حمران والبجلي وابن عمران ومرسلة الحسن بن علي الاولى متمتع لم يجد هديا فقال اما كان معه درهم يأتي به قومه فيقول اشركوني بهذا
الدرهم والثانية عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر ع عن ذلك فقال اشتركوا فيها قلت كم قال ما خف فهو افضل
عن كم يجزي قال عن سبعين والثالثة قوم غلت عليهم الاضاحي وهم متمتعون وهم مترافقون وليسوا باهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم
ومضربهم واحد الهم ان يذبحوا بقرة فقال لا احب ذلك الا من ضرورة والرابعة تجزي البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا اهل خوان واحد والخامسة
كنا جماعة بمنى الى ان قال فقلنا نعم اصلحك الله ان الاضاحي قد عزت علينا قال فاجتمعوا فاشتروا جزورا وانحروها فيما بينكم قلنا لا يبلغ نفقتنا
ذلك قال فاجتمعوا فاشتروا بقرة فيما بينكم قلنا لا يبلغ نفقتنا قال فاجتمعوا فاشتروا شاة فاذبحوها فيما بينكم قلنا تجزي عن سبعة قال نعم
وعن سبعين فان التضمن للتمتع والهدي كما في بعضها ولمنى كما في بعض اخر يقرب الرواية الى المط واما البواقي فليس فيها الا اجزاء الواحد عن
كثير اما مطلقا او في الاضحية ولا شك انها اعم مط من الاخبار التي ذكرناها للمطلوب فلا يعارضها فيه واما الخمسة فالاربعة الاخيرة منها ايضا
كذلك وكونهم بمنى او متمتعين لا يخصص الرواية بالهدي لاستحباب الاضحية للمتمتع ايضا بل في بعضها التصريح بالاضحية التي هي الظاهرة في غير الهدي
واما الاولى فالدلالة لها على اجزاء ذلك عن الصيام المامور به في القرآن بعد عدم وجدان الهدي ولا على وجوب ذلك التشريك فيحتمل ان يكون ذلك
امرا تبرعا يحصل به فضيلة الهدي وان وجب عليه الصيام فرع ما مر كما اشير اليه مخصوص بالهدي الواجب منه كما قالوا ولو بالشروع في الحج واما الاضحية و
المبعوث به من الافاق والمتبرع به فيما اذا لم يتعين بالاشعار او التقليد فيجزي الواحد فيه ابلا كان او بقرا او غنما عن الكثير مطلقا ولو بلغ ما بلغ ولو في
الاختيار وفي المن الاجماع على الاجزاء عن سبعة وفي كره عن سبعين ولا يبعد ان يكون ذلك مثالا للكثرة كما هو الظ من الاخبار المتضمنة للعدد الخاص
وقد ورد في صحيحة ابن سنان ذبح رسول الله ص يوم الاضحى كبشا عمن لم يجد من امته وفي مرسلة انه ذبح كبشا وقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من اهل
بيتي وذبح الاخر وقال هذا عني وعمن لم يضح من امتي ولولا ظنة الاجماع على اختصاص عدم الاجزاء بالهدي الواجب لقلنا به في الهدي مطلقا وخصصنا
التشريك بالاضحية كما هو الظ من الجمع بين الاخبار ونقل في الشرعين قولا بجواز تشريك السبعة في التطوع اذا كانوا من اهل بيت واحد ولا يجزي اذا
كانوا من اهل بيوت شتى وادعي عليه اجماع الفرقة والاخبار ترده وتخصيص الاجزاء بسبعة في الذكر في بعض الاخبار لا ينافي اجزاء الغير فلا يفيد ... الزايد
ولا يعارض ما يتضمن الزايد **المقام الرابع** في مصرف الهدي وقيمته وفيه مسائل **الاولى** يجب اكل المالك شيئا من لحم الهدي وفاقا للصريح
الحلي ويع ولف والمن وعد وس ودروس وك ولك وذخيرة والكفاية وهو ظاهر الصدوق والعماني للايتين وصحيحة ابن عمار اذا ذبحت او نحرت فكل واطعم كما قال
الله تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر واورد عليهما بمنع دلالة الامر فيهما على الوجوب اما اولا فلوروده مورد توهم الحظر حيث حكي عن صاحب الكشاف
او الفاضل المقداد وغيرهما ان الامم الماضية يمنعون من اكل نسائكهم فرفع الله الحرج عنه فلا يفيد سوى الاباحة واما ثانيا فلان محل النزاع هو هدي
التمتع كما صرح به في المن وفي المن هدي التطوع يستحب الاكل منه بلا خلاف لقوله تعالى فكلوا منها واقل مراتب الامر الاستحباب الى ان قال ولو لم يأكل من هدي
التطوع لم يكن به باس بلا خلاف وما الاختصاص للايتين ولا للرواية بهدي التمتع بل يعمه وهدي القران والتضحية فلا بد اما من صرف الامر الى الاستحباب
او التخصيص بهدي التمتع والرجحان للاول للامر من كون المقام مقام توهم الحظر ولشهرة القول بالاستحباب مضافا الى شمول الرواية لسائر افراد الذبح
والنحر ايضا ويرد على الاول عدم ثبوت النقل المذكور بحيث يوجب علينا صرف اللفظ عن حقيقته المعلومة سيما في الرواية التي وردت بعد مدة طويلة من
زمان رفع الحظر لو كان هذا مع ما في حمل الامر الوارد عقيب الحظر على الاباحة من الكلام وعلى الثاني ان تصريحك بان محل النزاع هو هدي التمتع يمكن ان
يكون في هذا المقام ومثله لا يدل على عدم النزاع في غيره اصلا او نفي الخلاف في المن لا حجية فيه خصوصا بعد العلم بوجود الخلاف في الذي لسم فاما هدي

التمتع والقارن فالجواب ان يأكل منه ولو قليلا او يتصدق على القانع والمعتر ولو قليلا لقوله تعالى فكلوا الخ والامر عندنا يقتضي الوجوب انتهى وفيه ظاهر
الصدوق والعماني ايضا واستقرب الشهيد في بعض كتبه مساواة هدي السياق لهدي التمتع في وجوب الاكل منه والاطعام وقال في ك بعد نقله عنه ولا بأس
به مع انه يمكن ان يكون مراد المن من التطوع الاضحية ونحوها ونفيه الخلاف مع تصريح الحلي بالخلاف يدل على ذلك وقد يستدل للوجوب باخبار اخر يمكن
المناقشة في دلالتها ولا فائدة تامة في ذكرها بعد ما ذكر ولا ينافيها صحيحة سيف الآتية الامرة بالتثليث من غير ذكر الاكل لان اكله داخل في اطعام الاهل
كما يستفاد من الموثقة الآتية الامرة باكل الثلث وان ابيت بتعارض هذه الصحيحة مع قبول الموثقة والترجيح مع الموثقة لاجل موافقة الكتاب خلافا
للشيخ وجماعة فقالوا باستحباب الاكل وفي س ان ظاهر الاصحاب الاستحباب واستدلوا له بالاصل الواجب دفعه بما ذكر **الثانية** ويجب ايضا اطعام شيء منه
واختلف القائلون بوجوب الاكل فيما يجب زايدا عليه فقال الحلي بوجوب التصدق على القانع والمعتر ولم يرد على ذلك وفي الكف والواجب مسمى الاكل واعطاء
شيء الى القانع واعطاء شيء الى المعتر وفي خيرة اعطاء شيء الى الفقير ايضا مضافا الى ما في الكف وفي ك وجوب الاكل منه والاطعام وفي لك وجوب
الاكل واهداء الاخوان والصدقة على الفقراء وهو المصرح في بعض ظ الصدوق والعماني **اقول** لا ينبغي الريب في وجوب الاطعام كما في ك والايات و
الصحيحة السابقة ورواية علي بن اسباط عن مولى لابي عبد الله ع بل يدل عليه بلا معارض بل لها المعاضدات الكثيرة والظ وجوب اطعام الفقير لاجل ...
ولا ينافيها الصحيحة والرواية المشار اليها لكون اطعام الفقير اخص مطلقا من الاطعام ولا الاية الاخرى لامكان الجمع بين اطعام الفقير والقانع والمعتر
ويدل عليه ايضا صحيحة سيف اني سقت هديا فكيف اصنع به فقال له اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا فقلت المساكين هم
السؤال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يسألك
وموثقة العقرقوفي سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة قلت فاي شيء اعطي منها قال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق ثلثا وغير ذلك فان ابيت عن
وجوب التثليث فيكون الروايتان معاضدتين للاية ولا معارض لهما اصلا فيجب العمل بهما مع ان الصحيحة والموثقة واردتان في هدي السياق خاصة واتحاد
الجميع غير واضح وكذا يجب اعطاء القانع والمعتر للاية الاخرى والصحيحة المتقدمة ولا معارض لهما اصلا اما الاية الاخرى ومطلقات الامر بالاطعام
واما الاخبار المتضمنة للاهداء والتصدق فلتحققهما بالنسبة الى القانع والمعتر ايضا ولا يجب غير ذلك اصلا للاصل الخالي عن الدافع سوى صحيحة سيف الامرة
باطعام الاهل وهو غير قابل للحمل على الوجوب قطعا لعدم وجوب اعطاء اهل الثلث بالاجماع المعلوم من سيرة العلماء بل جميع الامة من الصدر الاول الى زماننا
هذا بل الحج عليهم السلام فانا نقطع بان النبي ص اطعم ثلث ست وستين وكان الولي ثلث اربع وثلثين حين سوقهما الاهل بيتهما فاذن الحق هو خيرة ...
بل يمكن ارجاع جميع الاقوال المذكورة في وجوب الزايد على الاكل الى واحد حيث انه لا يشترط في الاهداء الغنا بل يكفي الارسال الا بقصد التصدق ولا في القانع
والمعتر شيء من الفقر ولا الغناء ثم المراد بالقانع هو الذي يقنع بما ارسلت اليه ولا يطلب مثل الزايد عليه وبالمعتر من يمر بك بقصد عطائك اياه و
لا يسأل كما يدل عليه صحيحة سيف المذكورة وصحيحة ابن عمار ومرسلة به ورواية عبد الرحمن **الثالثة** يكفي في امتثال الامر من الاكل واطعام الفقير
والقانع والمعتر المسمى لصدق الامتثال والمشهور عدم وجوب الزايد وقد يقال بوجوب التثليث في القسمة ثلث للاهل وثلث للاهداء وثلث للتصدق ولا دليل
عليه في غير هدي السياق من هدي التمتع والاضحية وغيرها والاجماع المركب غير ثابت جدا نعم يدل عليه في هدي السياق صحيحة سيف وموثقة العقرقوفي ...
فلا باس بالقول بالوجوب فيه خاصة ولكن في غير الثلث الاول لما مر من الاجماع على عدم اعطاء الاهل ولا اكل المالك الثلث بل الظ عدم امكانهما غالبا
سيما بملاحظة النهي عن الاخراج عن منى ومع ذلك يحصل الوهن في وجوب الثلثين الاخيرين ايضا **الرابعة** ما ذكر انما هو في الهدي واما الاضحية
فلا يجب فيها شيء مما ذكر للاصل ويستحب التثليث اما ثلث لاهل البيت وثلث للجيران وثلث للسائلين والطالبين كما يدل عليه رواية الكناني عن لحوم
الاضاحي فقال كان علي بن الحسين وابو جعفر ع يتصدقان بثلث على جيرانهما وثلث على السؤال وثلث يمسكانه لاهل البيت والاولى اعتبار الفقر في الجيران
لمكان لفظ التصدق او ثلث لاهل البيت وثلث للفقراء من القانعين والمعترين وثلث يهدي للاصدقاء كما ذكره الحلي في السرائر ناسبا له الى رواية اصحابنا الهدي والرواية
المرسلة الكافية في مقام الاستحباب **الخامسة** يترجح عدم اخراج لحم الهدي عن منى بلا خلاف فيه بوجه بل مطلقا كما في يع قال ولا ينبغي اخراج شيء
منها من منى بل يصرف بها بلا خلاف بل بالاجماع وهو او فتوى الاصحاب دليل عليه والافليس في الاخبار شيء يثبته كما سيظهر وهل ذلك على الوجوب حتى
يحرم الاخراج كما هو صريح يع وشا وظاهر يب ونسبه في خيرة الى المش وقال في ك هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا او الاستحباب حتى يستحب كما هو ...
بل يستحب في يع الى المشهور وقال المش بين الاصحاب كراهة اخراج شيء من الهدي من منى واستحباب صرفه بها ولعله مما لا خلاف فيه ثم قال بعد نقل طائفة
من الاخبار والمستفاد من ظواهر تلك الاخبار وان كان التحريم وعدم جواز الاخراج الا انها محمولة عند الاكثر على الكراهة انتهى الحق هو الثاني للاصل
الفارغ عن مكافحة المعارض لان الاخبار التي يتمسكون بها للمنع تحريما او كراهة صحيحة محمد عن اللحم ايخرج به من الحرم فقال لا يخرج شيء منه
الا السنام بعد ثلثة ايام وابن عمار لا يخرجن شيئا من لحم الهدي ومرسلة به كنا نهى الناس عن اخراج لحوم الاضاحي من منى بعد ثلثة لقلة اللحم وكثرة
الناس واما اليوم فقد كثر اللحم وقل الناس فلا باس باخراجه ولا باس باخراج الجلد والسنام من الحرم ولا يجوز اخراج اللحم منه ورواية علي بن ابي حمزة
لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان يأكل بمنى ايامها ورواية علي لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان يأكل منها ايامها الا السنام فانه دواء وموثقة اسحق
عن الهدي ايخرج شيء منه من الحرم فقال بالجلد والسنام والشيء ينتفع به قلت انه بلغنا عن ابيك انه قال لا يخرج من الهدي المضمون شيئا قال بل

يخرج بالشيء ينتفع به وزاد فيه احمد ولا يخرج بشيء من اللحم من الحرم ويرد ولا بقصور تلك الروايات جميعا عن افادة التحريم لمكان الجملة الخبرية او ما يحتمله
سوى مرسلة ابن ابان وان صرح فيها اخيرا بقوله لا يجوز الا انه معارض بقوله اولا فلا باس باخراجه فلا بد اما من جعل الاخير من فتوى صاحب الكتاب
كما احتمله في الوافي او من حمل لا يجوز على الكراهة او رفع اليد عن الرواية وثانيا بما في كل واحد ايضا اما الاولى ففيها مع وروده في الحرم دون منى
ان اللحم فيها عام للهديين والكفارات والضحايا وسائر التطوعات والاخراج اعم من اخراج المالك والفقير والمهدى له والمشتري وكثير منها مما لم يقل
احد بتحريمه وبذلك ينفتح فيها ابواب من التجوزات وتعيين ما يفيد المطلوب منها لا يتعين له ومع ذلك قيد بما بعد ثلثة ايام وهو ايضا مما
يفتح بابا اخر واما الثانية ففيها عدم تعين محل الاخراج ولا من يخرج واما الثالثة ففيها ما مر واما الرابعة والخامسة ففيها ان التزود غير الاخراج
فقد يتزود ولا يخرج وقد يخرج من غير التزود فيهديه لمن في غير منى ومع ذلك يتضمنان الاضحية وشمولها للهدي غير معلوم واما السادسة ففيها
ما مر في الاولى من وروده في الحرم ومع ذلك يدل صدرها على جواز اخراج شيء ينتفع به وهو باطلاقه يشمل اللحم واخره لم يقطع بكونه من احمد نفسه
او من الامام هذا كله مع ما لتلك الاخبار من المعارض وهو صحيحة محمد عن اخراج لحوم الاضاحي من منى فقال كنا نقول لا يخرج منها شيء لحاجة الناس
اليه واما اليوم فقد كثر الناس فلا باس باخراجه هذا في اللحوم واما الجلود وغيرها من الاجزاء كالاطراف والامعاء والشحم والقرن وغيرها فظاهر بعض
المحرمين في اللحم التحريم فيها ايضا وعن الشهيد الثاني التصريح به واستدل له ببعض الاخبار الامرة بالتصدق بطائفة من هذه الاشياء والناهية عن
اعطائها الجزارين وهو غريب لان في كلامها غير الاخراج ومع ذلك صرح في المرسلة والموثقة المتقدمتين بجواز اخراج الجلد والسنام فالحق الجواز
لا ينافيه صحيحة محمد عن اللحم يخرج به من الحرم فقال لا يخرج منه شيء الا السنام بعد ثلثة ايام لان الظ رجوع الضمير الى اللحم مع انه لا يبعد من المرجوحية
ولو سلم يجب الحمل عليها لما مر والظ عدم جواز اعطاء الجلود ولا شيئا الى الجزار والسلاخ للنهي عنه في صحيحة البختري ورواية ابن عمار ورواية سليمان بن
جعفر وانما يجوز للرجل ان يدفع الاضحية الى من يسلخها بجلدها لان الله تعالى قال فكلوا منها واطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم ولا يجوز ذلك في الهدي وهل
المنع يختص بالاعطاء اجرة او مطلقا ظاهر الاطلاق الثاني وقيده جماعة بالاول ولعله لكونه الظ من المنع وفيه منع ظاهر وامر الاحتياط واضح والله
العالم **المقام الخامس** في العجز عن الهدي وبيان بدله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** من احرم بالتمتع ولم يكن له هدي ولا ثمنه الذي
يشتريه به يجب عليه الانتقال الى بدله وهو صوم عشرة ايام بالكتاب والسنة والاجماع ثلثة وسبعة وتلك عشرة كاملة **الثانية** يجب ان يكون
الثلثة الايام في الحج اي في شهره وهو هنا ذو الحجة بلا خلاف اجده ويدل عليه صحيحة رفاعة وفيها انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز
وجل فصيام ثلثة ايام في الحج نقول في ذي الحجة وفي صحيحة البجلي بعد السؤال عنه عن قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج كان جعفر ع يقول ذو الحجة كله من
اشهر الحج وفي صحيحة منصور من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبحه بمنى ويجب فيها التتابع باجماعنا المصرح
في كلام جماعة ويدل عليه موثقة اسحق لا تصم الثلثة الايام متفرقة ونحوها الصحيح المروي في قرب الاسناد ورواية علي بن الفضل الواسطي المضمرة
اذا صام المتمتع يومين لا يتابع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلثة ايام في الحج فليصم بمكة ثلثة ايام متتابعات فان لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في
الطريق او اذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات ويستثنى من وجوب التتابع فيه اذا صام يوم التروية وعرفة فياتي بالثالث بعد التشريق حكي
ذلك عن الشيخ والحلي وغيرهما واختاره في يع وفي لك انه المشهور بين الاصحاب وعن الحلي الاجماع عليه وهو الاظهر لموثقة الازرق عن رجل قدم يوم التروية
متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق ورواية البجلي فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان
يصوم يوما اخر وعوض ابن بابويه وابان واخو مصرحين بان من فاته ذلك لا يصوم اليومين بل يصوم بعد ذلك ولا يعارضها عند التحقيق لانها بين واردة
بالجملة الخبرية التي لا تفيد ازيد من المرجوحية والامرة بصوم ايام التشريق او يوم الحصبة وما بعده لا يمكن حمل الامر فيها على الوجوب لجواز التاخير نعم
يعارضها رواية الواسطي المتقدمة ولكنها اعم مطلقا منها لاعميته اليومين من التروية وعرفة فتعين التخصيص ولكن لا شك ان الاحوط تاخير الثلثة
عن يوم النحر ولو فاته يوم التروية لا يصوم عرفة ويومين بعد النحر لوجوب التتابع خرج ما اذا ادرك التروية وعرفة بما مر فبقي الباقي وهل يجب كون الثلثة
في الثلثة الايام التي قبل يوم النحر اختيارا كما هو ظاهر الحلي قال في السرائر الثلثة الايام يوم قبل يوم التروية ويوم التروية ويوم عرفة وقبل ذلك لا يجوز
وهو كما ترى ظاهر في دعوى الاجماع على ذلك وحكي الاجماع عليه عن ظاهر التبيان ايضا وظاهر بعضهم حكاية القول به عن جمع اخر ايضا او يستحب كما
صرح به جماعة بل في خيرة انه يجوز تاخيرها فيصوم طول ذي الحجة لا اعلم فيه خلافا بين اصحابنا وهو قول اكثر العامة وحكي المص عن بعض العامة قولا
بخروج وقتها بمضي عرفة وهو ضعيف انتهى ويمكن الجمع اما بحمل الاول على جعل الثلثة المتصلة اول وقتها او بحمل الثاني على بقاء الوقت
الاختياري وان وجبت المبادرة عند جماعة في الثلثة المتصلة وكيف كان يدل على الاول اخبار كثيرة اكثرها وان لم يثبت سوى رجحان الثلثة
المذكورة كالصحاح الاربع لرفاعة وابن عمار والعيص وحماد ومرسلة ابن ورواية ابي يونس والبجلي ولكن يمكن اثبات الوجوب من بعضها كصحيحة البجلي ما تقول
في رجل تمتع ولم يكن له هدي قال يصوم الايام التي قال الله الى ان قال واي ايام هي قال قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة الحديث فان في
تفسير الايام التي قال الله سبحانه بالثلثة دلالة على تعينها وصحيحة محمد الصوم الثلثة الايام ان صامها فاخرها يوم عرفة فان لم يقدر على ذلك فليؤخر
حتى يصومها في اهله ولا يصومها في السفر ورواية القداح من فاته صيام الثلثة الايام في الحج وهي قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فليصم

فيمن عجز عن الهدي يجب عليه بدله وهو صوم عشرة ايام

ايام

ايام التشريق فقد اذن له الا انه يعارضها صحيحة زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في العشر الاواخر فلا باس المؤيدة بما
عمومات اخر فهي قرينة على ارادة الرجحان من الروايات الاولى فاذا الاقوى هو الاستحباب فيجوز تاخيرها اختيارا وهل يجب المبادرة اليها بعد
التشريق فان فات فليصم بعد ذلك كما نسب الى ظاهر الاكثر او لا بل يجوز التاخير عنه اختيارا ايضا ما لم يخرج ذو الحجة الظ الثاني للاصل السليم عما
يعارضه سوى اخبار كثيرة قاصرة عن افادة الوجوب لمكان الخبرية او المتضمنة للامر بصوم اخر ايام التشريق الذي لا قائل بوجوبه ظاهرا بل يعارضها
فيه اخبار كثيرة اخرى فيجوز صومها طول ذي الحجة وهل يجوز صيام الثلثة في ايام التشريق كلا او يجوز جعل اخرها اي صوم يوم الحصبة و
هو الثالث عشر ويومين بعده فلا يجوز الصوم في ايام منى خاصة او لا يجوز اصلا الاول يحكى عن الاسكافي وله رواية القداح المتقدمة ورواية اسحق والثاني
للصدوقين ونهاية الشيخ والحلي و ك وغيره وجمع اخر ولهم الصحاح الاربع ومرسلة ابن المتقدمة اليها جميعا الاشارة وصحيحة البجلي المتقدم شطر منها والثالث
للشرايع وله رواية البجلي المتقدمة اليها الاشارة وصحيحتا ابن سنان وابن مسكان ومقتضى التحقيق رد الاول للندرة وشذوذه فتوى ورواية كما صرح في
التهذيب بين المانعين عن الحجية والموجبين لمرجوحية الخبر عن معارضه ولموافقة العامة كما صرح به جماعة وتشعر الروايتان بالتقية ايضا حيث نسبه
الامام الى علي ع بل في مكاتبة ابن السراج المروية في صحيحة صفوان الدالة عليها ايضا فبقي الثانيان واخبار الاخير اعم مطلقا من اخبار الثاني لان الاول يعم جميع ايام
التشريق والثاني يختص باخرها فتعين حمل الاخير على الاول ويشهد لذلك الحمل صحيحة صفوان المتضمنة لمكاتبة ابن السراج وصحيحة البجلي المشار اليها
وغيرهما فاذن الحق هو القول الاوسط وكما يجوز تاخير صيام الثلثة عن الايام الثلثة المتصلة بيوم النحر يجوز تقديمها عليها ما لم يتجاوز عن ذي الحجة
وفاقا للمش كما عن التنقيح لاطلاق الاية وتفسيرها في بعض الاخبار المتقدمة بذي الحجة وصحيحة زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في
اول العشر فلا باس بذلك وقريبة منها رواية وفيها فاحب ان يقدم الثلثة الايام في اول العشر وبهما يخرج عما ظاهره تعين الثلثة المتصلة عن ظاهره
مع انك قد عرفت انه غير باق على ظاهره والتاخير الى السابع احوط ولا يجوز التقديم على ذي الحجة لما مر ويجب ان يكون الشروع في الصوم بعد التلبس
بالمتعة اجماعا وهو الدليل عليه دون بعض التعليلات الغير التامة ويدل عليه ايضا تعلق الامر بالصيام في الاية والاخبار على المتمتع وصدقه قبل
التلبس بها غير معلوم فلا يكون مامورا به فلا يكون قبله صحيحا ويكفي التلبس بالعمرة وفاقا للاكثر بل صريح السرائر الاجماع عليه للاصل والاطلاق وعن
بعض الاصحاب التلبس بالحج ويدفعه المستفيضة الدالة على الامر بصوم يوم قبل التروية مع استحباب الاحرام بالحج يوم التروية وهل يجب ان يكون صيام
الثلثة في مكة او منى قبل الرجوع كما قيده بعضهم به الا مع حصول عذر من نسيان او عدم موافقة الرفقاء او غيرهما ظاهر الاصحاب ذلك ويمكن
الاستدلال له ببعض مفاهيم الشرط الواردة في بعض الاخبار المشار اليها وفي غيرها ايضا واما مع العذر فيجوز صومها في الطريق وبعد الرجوع الى
الاهل كما صرح به في الاخبار ولا يتعين صومها بعد الرجوع الى الاهل كما في صحيحة محمد لمعارضها مع اخبار كثيرة مخالفة للعامة **فروع أ** من لم يصم
الثلثة حتى خرج ذو الحجة سقط عنه الصوم وتعين عليه الهدي بمنى في القابل عند علمائنا واكثر العامة كما في لف وعن ف وفي تنقيح وشرح المفاتيح الاجماع عليه
بل قيل نقله جماعة واستدل له بصحيحة منصور المتقدمة والاخرى من لم يصم الثلثة الايام في الحج حتى يهل الهلال فقال عليه دم يهريقه وليس عليه صيام
وصحيحة عمران الحلبي عن رجل نسي ان يصوم الثلثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم اهله قال يبعث بدم خلافا للمحكي عن ب وللمفيد
فيصوم في الطريق او البلد ان كان ترك الصوم لعايق او نسيانا واستحسنه في خيرة للمستفيضة من الصحاح المصرحة بان من فاته صومها بمكة لعدم
القدرة او عدم اقامة الجمال والاصحاب فليصمها في الطريق ان شاء وان شاء اذا رجع الى اهله من غير تقييد ببقاء ذي الحجة وعدم خروجه بتقييد
الاولين من دليل الاول وبالناسي بشهادة الثالثة **اقول** مقتضى هذا الجمع ادخال التارك للصوم عمدا في المستفيضة وايجاب الصوم عليه
مع انه غير صحيح لاختصاص المستفيضة ظ بوجود المانع فيبقى اطلاق الصحيحين الاولين في حق غير ذي الاعذار بلا معارض ولا وجه لاخراجه عنهما فلا
يبقى الريب في سقوط الصوم ووجوب الذبح على غير ذوي الاعذار ولا على الناسي للصحيحة الثالثة الخالية عن المعارض نعم يبقى الكلام في ذوي الاعذار
والتعارض في حقهم بين الصحيحين والمستفيضة بالعموم من وجه لاختصاص الاولين بخروج الشهر وعمومهما بالنسبة الى المعذور وغيره والثانية بذوي
الاعذار وعمومها بالنسبة الى خروج الشهر وعدمه والترجيح للاولين لا لموافقة الكتاب كما قيل اذ غايته ما يدل عليه وجوب الصوم في الشهر واما بعد
خروجه فلا دلالة له عليه نفيا واثباتا بل لشذوذ القول الثاني بحيث يخرج الدال عليه عن الحجية اذ لم ينقل قائل به سوى من ذكر ورجع عنه الشيخ
في ف صريحا ايضا والله العالم ولا يخفى ان بما ذكرنا وان ثبت سقوط الصوم ووجوب الذبح لكن المستند في كون الذبح هو الهدي دون كونه كفارة ان
كان هو الاجماع فلا كلام والا ففي دلالة الاخبار عليه نظر واطلق طائفة من الاصحاب منهم الحلي بوجوب الدم من غير تنصيص على كونه هديا او كفارة
ولكن صرح الاكثر بالاول والذبح بنية ما في الذمة طريق الاحتياط **ب** هل يجب مع هذا الهدي دم كفارة عن المبسوط والجامع نعم وهو الاحوط
لما روي من انه من ترك نسكا فعليه دم وعن الاكثر لا وهو الاظهر للاصل وضعف الرواية **ج** لو صام الثلثة لفقد الهدي او ثمنه ثم وجد
الهدي لم يجب عليه على الاشهر الاظهر بل عن ف الاجماع عليه للاصل واطلاق الاية وصريح رواية حماد المنجبرة بالعمل عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم
اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزاه صيامه لكن الانتقال الى الهدي افضل بلا خلاف كما صرح به غير واحد ولرواية عقبة بن خالد القاصرة عن افادة
الوجوب للجملة الخبرية وقيل للاحتياط حيث حكي عن المهذب القول بوجوب الانتقال مطلقا وعن غيره اذا وجد قبل التلبس بالسبعة في وقت الذبح و

في بيان انه يجب ان يكون صيام السبعة الايام بعد الرجوع الى الاهل

موحسن من جهة الوفاق على كفاية الذبح والا فكان الاحتياط في الجمع بين الهدي وصيام العشرة والمسقط للهدي عند الاكثر اكمال الثلثة فلو
يجب الهدي خلافا للسرائر والمحكي عن ف وكنز العرفان وجملة من كتب الفاضل فاكتفوا في سقوط الهدي بمجرد التلبس بالصوم للاصل والاطلاق المذكورين
ولا يخ عن قوة الا ان الاحتياط مع الاول والاحوط الجمع كما في الصورة الاولى ايضا **المسئلة الثالثة** يجب ان يكون صيام السبعة الايام
بعد الرجوع الى الاهل بلا خلاف يعرف كما في خيرة وخالف فيه اكثر العامة فقال بعضهم اذا فرغ من افعال الحج وبعضهم اذا خرج من مكة سايرا في الطريق
لنا ظاهر الاية والاخبار المتكثرة كالصحاح الست لحماد وابن عمار وابن سنان وابن مسكان وسليمان وصفوان وغيرها ولا يشترط في تلك ايضا
التتابع على الحق المشهور وعن المن وكره انه لا يعرف فيه خلافا للاصل والاطلاق وعموم صحيحة ابن سنان كل صوم يفرق الا الثلثة ايام في كفارة اليمين
وخصوص رواية اسحق اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى نزعت بي حاجة الى بغداد قال صمها ببغداد قلت افرقها قال نعم وضعفها
لو كان منجبر بما ذكر خلافا للمحكي في لف عن العماني والحلبي وفي التنقيح عن المفيد وابن زهرة وفي غيرهما عن ابن الفاضل فاوجبوه لرواية علي عن صوم
ثلثة ايام في الحج وسبعة ايصومها متوالية او يفرق بينها قال يصوم الثلثة لا يفرق بينها والسبعة لا يفرق بينها ولا يجمع الثلثة والسبعة
جميعا وحسنة الحسين بن يزيد الثلثة الايام والسبعة الايام في الحج لا يفرق بينها انما هي بمنزلة الثلثة الايام في اليمين وجوابهما قصور الدلالة
عن الوجوب ولا يفيد قوله بمنزلة الثلثة الايام اذ يمكن ان يكون المراد تنزيلها منزلتها في الرجحان وما قد يدعى من عموم المنزلة في مثل ذلك لا دليل
عليه ومع ذلك كله فلا ريب ان الاحتياط في التتابع ولا يجب المبادرة الى الصوم بعد الرجوع فورا للاصل ولو اقام من وجب عليه السبعة بمكة
انتظر وصوله الى بلده او مضى شهر ان كانت مدة وصول اصحابه الى البلد اكثر من شهر بلا خلاف يوجد كما في خيرة وقيل انه مقطوع به في كلام اصحابه
لصحيحة ابن عمار وعن جماعة منهم القاضي والحلبيون انتظار الوصول وعدم اعتبار الشهر وهو مقتضى صحيحتي البزنطي وابي بصير والاول اظهر لان دليله
مفصل ومقتضى الاحتياط التاخير الى اكثر الامرين حيث لا يعتبر الفورية ويكفي ظن وصول الاصحاب كما صرح به في الصحيحتين الاخيرتين والاقامة اعم
من مدة معينة او غير معينة او الابدية لعمومها في الصحيحة وفي مبدء الشهر احتمالات اظهرها يوم عزم الاقامة والظ تخصيص ذلك باقامة مكة
واما في غيرها من البلدان او الطريق فلا بل ينتظر الوصول الى البلد ومع الياس يسقط الصيام لتعلق الامر بالرجوع ولا ينتقل الى الهدي للاصل
الرابعة لو مات من وجب عليه ذلك الصيام قبل الصوم فان لم يتمكن من صيام شئ من العشرة ولو بعضا سقط الصوم ولم يجب على وليه القضا
عنه بالاجماع على ما ادعى اجماعه وان تمكن من فعل الجميع ولم يفعل ففيه اقوال اظهرها عدم القضاء على الولي ان مات بعد صوم الثلثة وقضا
العشرة ان مات قبله لانه مقتضى الجمع بين الاخبار **الخامسة** لو مات الواجد للهدي ولم يهد اخرج الهدي من اصل تركته لانه من الحقوق
المالية وجزء من الحج الذي يخرج كله منه ولو لم يف التركة الا بجزء من الهدي سقط الكل على الاظهر **السادسة** لو لم يكن له الهدي ولا ثمنه
لكن توقع حصوله قبل مضي وقت الهدي توقعا معتنى به عرفا لم ينتقل الى الصوم لصدق الوجدان **السابعة** من فقد الهدي وكان له ثمنه ويريد
الرجوع يخلف ثمنه عند من يشتري به طول ذي الحجة فيذبحه فان لم يتمكن من ذلك اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة وفاقا للصدوقين والشيخين و
السيدين والفاضلين في غير يع والحلبي وابن حمزة بل للاكثر بل عامة من تاخر كما قيل وعن ظ الغ الاجماع عليه لصحيحة حريز في متمتع يجد الثمن
ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة ويامر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة واحتمله رواية النضر
ابن قرواش وهي بمضمون الصحيحة الا انها يتضمن التصريح بالضعف عن الصيام وعلى هذا فلا يصلح دليلا للظ مع القدرة عليه خلافا للحلي ويع وعن
الى الفقيه ايضا وقد ينسب الى العماني ونظر فيه بعضهم ونسبه في السرائر الى الجمل والعقود وفيه ايض نظر واستدل له بصدق عدم وجدان الهدي الموجب
لانتقال الفرض الى الصوم وبرواية ابي بصير عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال فان ايام الذبح قد مضت
ويرد الاول بوجوب تخصيصه بمن لم يجد الثمن ايضا او وجده ولم يجد الهدي للخبر الصحيح المعمول به عند الاصحاب الذي هو اخص مطلقا من الاية والثاني بانه
ظاهر فيمن يقدر على تحصيل الهدي وذبحه بمنى وهو غير ما نحن فيه والمحكي عن الاسكافي فخير بين البدلين وبين التصدق بالوسطى من قيمة الهدي جمعا بين
ما مر وبين رواية عبد الله بن عمر ورده بفقد الشاهد على ذلك الجمع وفيه ان التعارض مع عدم المرجح كاف فيه كما ثبت في محله الا ان الترجيح هنا لاحد
الاولين موجود ولو لم يكن لاوجب طرح الخبر المخالف للكتاب لكفى **الثامنة** مقتضى وجوب الهدي وتعليق الانتقال الى بدله بعدم وجدانه وجوب
شرائه لو وجد ووجد ثمنه لوجوب ما لا يتم الواجب الا به ولو لم يكن ثمنه موجودا وامكنه الاستقراض مع تمكنه من ادائه وجب ايض لما ذكر وكذا لو كان له
متاع او جنس تيسر له دفعه بازاء الهدي او بيعه وصرف ثمنه فيه وجب ما لم يكن مما يدعو بقائه الحاجة او الضرورة فان كان كذلك لا يجب لادلة نفي
الضرر والحرج وهذا هو الاصل في المقام واستثنى منه لباس التجمل بل الفضل من الكسوة مطلقا على ما قطع به الاصحاب في الاول لمرسلة ابن اسباط رجل
تمتع بالعمرة الى الحج وفي عيبته ثياب اله ان يبيع من ثيابه شيئا ويشتري هديه قال لا هذا مما يتزين به المؤمن يصوم ولا ياخذ من ثيابه شيئا وصحيحة
البزنطي عن المتمتع يكون له فضل من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فيسوى ذلك الفضل مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال له بد من كرى و
نفقة فقال له كرى وما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال اي شئ الكسوة بمائة درهم هذا ممن قال الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
الخ قيل ولان مع التوقف على بيع مثل ذلك لا يصدق قوله تعالى فما استيسر من الهدي اذ ليس ذلك استيسارا عرفا وفيه نظر ويجب الاقتصار في الاستثناء

على ما ذكر

في اثبات الاضحية واحكامها وفيه مسايل

على ما ذكر لمخالفته الاصل ولو باع شيئا من المستثنى واشترى الهدي اجزء لصدق الاستيسار والوجدان ولو سلمنا عدمه قبله ولا وناقش فيه بعضهم
لان مثل ذلك فرضه الصوم فهو ات بغير الفرض وفيه انه فرضه ما دام كذلك ولكن اذا باع متاعه واشترى الهدي فلا نسلم ان فرضه الصوم **فائدتان**
الاولى ما سبق كان احكام هدي التمتع وقد ذكر والهدي السياق ايض احكاما تركنا ذكرها لقلة الفائدة فيها في هذه الازمنة ولهدي الفداء والكفارات
ايض احكام ياتي في بابها **الثانية** في اثبات الاضحية واحكامها وفيه مسايل **الاولى** يستحب الاضحية للحاج وغيره في مكة وغيرها من الامصار
بالاجماعين ويدل عليه قوله سبحانه فصل لربك وانحر على ما ذكره بعض المفسرين من ان المراد نحر الاضحية بعد صلوة العيد والاخبار المتكثرة
منها رواية الاعرج المتقدمة في مسئلة وجوب الهدي وصحيحة ابن سنان عن الاضحى اواجب على من وجد لنفسه وعياله فقال اما لنفسه فلا يدعه
واما لعياله فان شاء تركه وصحيحة محمد الاضحية واجبة على من وجد من صغير او كبير وهي سنة والعلا عن الاضحى فقال هو واجب على كل مسلم الا من لم يجد
فقال له السائل فما ترى في العيال قال ان شئت فعلت وان شئت لم تفعل فاما انت فلا تدعه ومرسلة بحار ان ام سلمة رضي الله عنها الى النبي ص
فقالت يا رسول الله يحضر الاضحى وليس عندي ثمن الاضحية فاستقرض فاضحي قال استقرضي فانه دين مقضي ويغفر لصاحب الاضحية عند
اول قطرة من دمها ومرسلة الحلبي ضح بكبش اسود اقرن فحل فان لم تجد اسود فاقرن فحل ياكل في سواد وينظر في سواد وصحيحة ابن سنان كان رسول الله ص
يضحي بكبش اقرن فحل ينظر في سواد ويمشي في سواد ولا تجب اتفاقا الا عن غير الاسكافي للنبوي المنجبر بالعمل كتب علي النحر ولم يكتب عليكم واوجبه الاسكافي
للاية والاخبار المتقدمة والجواب ان الاية خطاب الى الرسول وقيل ان وجوبها عليه ص من خواصه كما يدل عليه النبوي ايض مع انه في ورودها
في الاضحية كلام واما الاخبار المخالفة فهي في الوجوب المشهورين بل الاجماع لا تنهض حجة لا سيما مضافا في الاولى الى ما مر من احتمال ارادة المتمتعين من اهل
الامصار والثانية من احتمال الخبرية وما في الثالثة من الايجاب على الصغير المنفي قطعا واضمار الولي في حقه ليس باولى من الحمل على الاستحباب سيما
بعد انضمام قوله وهي سنة ومنه يظهر ما في الرابعة ايض من عموم كل مسلم فلا بد لها من التخصيص او التجوز والتخصيص وان كان مقدما الا انه يضعف
الترجيح هنا بوجوه خارجية وفي الخامسة من عدم وجوب الاستقراض بخصوصه وفي السادسة من عدم وجوب ما يتضمنها من الكبش الموصوف
الثانية يجزي الهدي للحاج عن الاضحية بلا خلاف اجده لصحيحة الحلبي المتقدمة وصحيحة محمد يجزيه في الاضحية هديه قالوا والجمع بينهما افضل وفي
خيره ان للفظ الاجزاء اظهر منافيه وفيه نظر لان الاجزاء لا يدل على سقوط الامر بواسطة الاتيان بما يجزي به وان لا امر فلا استحباب فهو دليل العدم
وقيل لان فيه فعل المعروف ونفع الفقراء وفيه ان الكلام في الاضحية من حيث انها هي ولذا قيل بعد نقل التعليل وفيه لولا النص نظر الى ان قال لكن
الامر بعد وضوح الماخذ سهل **اقول** ان اراد بالنص والماخذ ما ذكر في خيره فقد عرفت ما فيه وان كان غيره فلم اجده وعلى هذا فلا دليل على استحباب
على ذي الهدي الا ان يثبت الاجماع او يتمسك بفتوى الاصحاب في مقام الاستحباب ان لم يضرها لفظ الاجزاء **الثالثة** لو لم يوجد الاضحية يستحب
التصدق بثمنها بلا خلاف يوجد فان اختلفت الاثمان فالظ كفاية الادنى ولكن الافضل الوسط والمراد به نصف القيمتين وثلث
القيم الثلث وربع الاربع وهكذا لرواية عبد الله بن عمر وهي في الامصار ثلثة كذلك بلا خلاف فيه يعلم كما في خيره بل بالاجماع كما عن ظ الغ و
المن وصريح غيرهما لصحيحة علي عن الاضحى كم هو بمنى قال اربعة ايام وعن الاضحى في غير منى قال ثلثة ايام فقلت ما تقول في رجل مسافر قدم بعد
الاضحى بيومين اله ان يضحي في اليوم الثالث قال نعم **اقول** المراد باليوم الثالث الثالث من الاضحى الذي هو يوم القدوم كما صرح به في موثقة
الساباطي المروية في يه عن الاضحى بمنى فقال اربعة ايام وعن الاضحى في ساير البلدان فقال ثلثة ايام وقال لو ان رجلا قدم الى اهله بعد الاضحى
بيومين ضحى اليوم الثالث الذي قدم فيه ورواية غياث الاضحى ثلثة ايام وافضلها اولها وهي وان كانت اعم من منى وساير الامصار الا انه يجب
حملها على الاخير حملا للمطلق على المقيد ومنهم من حملها على التقية لان مذهب ابي حنيفة ومالك والثوري كما قيل انها ثلثة ايام مطلقا واما صحيحة
محمد الاضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد بالامصار ورواية كليب عن النحر فقال اما بمنى فثلثة ايام واما في البلدان فيوم واحد فليستا صريحتين
في التعارض مع ما مر لجواز ان يكون المراد بالاضحى في الاولى وبالنحر في الثانية يوم الاضحى والنحر من جهة الصوم لا من جهة الاضحية كما ذكره الصدوق و
والشيخ وصدق الصدوق ذلك برواية منصور النحر بمنى ثلثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى يمضي الثلثة ايام والنحر بالامصار يوم فمن اراد ان يصوم
صام من الغد ولا يتوهم انه خلاف ما عليه الاصحاب من عدم جواز الصوم ايام التشريق كلا لما مر من جواز بعض افراده وهو صوم بدل الهدي في اليوم الثاني
عشر ويمكن ايض حمل الاخيرين على الافضلية كما ذكره جماعة ولو انقضت هذه الايام ولم يضح لم يكن عليه قضاؤها الا انه بامر جديد وعن المن القضا
ان وجب بنذر وشبهه لتعليل غير سديد **الخامسة** يكره التضحية بما يربيه لرواية محمد بن الفضيل كان عندي كبش سمين لاضحي به الى ان قال
في الجواب ما كنت احب لك ان تفعل تربي شيئا من هذا ثم تذبحه ومرسلته لا يضحي بشئ من الدواجن والدواجن الالفة في البيوت المقيمة في المكان من
الحمام والشاة واشباههما ورواية ابي الصحاري الرجل يعلف الشاة والشاتين ليضحي بها قال لا احب ذلك الى ان قال ولكن اذا كان ذلك الوقت
فليدخل سوق المسلمين وليشتر منها ويذبحه والاولى ان لا يذبح الا فيما يشتري في العشر من ذي الحجة لمرسلته لا يضحي الا بما يشتري في العشر **السادسة**
قد سبق في مصرف الهدي مصرف الاضحية ايض ولكنه على الافضلية لقصور مستنده عن اثبات الوجوب وله اكل الكل واهداء الكل والتصدق بالكل للاصل و
كذا يجوز ادخار لحومها بعد ثلثة ايام وما فيه النهي عنه منسوخ كما صرحت به في الاخبار وهل يجوز بيع لحومها فقد نسب بعضهم الى الاصحاب عدم الجواز

وخصص بعضهم المنع بالواجبة منها وقيل لعل ذلك مراد الاصحاب **اقول** الكلام اما فى البيع مط ولو لاجل التصدق بثمنها او فى البيع مع عدم التصدق بالثمن ثم عن الثانى اما يكون الكلام فى جواز البيع وعدمه حتى يأثم بتركه او فى وقوع الاضحية المستحبة معه وعدمه فان كان الاول فالظ الجواز دليلا على المنع وخروجه عن ملكه بمجرد الذبح غير معلوم ومنه يظهر حكم الثانى ايض فانا الاصل مع الاباحة ولا دليل على انتفائها واما الثالث فمبنى على ان يعلم ان التضحى هو مجرد الذبح او هو مع التصرف فى مصرف خاص ولو بجزء منه ولو بالاطعام اهل بيته لا دليل على تعيين الاول ولو مجرد اطلاق اذ غاية الاطلاقات ذبح الاضحية او التضحى والكلام بعد فى تعيين المراد منه واصل الاشتغال ولو بالامر الاستحبابى يقتضى عدم حصول التضحية بدون اطعام الغير مجانا واما معه فالظاهر كفايته ويدل على لزوم الازيد من الذبح تتبع الاخبار وسيرة المسلمين فى الاعصار **السابعة** يجوز ان يجعل جلد الاضحية مصلى وان يشترى به متاع البيت وان ينتفع بها للتصريح بالاول بل برجحانه فى صحيحة ابن عمار وبالثانيين فى روايته والتصدق افضل كما ورد فيهما وعموم الرواية يدل على جواز جعلها اجرا ايض وفى صحيحة على انه لا يصلح الا ان يتصدق بثمنها وهو الاحوط وهل يمنع عن اعطائها الجزار بن كما فى جلود الهدى الاصل يقتضى عدم المنع لكون الاخبار المانعة بين ما يختص بالهدى وما يحتمله بل صرح فى رواية سليمان بن جعفر المتقدمة فى جلد الهدى بالجواز والاولى المنع بازاء الاجرة وكذا الاحوط عدم بيعها الا مع التصدق بثمنها او اهدائه **الثامنة** قال فى المن يختص الاضحية بالنعم الثلث ومنها بالاسنان المذكورة فى الهدى والاول كك لظاهر الاجماع وقضية اصل الاشتغال واما الثانى فقد عرفت ان المستند التام فى الهدى الاجماع فان ثبت هنا والا فللكلام فيه مجال نعم يدل على عدم اجزاء ما دون الثنى من الابل صحيحة الحلبى المتقدمة فى الهدى والاحتياط فى المقام لا يترك **التاسعة** قيل يشترط فى الاضحية من الاوصاف ما يشترط فى الهدى وفى قبول ذلك كليا اشكال [illegible] بعض الاخبار المتقدمة فى الوصف بالهدى وعدم ثبوت الاجماع المركب معارضة صحيحة على المتقدمة مع الاخبار المتضمنة للفظ الاضحية الا ان الحكم لما كان موافقا للاحتياط ومع ذلك كانت اكثر الاخبار المتقدمة متضمنة للفظ الاضاحى لا باس به **العاشرة** يجزى الواحد عن الكثير كما مر ويجوز التضحية عن الغير اجماعا فتوى ونصا وقدم النص الدال عليه من تضحية الرسول لاهل بيته ولا منه وتضحية الامير للرسول صلى الله عليه واله

البحث الثالث فى الحلق والتقصير

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** هو واجب على الحاج لاجماعين والنصوص كرواية عمر بن يزيد اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك ورواية ابى بصير عن رجل جهل ان يقصر من شعره او يحلق حتى ارتحل من منى قال فليرجع الى منى حتى يحلق راسه بها او يقصر وعلى الصرورة ان يحلق وبمضمونها روايته الاخرى الى غير ذلك من الاخبار والقول باستحبابه كما عن الشيخ فى التبيان او النهاية على اختلاف النقلين شاذ وبما مر مردود **الثانية** يتخير الرجل بين الحلق والتقصير الا ان يكون صرورة او ملبدا اى جعل فى راسه عسلا او صمغا لئلا يتسخ او يقمل او معقوصا فان هؤلاء الثلثة يتعين عليهم الحلق وفاقا لجماعة من اعاظم القدماء لما يدل على تخير غير الثلثة بينهما النصوص الاتية وعلى تعين الحلق على الصرورة روايتا ابى بصير المتقدمتين والثالثة على الصرورة ان يحلق راسه ولا [illegible] انما التقصير لمن حج حجة الاسلام ورواية بكر بن خالد ليس للصرورة ان يقصر وعليه ان يحلق ونحوها مرسلة ورواية الساباطى عن الرجل براسه قروح لا يقدر على الحلق فقال ان كان قد حج قبلها فليجز شعره وان كان لم يحج فلا بد له من الحلق ورواية سليمان بن مهران المروية فى [illegible] المتضمنة لعلل بعض المناسك وفيها فقلت وكيف صار الحلق عليه اى على الصرورة واجبا دون من قد حج فقال ليصير بذلك موسما الحديث وعلى الملبد والمعقوص صحيحة هشام اذا عقص الرجل راسه او لبده فى الحج او العمرة فقد وجب عليه الحلق وابن عمار اذا احرمت فعقصت راسك او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فخير لك التقصير والحلق فى الحج وليس فى المتعة الا التقصير وعلى الثلثة صحيحة اخرى لابن عمار ينبغى للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق قال واذا لبد شعره او عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير ورواية ابى سعد يجب الحلق على ثلثة نفر رجل لبد شعره ورجل حج بدءا لم يحج قبلها ورجل عقص راسه ولفظ ينبغى فى صحيحة ابن عمار وان لم يكن صريحا فى الوجوب الا ان بعد ضمها مع مفهوم قوله وان شاء الخ يصير ظاهرة فى الوجوب خلافا لجماعة اخرى بل نسب الى الشهرة فحكموا باستحباب الحلق للثلثة للاصل والاطلاق وقوله سبحانه محلقين رؤسكم الخ وقوله والمقصرين وضعف الجميع ظ بعد دلالة النصوص على التعين ثم ان من تخير بين الامرين فالحلق له افضل اجماعا كما عن كره وللصحاح المتضمنة لطلب رسول الله ص المغفرة للمحلقين مرتين او ثلث مرات وللمقصرين مرة **الثالثة** التخير انما هو فى حق الرجل واما المرءة فتعين عليها التقصير ولا حلق عليها بلا اختلاف بين الاصحاب يعلم كما فى ذخيره بل هو موضع وفاق بين العلماء كما فى لك بل بالاجماع كما عن يرو المن وفى ح تيح وشرحه بل يحرم الحلق عليها اجماعا كما عن لف وغيره للنبوى والمرتضوى المنجبرين بما مر الاول ليس على النساء [illegible] انما على النساء التقصير والثانى نهى رسول الله ص ان يحلق المرءة راسها وحسنة الحلبى ليس على النساء حلق وعليهن التقصير **الرابعة** الظ كفاية المسمى فى كل من الحلق والتقصير لاطلاق النصوص ويستحب ان يكون تقصير المرءة قدر انملة لمرسلة ابن ابى عمير تقصر المرءة من شعرها لعمرتها مقدار انملة والاكثر حملوها على الندب لقصورها عن اثبات الوجوب لمرسلة بل يكفيها فى التقصير مثل طرف الانملة ولا يجب ان يكون بالمقراض ولا بالحديد بل يكفى لو وقع بالسن او الظفر او غيرهما كما مر فى تقصير العمرة ويستحب فى الحلق ان يبدء بالناصية من القرن الايمن لرواية الحسن بن مسلم وصحيحة ابن عمار وان يحلق الى العظمين لرواية غياث بن ابرهيم **الخامسة** من ليس على راسه شعر اما خلقة كالاقرع او لحلقه فى

فى جواز الصدقة بجلد الاضحية بل استحبابه

فى الحلق والتقصير ومسايله

الحسين بن اسلم

احرام العمرة يمر الموسى على راسه فان ذلك يجزى عنه وفى رواية الساباطى عن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تع يقول ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وهل ذلك على سبيل الاستحباب كما عن الاكثر او عن ف الاجماع عليه لضعف الروايات سندا ودلالة على الوجوب او الوجوب لانه الظ من الامر فى الروايات سيما رواية زرارة المتضمنة للامر وقيل بالوجوب على من حلق راسه فى العمرة والاستحباب للاقرع ولا دليل له **اقول** المراد بالاستحباب اما كونه افضل فردى المخير من الحلق والتقصير او كان اصل الحلق كك ومعه يسقط التقصير او استحبابه بنفسه وان وجب التقصير ايض لتعين الفرد الاخر اذا تعذر احدهما وكذلك المراد بالوجوب اما كونه احد فردى الواجب المخير فيسقط التقصير او وجوبه بنفسه وان وجب التقصير الظ من قوله فى رواية زرارة فان ذلك يجزى عنه احد الاولين بل هو الظ من قوله حين يريد ان يحلق فى الرواية الاولى ومن التعليل فى الاخيرة مضافا الى استبعاد استحباب ذلك او وجوبه مع التقصير مع عدم كون نفس الحلق كك فالوجه هو احد الاولين وهل هو على الاستحباب كما فى الحلق او الوجوب الظاهر الاول لقصور الروايات عن افادة الوجوب لا لما سوى رواية زراره وهى وان افادت الوجوب لكنها لكونها قضية فى واقعة يحتمل ان لم يمكن فى حقه التقصير لعدم شعر له وان كان صرورة او ملبدا او معقوصا فانه يتعين حينئذ امرار الموسى مع عدم امكان الحلق مضافا الى الاستبعاد المذكور **السادسة** يجب ان يكون الحلق او التقصير بمنى حتى لو رحل قبله عمدا او جهلا او نسيانا وجب عليه العود اليه للحلق او التقصير بلا خلاف كما قيل وفى لك انه مما قطع به الاصحاب وعن ك والمن انه موضع وفاق وفى تيح وشرحه انه اجماع والظ انه كذلك فهو الدليل على الحكمين مضافا الى روايتى ابى بصير المتقدمتين فى المسئلة الاولى واما حسنة مسمع عن رجل نسى ان يحلق راسه قال يحلقه بمكة ويحمل شعره الى منى وليس عليه شى فمحمولة على من لم يتمكن من العود لاختصاص الرواية بالمتمكن قطعا فهى فى قوة الخاص مع انه لولاه لزم طرح اطلاق الحسنة لمخالفتها لعمل الاصحاب ولو تعذر العود وجب الحلق او التقصير حيث تذكر وتمكن بلا اشكال كما فى لك وبلا خلاف كما فى ح تيح وغيره لاطلاقات وجوبهما ووجوب كونه بمنى مع التمكن لا يوجب سقوطه مع عدمه ويؤيده حسنة مسمع المذكورة ويترجح بعث شعره الى منى بلا خلاف يعلم له وللاخبار منها رواية ابى بصير المذكورة والاخرى عن الرجل ينسى ان يحلق راسه حتى ارتحل من منى قال ما يعجبنى ان يلقى شعره الا بمنى ولم يجعل عليه شيئا وقريب منها رواية الكنانى وصحيحة البخترى فى الرجل يحلق راسه بمكة قال يرد الشعر الى منى وابن عمار كان على بن الحسين عليهما السلم يدفن شعره فى فسطاطه بمنى ويقول كانوا يستحبون ذلك وصحيحة ابى بصير فى الرجل يوصى ان يذبح عنه ويلقى هو شعره بمكة قال ليس له ان يلقى شعره الا بمنى وقد يستدل عليه ايض ببعض الاخبار الامرة بالرجوع والقاء الشعر بمنى وهى خارجة عن المورد لان الكلام فى تعذر الرجوع ومعه فالكلام وح يمكن ان يكون الالقاء كناية عن الحلق او التقصير وهل البعث واجب مطلقا كما هو ظ يع وعن الشيخ فى يه او مع العمد فى الخروج عن منى كما عن الحلبى او يستحب مطلقا كما صرح يع والمن وغيرهما وظاهر عد وغيره الحق هو الاخير لقصور الروايات عن افادة الوجوب حتى صحيحة ابى بصير الاخيرة لعدم صراحة قوله ليس له فى الوجوب مع عدم خلوها عن نوع اجمال من جهة مرجع الضمير فى قوله هو وقوله له لعدم تعين الشعر انه من الحلق او التقصير فى الحج او العمرة او عن غير ذلك ولو تعذر البعث سقط اجماعا كما قيل ويستحب دفن الشعر بمنى لصحيحة ابن عمار المتقدمة ورواية ابى بصير ان المؤمن اذا حلق راسه بمنى ثم دفنه جاء يوم القيمة وكان كل شعرها الساقط ملبيا باسم صاحبها وظاهرها عدم اختصاص استحباب الدفن بمن حلق فى غير منى وبعث شعره اليها بل يستحب للجميع وهو كذلك والقول بوجوب الدفن كما حكى عن الحلبى نادر ضعيف **السابعة** قيل المشهور انه يجب ان يكون الحلق او التقصير للحاج يوم النحر لرواية النضر كان رسول الله ص يوم النحر يحلق راسه وفيه لا دلالة لها على الوجوب نظر ووجوب اخذ المناسك عنه بعيد لو علم كون ذلك ايض من المناسك ويعاضد الوجوب ايض بعض الاخبار المتضمنة لحلية كل شئ يوم النحر الا النساء لصحيحة محمد بن حمران فانه لولا تلازم الحلق ويوم النحر لم يصح ذلك على الاطلاق الا انه لا يصلح دليلا لجواز ان يكون ذلك لاستحبابه وتعارفه والا فالوجوب ايض لا يستلزم الفعلية وعن الحلبى وكره والمن جواز تاخيره الى اخر ايام التشريق بعد ان يقدمه على الطواف للاصل وهو الاقوى لذلك **الثامنة** قال جماعة بوجوب تاخيره عن الذبح والرمى وقد مر تحقيقه وان الاقوى الاستحباب **التاسعة** قالوا يجب ان يكون الحلق او التقصير قبل زيارة البيت لطواف الحج والسعى وفى ك نفى الريب عنه وفى ذخيره لا اعلم فيه خلافا صريحا وهو كذلك الا ان جماعة منهم الحلبى فى السرائر لم يصرح بوجوب ذلك واكتفوا بوجوب الدم لو اخره عنها وظاهر ذخيره التشكيك فى وجوبه بل جعل عدم وجوبه مقتضى كلام جماعة وجعله بعض مشايخنا هو الظ من الاخبار وان صرح اخيرا بانه لا خروج عما عليه الاصحاب ومراده من الاخبار صحيحتا جميل وابن حمران ورواية البزنطى المتقدمة فى مسئلة ترتيب هذه المناسك الثلثة فى الصحيح الاتية المتضمنة للفظ لا ينبغى الظ فى الاستحباب ورواية ابى بصير التى ياتى الاشارة اليها والاخبار الكثيرة المجوزة لتقديم الطواف على الخروج الى منى كما ياتى فى مسئلة وجوب تاخير الطواف عن الوقوفين ولا ينافيه ايجاب الدم على من اخره عنها فى بعض الاخبار كما ياتى اما لامكان حمله على الاستحباب كما قيل او لعدم اقتضاء وجوب الدم مع التاخير على وجوب التقديم لجواز التخيير بين التقديم بلا دم والتاخير مع الدم وقال فى ذخيره لم اطلع على خبر يتضح دلالته على الوجوب **اقول** يدل على وجوب تقديم التقصير على الطواف صحيحة الاعرج وفى بعض ما تقدمها من الروايات المتقدمة فى الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة للفظ ثم الدالة على الترتيب الا انه يعارضها صحيحتا جميل وابن حمران ورواية البزنطى و[illegible] سائر الاخبار المشار اليها ويمكن لاجلها حمل الترتيب فيها على الاستحباب الا ان مخالفة الاخبار المجوزة لعدم الطواف مطلقا للشهرة العظيمة

قال من الدليل

التي كادت ان يكون اجماعا بل هي اجماع عند التحقيق يمنع عن العمل باطلاقها حتى في غير المعذور ايض ومع ذلك مخالف للعامة ايض كما قيل وعلى
هذا فالاقرب وجوب تقديم الحلق على الطواف ثم قدم الطواف على الحلق او التقصير فان كان عمدا لزمه دم شاة مما قطع به الاصحاب كما قيل و
عزاه في س الى الشيخ واتباعه لصحيحة محمد في رجل زار البيت قبل ان يحلق فقال ان كان زار البيت قبل ان يحلق وهو عالم ان ذلك لا ينبغي فان
عليه دم شاة وهل عليه اعادة الطواف ظاهر الشيخ واتباعه كما في س ومع الصدوق كما في خيره بل ظاهر الاكثر كما ذكره الفاضل الهندي وصرح الصيمري
كما حكي عنه عدم الوجوب لظ الصحيحة المذكورة وظاهر رواية ابي بصير الثانية المتقدمة في المسئلة السادسة المصرحة بقوله وليس عليه شيء وعن جماعة
من المتاخرين منهم الشهيد الثاني في ضه مدعيا عليه الاجماع الوجوب لصحيحة ابن يقطين عن المرءة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت
وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك قال لا باس به يقصر ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة ثم قد احل من كل شيء **اقول**
اثبات احد القولين من الاخبار مشكل اما الاول فلان عدم الذكر في الصحيحة لا يدل على العدم وكونه مقام الحاجة ثم لجواز كون ذلك معلوما
للسائل بل بوجه اخر واما الرواية فلجواز كون نفي الشيء لعدم حلقه بمنى واما الثاني فلقصور الصحيحة عن اثبات الوجوب والضعف البناء
في ذلك على وجوب التقديم وعدمه فان وجب وجبت الاعادة لكون ما اتى به منهيا عنه لكونه ضد الواجب الذي هو تاخير الطواف والنهي
موجب للفساد والا لم يجب للاصل وان كان ناسيا لم يجب عليه دم للاصل والمعروف من مذهب الاصحاب كما في ك وخيره وجوب اعادة الطواف
عليه لصحيحة ابن يقطين المتقدمة وقد عرفت ضعف دلالتها على الوجوب وظاهر يع والمحكي عن لف والصيمري وجود الخلاف فيه وحكي الخلاف
عن الصدوق ايض والقول بعدم وجوب الاعادة وهو مقتضى الاصل والاحتياط لا ينبغي ان يترك والجاهل كالناسي في عدم وجوب الدم بلا خلاف
يظهر وفي وجوب الاعادة عند طائفة وقالت طائفة اخرى بعدم الوجوب وهو الاظهر لما مر وفي وجوب اعادة السعي لو كان اتى به حيث يجب اعادة
الطواف قولان الاقوى هو الاول لما مر في بحث السعي من وجوب اعادته ولو قدمه على الطواف ثم ان ما ذكر انما هو في المتمتع واما القارن والمفرد
فيجوز لهما تقديم الطواف كما ياتي في بيانه في بيان مناسك بعد الرجوع الى مكة **فرع** قال في خيره ولو قدم الطواف على الذبح او على الرمي ففي الحاقه بما
على التقصير وجهان ونحوه في لف وزاد في اخره واحوطهما ذلك **اقول** اما في الدم فلا دليل على اللحوق ولا وجه للاحتياط به واما في الاعادة فلو كان
ثبت وجوب التقديم على الحلق والطواف كان لها مطلقا او مع العمد وجه ولكن لم يثبت شيء منهما واما في وجوب الترتيب وعدمه فيمكن الاستدلال
للوجوب ببعض الاخبار المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات المشعر ويعارضها صحيحتا جميل وابن حمران ورواية البزنطي وبعض الاخبار الاخر المتقدم
اليها الاشارة ولكن العمل بها على الاطلاق لما ذكر من مخالفة الشهرة وموافقة العامة مشكل فالاقرب وجوب الترتيب والحكم في الناسي والجاهل كما مر

خاتمة فيما يحل له من محرمات الاحرام بعد الحلق والتقصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا فرغ المتمتع من مناسكه الثلثة الرمي والذبح و
الحلق او التقصير يحل له كل شيء احرم منه الا الطيب والنساء وفاقا لتصريح ط وبه والسرائر والوسيلة والجامع وظاهر المحكي عن يب وصا وعن الاسكافي وفي لف
لصحيحة محمد بن حمران عن الحاج يوم النحر ما يحل له قال كل شيء الا النساء والطيب والصحيح المروي في السرائر عن نوادر البزنطي المتمتع ما يحل له اذا حلق راسه قال
كل شيء الا النساء والطيب ويؤيد عدم حلية الطيب له صحيحة منصور عن رجل رمى وحلق اياكل شيئا فيه صفرة قال لا حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة
ثم قد احل له النساء وصحيحة العلاء تمتعت يوم ذبحت وحلقت افالطخ راسي بالحناء قال نعم من غير ان تمس شيئا من الطيب قلت فالبس القميص قال نعم
اذا شئت قلت فاغطي راسي قال نعم وقريبة منها صحيحته الاخرى وقد زاد في اخرها قلت قبل ان اطوف بالبيت قال نعم والروايتان الاخيرتان يدلان على
انه حل لبس المخيط وتغطية الراس ايض ويدل على حلية التغطية موثقة يونس المتمتع يغطي راسه اذا حلق فقال يا بني حلق راسه اعظم من تغطيته
اياه وقد دل اخبار اخر ايض على حلية كل شيء بعض المذكورات وعلى بقاء حرمة النساء والمعارض لاخبارنا ثلثة اصناف من الاخبار احدها ما دل على عدم
جواز لبس المخيط وتغطية الراس من الاخبار وهي على الكراهة محمولة كما ياتي وثانيها ما دل على حلية الطيب ايض كصحيحة سعيد بن يسار عن المتمتع اذا
حلق راسه قبل ان يزور فيطليه بالحناء قال نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء الا النساء رددها علي مرتين او ثلثا وقال سالنا ابا الحسن فقال
نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء الا النساء وصحيحة البجلي وهي طويلة وفي اخرها فقال يا ابا ابن موسى اكل خبيصا فيه زعفران ولم يزر بعد فقال
ابي هو افقه منك اليس قد حلقتم رؤوسكم والخزاز رايت ابا الحسن بعد ما ذبح حلق ثم ضمد راسه بسك ثم زار البيت وعليه قميص وكان متمتعا
وابن عمار سئل ابن عباس هل كان رسول الله ص يتطيب قبل ان يزور البيت قال رايت رسول الله ص يضمد راسه بالمسك قبل ان يزور وموثقة
اسحق عن المتمتع اذا حلق راسه ما يحل له قال كل شيء الا النساء ولكن لا يعلم من الاصحاب من عمل بهذه الاخبار واحل الطيب له صرح بذلك في خيره ايض
وعلى هذا فيكون شاذة يجب طرحها ومع ذلك مرجوحة بالنسبة الى معارضاتها لموافقتها الاكثر العامة كالشافعي واحمد وابي حنيفة وغيرهم ويومي
اليه صحيحة ابن عمار المتقدمة مضافا الى كون صحيحي البجلي وابن عمار قضية في واقعة فلعله كان في غير التمتع ودلالة الموثقة بالعموم المطلق بالنسبة الى
ما مر فيجب التخصيص بغير الطيب ونسخ الصحيحة الاولى مختلفة ففي بعضها لا يوجد قوله قبل ان يزور فيحتمل العموم لها ايض وثالثها ما يدل على حرمة الصيد له
ايض وهي صحيحة ابن عمار اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء والطيب فاذا زار البيت وسعى بين الصفا والمروة فقد احل من
كل شيء احرم منه الا النساء فاذا طاف طواف النساء فقد احل من كل شيء احرم منه الا الصيد فانها تدل على بقاء حرمة الصيد بعد المناسك الثلثة

ايض وعلى

ايض وعمل بها جماعة من الاصحاب منهم يع وفع وشا وغيرها ونسبه في ك الى اكثر الاصحاب وقيل فيه نظر لاطلاق اكثر الاصحاب انه يحل له كل شيء الا الطيب و
النساء انتهى واستدلوا له بالاية المذكورة مضافا الى الاستصحاب وظاهر قوله سبحانه ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم حيث ان الاحرام يتحقق بحرمة الطيب و
النساء ايض ولكونه في الحرم **اقول** يمكن الجواب اما عن الصحيحة فبانه لا كلام في حرمة الصيد بعد طواف النساء والحلق ايض من جهة الحرم وانما الكلام في حرمته
من جهة الاحرام ويظهر الفايدة في اكل الصيد والصحيحة لا تدل على حرمته لا على انه من جهة الاحرام ولا يضر الاستثناء منقطعا كما قد يتوهم لان الصيد
ايض مما احرم منه غاية الامر ان جهة حرمته ليست نفس الاحرام ولكن ذلك لا يخرجه عن كونه مما احرم منه ولا عن اصل الحرمة وبالجملة لا دلالة
للصحيحة على حرمته الاحرامية حتى يعارض ما مر ولا اقل من الاحتمال المسقط للمعارضة هذا مع ما فيها من الشذوذ المخرج عن الحجية لعدم قول يعرف من
الاصحاب بحرمة الصيد الاحرامي بعد طواف النساء واما عن الاستصحاب فباندفاعه بما مر واما عن الاية فبمنع كونه محرما فان المراد بالمحرم ليس من
حرم عليه شيء بل يحرم عليه الامور المخصوصة التي ارتفعت حرمة اكثرها فلا يمكن استصحاب المحرمية ايض لتغير الموضوع **فرع** قد ذكرنا حصول التحلل
عن غير الامرين بالفراغ عن المناسك الثلثة وهل يتوقف التحلل عليها كما هو ظ من علق التحلل بالفراغ عن مناسك منى كما في ضه وعن جماعة
اخرى او يترتب التحلل بالحلق او التقصير خاصة كما في الكتب السبعة الاولى المذكورة في صدر المسئلة وفي يع وشا وعن العماني والمقنع ويبني
المن وكره الترتب على الرمي والحلق وعن ابي بابويه على الرمي وقيل برجوع القول الثاني والثالث الى الاول حيث ان المتعارف في الحلق وقوعه بعد
الرمي والذبح وكيف كان دليل الاول انه المراد من الاخبار حملا للحلق على الغالب المتعارف من كونه بعد النسكين الاخرين بل على اصله عند من اوجب
الترتيب لما يمكن كون التعارف قرينة على ارادة ذلك ودليل الثاني اكثر الاخبار المتقدمة المعلقة للحلية على الحلق خاصة ودليل الثالث صحيحة منصور
المتقدمة وحجة الرابع المروي عن قرب الاسناد اذا رميت جمرة العقبة فقد احل لك كل شيء حرم عليك الا النساء **اقول** يرد دليل الاخير بالضعف
والشذوذ ومعارضة الاخبار الغير العديدة ودليل ما قبله بان الرمي والحلق في الصحيحة انما ورد في السؤال وهو غير كاف لاثبات التعليق ودليل ما قبله
بان الحكم وان علق في اكثر الاخبار بما بعد الحلق الا انا قد اثبتنا في الاصول ان حمل اللفظ على مقتضى اصل الحقيقة انما هو اذا لم يكن هناك ما يصلح لان يكون
قرينة للتجوز واما معه فلا يجري على اصل الحقيقة بل ان علم كون ذلك الامر قرينة يحمل على التجوز وان صلح لها يتوقف ويعمل بالاصل والاصل هنا مع
عدم التحلل الا بعد الثلثة ومع ذلك يعارض تلك الاخبار بمفهوم صحيحة ابن عمار الاخيرة الدالة على عدم التحلل بدون الذبح ويلزمه بدونه الرمي ايضا
بالاجماع المركب وبما ياتي من المروي في بصائر الدرجات فاذن الاقرب هو القول الاول واليه المعول **الثانية** اذا طاف المتمتع طواف الحج وسعى بين
الصفا والمروة احل من الطيب ايض بلا خلاف يعلم لصحيحتي منصور وابن عمار المتقدمتين ورواية المروزي اذا حج الرجل فدخل مكة فطاف بالبيت وصلى
ركعتين خلف مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء وصحيحة اخرى لابن عمار الطويلة في زيارة البيت يوم النحر وفي اخرها ثم
اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة الى ان قال فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء الحديث
ومقتضى الصحاح المذكورة عدم التحلل بالطواف خاصة وهو المشهور كما قيل وظاهر بعض العبارات ومنها يع وفع والمنتهى عدم توقف التحلل على السعي قيل
للخبرين في احدهما اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت والاخر المروي في بصائر الدرجات الاتي ذكره وجوابه ان التعارض بين
مفهوم غاية الخبرين ومفهوم شرط الصحاح بالعموم من وجه فان رجحنا الصحاح بالصحة والاكثرية والاشهرية والا فيرجع الى استصحاب الحرمة وهل
يتوقف هذا التحليل على صلوة الطواف قيل لا لاطلاق النص والفتوى وفيه ان الاطلاق انما يحكم به لولا شيوع تقدمها على السعي المتاخر عنه التحليل
الى دلالة رواية المروزي المتقدمة على التوقف وكذا صحيحة ابن عمار الاخيرة على التوقف فان فيها قبل ما نقلنا منها ثم صل عند مقام ابرهيم ركعتين الى ان
ساق الكلام الى قوله فاذا فعلت ذلك فقد احللت الخ فالاصح التوقف ولو قدم الطواف والسعي على الوقوفين ومناسك منى كما في القارن والمفرد
مطلقا والمتمتع للضرورة او بدونها ان جوزناه في بعضها فهل يحصل له التحلل ام لا نقل في ك عن بعض الاصحاب الاول واستوجهه شيخنا الشهيد الثاني
رحمه الله واختار هو عدمه للاستصحاب والمروي في بصائر الدرجات فان فيه اذا اردت المتعة في الحج الى ان قال ثم احرمت بين الركن والمقام بالحج فلا تزال
محرما حتى تقف بالمواقف ثم ترمي وتذبح وتغتسل ثم تزور البيت فاذا انت فعلت فقد احللت ولا يفيد الاطلاقات لما ذكرنا من الشيوع المانع عن التمسك

في حلية النساء للمتمتع بعد طواف النساء

الثالثة اذا طاف المتمتع طواف النساء حلت له النساء وجميع ما احرم منه ولم يبق بعد ذلك شيء اجماعا كما في ك بل على التحقيق له وللاخبار
كصحيحتي منصور وابن عمار المتقدمتين وصحيحة ابن عمار الاخيرة المنقول بعضها وفيها بعد ذكر ثم ارجع الى البيت فطف به اسبوعا اخر ثم صل ركعتين عند
مقام ابراهيم ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء احرمت منه بل وكذا رواية المروزي السابقة وغيرها ومقتضى الصحيحتين الاخيرتين
توقف حلية النساء على ركعتي هذا الطواف ايض وهو كذلك لذلك وفاقا للمحكي عن الهدى والاقتصاد خلافا لاطلاق اكثر الفتاوى لاطلاق اكثر
النصوص وحمل صحيحة ابن عمار على توقف مجموع التحلل والفراغ من الحج عليها وفيه ان رواية المروزي لا يقبل حملا فيها تقييد الاطلاقات وحكي عن العماني
حلية النساء بالفراغ من السعي وهو خلاف الاجماع والنصوص المذكورة وغيرها وكما يحرم النساء على الرجال قبل طوافهم طواف النساء فكذلك الرجال
يحرم عليهن قبل طوافهن كما صرح به جماعة لا للعموم قوله تعالى فلا رفث الاية بضميمة كون الرفث هو الجماع وعدم الخروج عن الحج الا بطواف النساء كما [illegible]
الاخبار الصحيحة كما ياتي من خروج طواف النساء عن الحج ولا للاجماع المنقول لعدم حجيته بل للاستصحاب والاخبار كصحيحة العلاء والبجلي وابن رئاب وعبد الله

ابن صالح المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت وساق الحديث الى ان قال ثم طافت طواف الحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعا اخر حل لها فراش زوجها وروايته درست متمتعة قدمت مكة فرأت الدم الى ان قال فاذا قد مكة طاف بالبيت طوافين وسعت بين الصفا والمروة فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها [illegible] اذا اعتمرت المرءة ثم اعتلت قبل ان يطوف قدمت السعي وشهدت المناسك فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء ثم ما ذكر انما هو في حق المتمتع واما القارن والمفرد فيتحللان بالحلق او التقصير عن غير النساء مطلقا حتى الطيب صرح بذلك الشيخ في يه وط والحلي وابن حمزة في الوسيلة وجمع اخر بل الاكثر وفي خيره انه المعروف بين الاصحاب وظاهر اطلاق الاكثر عدم الفرق في ذلك بين ان يقدما الطواف والسعي على باقي المناسك ام لا وقيده في س بصورة التقديم وعن الجعفي التسوية بينهما وبين المتمتع وسياتي تحقيق المقام ان شاء الله

في كراهة لبس المخيط للمتمتع

الخامسة يكره للمتمتع لبس المخيط والتقنع حتى يطوف للحج ويسعى والطيب حتى يطوف طواف النساء ويدل على الاول صحاح محمد وسعيد الاعرج ومنصور وابن عمار عن ادريس القمي وعلى الثاني صحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة في المسئلة الثانية وانما حملت هذه الروايات على الكراهة لقرينة ما مر من الاخبار المخالفة لها مضافا الى قصور الاربعة الاولى عن افادة الحرمة بل صحيحة منصور ظاهرة في عدمها وموردها الجميع المتمتع خاصة بل في صحيحة الاعرج التصريح بعدم المنع في غيره وكذا في الخبر المروي عن قرب الاسناد وظاهر بعضهم الاطلاق ولا وجه له معلوما كما قيل

الفصل الخامس في الرجوع الى مكة للاتيان بمناسكها

من الطواف وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه وسبق كيفية الطواف وركعتيه والسعي في العمرة وانما بقيت مسايل منها متعلقة بذلك المقام ففي هذا الفصل مسايل **المسئلة الاولى** يجب على الحاج بعد فراغه من مناسك منى ويجوز قبله ايضا على القول بجواز تقديم الطواف والسعي على مناسكه كلا او بعضا المضي الى مكة شرفها الله تعالى لمناسكها اتفاقا فتوى ونصا ويترجح ايقاع ذلك في يوم النحر لاستحباب المسارعة الى الخيرات والتحرز عن الموانع والاغراض والمعتبرة من الاخبار كصحيحة محمد عن المتمتع متى تزور البيت قال يوم النحر وصحيح ابن عمار في زيارة البيت يوم النحر قال زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ولا تؤخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع ان يؤخره وموسع للمفرد ان يؤخره و منصور لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت وهل يجب ذلك بدون العذر كما عن يه وط والوسيلة والجامع للاخبار المذكورة سيما الامر ومفهوم الشرط في الثانية ولا ينافيه قوله فيها يكره لاعمية الكراهة من الحرمة او لا يجب كما عن الباقين الحق هو الثاني للاصل وقصور الاخبار المتقدمة عن افادة الحرمة حتى الامر والمفهوم المذكور لان الامر في الجواب غير مقيد بيوم النحر ولان الشغل اعم من العذر والضرر اعم من العقاب فان فوت الثواب ايضا ضرر وغير الغد اعم من يوم النحر وغير الغد وللاخبار المجوزة للتاخير او الظاهرة في الاستحباب كما ياتي وعلى هذا فيجوز التاخير الى الليلة ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي ينبغي للمتمتع ان يزور البيت يوم النحر او من ليلته ولا يؤخر ذلك ونحوها صحيحة عمران الحلبي والى الغد لقصور ما مر من الاخبار الناهية عن التاخير لاثبات الحرمة ولصحيحة ابن عمار المتقدمة والاخرى عن المتمتع متى تزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء موسع عليهما والى يوم النفر الثاني وفاقا للحلي والغنية والكافي واكثر المتاخرين بل غير نادر منهم لقصور ما مر عن افادة الحرمة عن الغد ولموثقة اسحق عن زيارة البيت يؤخر الى اليوم الثالث قال تعجيلها احب الي وليس به باس ان اخره وصحيح ابن سنان لا باس ان يؤخر زيارة البيت الى يوم النفر انما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعاريض والمروي في السرائر عن نوادر البزنطي عن رجل اخر الزيارة الى يوم النفر قال لا باس خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والديلمي وضع وموضع من يع وشاد وكره والمن وقيل جماعة من المتاخرين للاخبار المتقدمة القاصرة عن افادة الحرمة حتى من جهة قوله موسع عليهما اذ في رفع الاستحباب ايضا نوع توسعة ومن ذلك يظهر ضعف ما اجيب عن روايات التاخير من الحمل على غير المتمتع حملا للمطلق على المقيد والى اخر ذي الحجة وفاقا للحلي وهو ظاهر [illegible] حكي عن لف ونسبه الى ساير المتاخرين و اختاره في شرح وشرحه ونسبه في الاخير ايضا الى اكثر متاخري اصحابنا للاصل وصحيحي الحلبي وهشام بن سالم الاولى عن رجل نسي ان يزور البيت حتى اصبح قال ربما اخرته حتى يذهب ايام التشريق لكن لا يقرب النساء والطيب والثانية لا باس ان اخرت زيارة البيت الى ان يذهب ايام التشريق الا انك لا تقرب النساء ولا الطيب وهما وان لم يصرحا بالتاخير الى اخر الشهر الا انهما يدلان عليه خلافا للموضع من يع وللذخيرة والمحكي عن الغنية و الكافي فلم يجوزوا التاخير عن اخر ايام التشريق ويدل عليه مفهوم الغاية في صحيحة ابن سنان والمروي عن النوادر المتقدمين ولكن يجب حملهما على الكراهة بقرينة الصحيحين الاخيرين مضافا الى ان المفهوم عام بالنسبة الى زمان التاخير فيجب التخصيص **المسئلة الثانية** ما مر من الخلاف في جواز التاخير وعدمه انما هو في المتمتع واما القارن والمفرد فيجوز لهما التاخير طول ذي الحجة بلا خلاف كما قيل لقوله سبحانه الحج اشهر والاصل والاطلاقات وصحيحي ابن عمار المتقدمتين وهما وان لم يصرحا بالتاخير الى اخر الشهر الا ان اطلاق جواز التاخير واختصاص المقيدات بالمتمتع سيما بضميمة الاجماع المركب كاف في اثبات المط نعم يكره التاخير لفتوى الاجلة كما في فع ويع والمن وشاد وير والتلخيص وللعلة المذكورة في صحيحة ابن سنان المتقدمة **الثالثة** يستحب لمن يمضي الى طواف الحج الغسل وتقليم الاظفار واخذ الشارب لرواية عمر بن يزيد ثم احلق راسك و اغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت وطف به اسبوعا تفعل كما صنعت يوم قدمت مكة ولو اغتسل لذلك بمنى جاز للاصل ورواية الحسين ولو اغتسل نهارا وطاف ليلا اجزءه الغسل ما لم يحدث ما يوجب الوضوء لموثقة اسحق عن غسل الزيارة يغتسل الرجل

بالنهار ويزور في الليل بغسل واحد ايجزيه ذلك قال يجزيه ما لم يحدث ما يوجب وضوءا فان احدث فليعد غسله بالليل والحق به مقام من زيارة البيت وزيارة المشاهد والرواية كما ترى مختصة بالغسل نهارا والطواف ليلا وقد استدل بعضهم على العكس ايض وهو غير جيد الا ان بعد عدم الحدث يصدق كونه مغتسلا فلا حاجة الى غسل اخر ولو لم يستحب الغسل في يوم الزيارة او ليلها بل لها نفسها ولذا لو احدث في يوم الغسل استحب الاعادة كما صرح به في صحيحة البجلي عن الرجل يغتسل للزيارة ثم ينام ايتوضأ قبل ان يزور قال يعيد غسله لانه انما دخل بوضوء ويستحب الغسل لدخول مكة لاطلاق صحيحة البجلي المتقدمة في دخول مكة لطواف العمرة **الرابعة** يستحب لمن رجع من منى لطواف البيت ان يقوم على باب المسجد ويدعو بالماثور في صحيحة ابن عمار قال فاذا اتيت البيت يوم النحر فقمت على باب المسجد فقلت اللهم اعني على نسكك وسلمني له وسلمه لي اسالك مسئلة القليل الذليل المعترف بذنبه ان تغفر لي ذنوبي وان ترجعني بحاجتي اللهم اني عبدك والبلد بلدك والبيت بيتك جئت اطلب رحمتك واؤم طاعتك متبعا لامرك راضيا بقدرك اسالك مسئلة المضطر اليك المطيع لامرك المشفق من عذابك الخائف لعقوبتك ان تبلغني عفوك وان تجيرني من النار برحمتك الحديث ويستحب ايض الدعاء على باب المسجد بالماثور في موثقة ابي بصير المتقدمة الاشارة اليها في دخول المسجد لطواف العمرة المبدو بقوله بسم الله وبالله ومن الله الحديث واما الدعاء المتقدم في طواف العمرة على باب المسجد المبدو بقوله السلام عليك وحين دخوله المبدو بقوله اللهم اني اسالك في مقامي هذا الماثوران في صحيحة ابن عمار المتقدمة في طواف العمرة فالظ اختصاصهما بذلك الطواف لقوله في الدعاء الاخير في اول مناسكي كما لا يخفى و يستحب ايض ما مر في طواف العمرة من دخول مكة والمسجد حافيا خاضعا مع السكينة والوقار ودخول المسجد من باب بني شيبة لاطلاق الاخبار **الخامسة** وبعد الفراغ من الدعاء المذكور ياتي الحجر الاسود ويفعل كما فعل في طواف العمرة ويقول كما قال فيه كما صرح به في صحيحة ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة السابقة وفيها بعد ما نقلناه ثم تاتي الحجر الاسود فتستلمه وتقبله فان لم تستطع فاستلمه بيدك وقبل يدك وان لم تستطع فاستقبله وكبر وقل كما قلت حين طفت بالبيت يوم قدمت مكة ثم طف بالبيت سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة الحديث **السادسة** ومناسكه بمكة طواف البيت للحج وركعتاه والسعي وتقدم كيفية الثلثة وواجباتها ومستحباتها واحكامها في العمرة والجميع في الموردين على السواء

في وجوب تاخير الطواف عن الحلق والتقصير

السابعة تقدم سبق وجوب تاخير الطواف عن الحلق او التقصير على المتمتع وكذلك يجب عليه تاخير طواف حجه وسعيه عن الوقوفين عند جمهور الاصحاب كما في خيره بل بالاجماع المحكي عن الغنية والمن والمع وكره وفي له ويستدل عليه بصحيحة ابن عمار عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء موسع عليهما ومحمد عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر وعمر بن يزيد ثم احلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت وطف به اسبوعا تفعل كما صنعت يوم قدمت مكة امر بالحلق والزيارة بعده بلفظة ثم الدالة على التراخي والترتيب والحلق لا يكون الا بعد الوقوفين وصحيحة الحلبي عن رجل اتى المسجد الحرام وقد ازمع بالحج يطوف بالبيت قال نعم ما لم يحرم ورواية عبد الحميد بن سعد عن رجل احرم يوم التروية من عند المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان ذلك لا ينبغي اينقض طوافه بالبيت احرامه قال لا ولكن يمضي على احرامه ورواية ابي بصير رجل كان متمتعا واهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى ياتي عرفات فان هو طاف قبل ان ياتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف ومفهوم الشرط في موثقة اسحق عن المتمتع اذا كان شيخا كبيرا او امرءة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل ان ياتي منى فقال نعم من كان هكذا يعجل نعم في الازرق عن امرءة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر ايصلح لها ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان تاتي منى قال اذا خافت ان تضطر الى ذلك فعلت ويؤيده مفهوم الوصف في بعض الاخبار الاتية في المعذور ولا يخفى ان تلك الاخبار بجملتها قاصرة عن افادة الوجوب وان كان بعضها ظاهرا فيه فالاولى الاستدلال بالاخبار المتقدمة في باب الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة لايجاب الترتيب بين الطواف والحلق المتاخر عن الوقوفين الا ان بازاء تلك الاخبار اخبارا دالة على جواز التقديم كموثقة اسحق عن رجل محرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف قبل ان يخرج عليه شيء قال لا وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل المتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى قال لا باس ونحوها صحيحة البجلي وصحيحة النخعي في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى فقال هما سواء اخر ذلك او قدمه يعني للمتمتع وصحيحة جميل وابن بكير عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت او اخرت وقريب منها موثقة زرارة الى غير ذلك وهذه الروايات اصح اسنادا واوضح دلالة ويمكن الجمع بينها وبين الاخبار الاولى بحمل الاولى على الكراهة بشهادة العرف وحمل الثانية على المعذور بشهادة الاخبار الاتية المجوزة له التقديم وليس هذا التخصيص باولى من ذلك المجاز كما حققنا في موضعه بل الاول اولى لفهم العرف ولولاه ايضا لترجح الاصل وكذا احكي عن جملة من متاخري المتاخرين الميل الى الجواز لولا الاجماع وهو ظاهر ف وكره ويحتمل بل الان موافقة الاخبار الاخيرة للعامة ومخالفتها للشهرة العظيمة القديمة والحديثة يوجب مرجوحيتها وترجيح الاولى فعليه الفتوى هذا في غير المعذور واما هو كامرءة تخاف الحيض المتاخر او مريض يضعف عن العود او شيخ عاجز يخاف على نفسه الزحام فيجوز له التقديم وفاقا لغير الحلي بل اجماعا كما عن الغنية للاخبار المطلقة المجوزة المتقدمة الغير المرجوحة عن معارضها بالنسبة الى هذا الفرد والاخبار المخصصة به كصحيحة الازرق وموثقة اسحق المتقدمتين وصحيحة الحلبي لا باس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرءة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى وقوية اسمعيل ابن عبد الخالق لا باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرءة والمعلول طواف الحج قبل ان يخرجوا الى منى وكذا يجوز للقارن والمفرد تقديم طواف الحج والسعي على الوقوفين بالاجماع المحكي عن الشيخ والغنية وظاهر المع وغيرهما للاصل والمستفيضة كصحيحتي ابن ابي عمير وحماد والموثقات الثلث لزرارة واسحق وحجاج بن

عمار والحلبي وغيرهما الواردة في حج رسول الله صلى الله عليه وآله مفردا وتقديمه الطواف والسعي على الوقوف فرواية موسى بن عبد الله عن المتمتع يقدم مكة ليلة عرفة
قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ويخرج الى منى الحديث واما ما في المع ولف والمن من احتمال الارادة التعجيل بعد
مناسك منى قبل انقضاء ايام التشريق وبعده فمع كونه تقييدا بلا مقيد غير جار في الاكثر كما لا يخفى خلافا للحلي هنا ايضا فمنع من التقديم وهو نادر ضعيف
وكذا القول بكراهة التقديم كما في يع وعد لعدم دليل واضح عليها سوى الشبهة الناشئة عن خلاف الحلي وهو ضعيف سيما مع تقديم النبي صلى الله عليه وآله وامره بالاخذ
المناسك عنه **الثامنة** يجب بعد طواف الزيارة والسعي طواف النساء في الحج بانواعه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا حد الرد وللاخبار المتواترة
معنى من الصحاح وغيرها الخالية عن المعارض غير خبر ضعيف مقطوع مردود واجب الحمل على التقية او العمرة المتمتع بها وكذا يجب في العمرة المفردة بلا
خلاف من غير الجعفي بل بالاجماع المحقق والمحكي عن الغن والمن وكره وغيرها وللمستفيضة الصحيحة المجبرة كلا ثم انه ليستدل للجعفي باخبار
قاصرة دلالة او مطروحة قطعا من حيث موافقتها للعامة طرا ومخالفتها لعمل الطائفة جلا ويخص بهما ولا يجب في العمرة المتمتع بها على الاظهر الاشهر
بل المعروف بين الاصحاب كما في خيره بل ادعى عليه الاجماع بعض من تاخر وللصحاح المستفيضة ايضا منها صحيحة محمد بن عيسى اما العمرة المتبولة فعلى صاحبها
طواف النساء واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء وصحيحة صفوان رجل تمتع بالعمرة الى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف
النساء بعد الرجوع من منى ومنها الاخبار الكثيرة الواردة في مجامعة النساء قبل التقصير والاكتفاء في تلك الحال بقطع شيء من الشعر وحكي عن بعض
الاصحاب وجوبها فيها ايضا ولعله لرواية المروزي المتقدمة في المسألة الثالثة من بحث التحليل القاصرة سندا ودلالة ومقاومة لما مر
التاسعة لا يختص وجوب ذلك الطواف بالرجال ولا بمن من شانه الوطي بل يجب على كل احد رجلا كان او امرأة او صبيا او هما لا يقدر على
الوطي او خصيا بالاجماعين وللاطلاقات وخصوص صحيحة ابن يقطين عن الخصيان والمرأة الكبيرة اعليهم طواف النساء قال نعم عليهم الطواف كلهم
العاشرة طواف النساء كطواف العمرة والحج كيفية وشرطا وحكما وصلوة **الحادية عشرة** لا يجوز تقديم طواف النساء على الوقوفين و
سائر المناسك وغيره اختيارا بلا خلاف بل بالاجماع كما قيل بل محققا لما يأتي من وجوب تاخيره عن السعي المتاخر عن ساير المناسك ولموثقة اسحاق المفرد
بالحج اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ايعجل طواف النساء بعد ما ياتي منى قال لا يضر اختصاص السؤال بالمفرد لعموم قوله انما الخ المضاف الى عدم
القول بالفصل اما رواية الحسن بن علي عن ابيه لا باس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى فلشذوذها بالاطلاق
لا يعارض ما مر وكذا لا يجوز تقديمه على السعي بالاجماع له ولمرسلة احمد متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى قال لا يكون
السعي الا من قبل طواف النساء فقلت عليه شيء قال لا يكون السعي الا قبل طواف النساء وصحيحة ابن عمار في زيارة البيت يوم النحر الى ان قال ثم طف بالبيت
سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة ثم صل عند مقام ابرهيم الى ان قال ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه الى ان قال فاذا فعلت ذلك فقد
احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء ثم ارجع البيت فطف به اسبوعا ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك
كله وكل شيء احرمت منه ولا يعارضهما الطلاق موثقة سماعة عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل ان يسعى بين الصفا والمروة قال لا يضره
يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه للشذوذ ومخالفة الاجماع ولو قدمه عليه او على الوقوفين نسيانا لم يعده واجزءه للموثقة المذكورة و
صحيحة جميل ان رسول الله صلى الله عليه وآله اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم
ان يقدموه الا اخروه ولا شيئا كان ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال صلى الله عليه وآله لا حرج وبمضمونها رواية البزنطي وفيها الا اخرج لا حرج وهما وان كانا شاملين
للعامد ايضا الا انه خرج بالاجماع وكذا وان كانا معاضين للمرسلة المذكورة الا ان الموجب لترجيحهما هو الاجماع هنا مفقود بل لو كان اجماع فعلى
ترجيحهما ولولاه ايضا يجب الرجوع الى الاصل ومنه يعلم ان مقتضى الدليل كون الجاهل ايضا كالناسي ولكن قيل ان حكمه عند اكثر الاصحاب كالعامد ولا
يخفى ان بمجرد ذلك لا يمكن رفع اليد عن الدليل فالحاقه بالناسي اقوى ويجوز تقديمه على الوقوفين والسعي مع العذر والضرورة ومنها مخافة الحيض
لاطلاق الموثقة الثانية وما بعدها ولا يضرها الطلاق الموثقة الاولى والمرسلة بالتقريب المتقدم وقال نادر بعدم جواز التقديم ح ايضا ولا دليل له
به وبعض الاخبار الظاهرة فيه مع خوف الحيض معارض بمثله وغيره فالاصل هو المرجع **الثانية عشر** قد مر احكام ترك طواف العمرة والحج واما
طواف النساء فلا يبطل الحج بتركه ولو عمدا او جهلا من غير خلاف كما عن السر وفي يع بل بالاتفاق كما في شرحه بل بالاجماع كما في لك لا لاصالة عدم ربطه
بالنسك وربط الجزئية وخروجه عن حقيقته ومنه يظهر ضعف ما في خيره من ان مقتضى ما مر في ترك طواف الفريضة من عدم الاتيان بالمامور به على
وجهه بطلان الحج هنا ايضا ويدل على خروجه عن الحقيقة ايضا الصحاح المستفيضة كصحيحة ابن عمار في القارن حيث قال في بيان نسكه وطواف بعد الحج
وهو طواف النساء ونحوها صحيحة اخرى له وصحيحة الحلبي ايضا وصحيحة الخزاز امرأة معنا حائض ولم يطف طواف النساء ويابى الجمال ان يقيم عليها قال فاطرق وهو
يقول لا يستطيع ان يتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع راسه فقال تمضي فقد تم حجها ولا يضر اختصاص هذه الاخبار بالحج وعدم جريانها في
العمرة بعد عدم القول بالفصل وما مر من الاصل نعم يمكن الخدش في الاخيرة انها تدل على تمام الحج حال الاضطرار لا مطلقا والجواب بان موردها وان
اختص بها لكن العبرة بعموم الجواب ضعيف في الغاية اذ لا عموم في الجواب اصلا وليس في قوله عليه السلام في بعض الاخبار كصحيحة ابن عمار على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة
اطواف الى ان قال وعليه للحج طوافان دلالة على دخول الطوافين في حقيقة الحج اذ وجوبه للحج لا يدل على كونه جزء منه كما يقال وعلى المكلف الوضوء

نعم يجب عليه الاتيان به متى كان بالاجماع لاشتغال الذمة به ولفحوى ما يدل على وجوب الاتيان به للناسي متى تذكر وكذا في صورة النسيان من غير خلاف
فيه ولا في جواز الاستنابة فيه ويدل عليهما الاخبار الاتية وانما الخلاف في انه هل يجب المباشرة فيه بنفسه الا مع تعذره او تعسره فيستنيب او يجوز
الاستنابة فيه مط الاول وهو الاظهر للشيخ قدس سره في يب وللفاضل في المن لاصالة بقاء حرمة النساء وعدم الانتقال الى الغير وصحيحة ابن عمار
المتقدمة في المسألة السابقة فان لفظها لا يصلح يدل على عدم الجواز كما بيناه مفصلا في كتاب عوائد الايام بل في قوله فيه لا يحل له النساء حتى يزور البيت
ايضا دلالة واضحة عليه لتعليقه الحلية على زيارته احتمية في مباشرته بنفسه وعلى هذا فيدل عليه ايضا صحيحة اخرى له رجل نسي طواف النساء حتى
دخل اهله قال لا يحل له النساء حتى يزور البيت وقال يامر من يقضي عنه ان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره وثالثة في رجل
نسي طواف النساء حتى اتى الكوفة قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت قلت فان لم يقدر قال يامر من يطوف عنه دلت على عدم حصول الحلية الا بطوافه
بنفسه خرجت صورة عدم القدرة بل التعسر بالاجماع ونفي العسر والحرج والصحيحة الاخيرة بل المتقدمة عليها حيث جوز الامر بالقضاء في صورة عدم رجوعه
بنفسه المشتملة على التعسر غالبا فيبقى الباقي والثاني للاكثر كما صرح به جمع لاطلاق صحيحة ابن عمار عن رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله قال يرسل فيطاف
عنه فان توفي قبل ان يطاف عنه فليطف عنه وليه وقريب من صدرها المروي في مستطرفات السرائر بل بعمومهما الحاصل من ترك الاستفصال
كذا خامسة له ايضا ياتي ذكرها بل يدل عليه اطلاق الصحيحة الثانية له او عمومها ايضا لاشتمالها على الامر بالقضاء في صورة عدم حجه بنفسه مط سواء
تعذر حجه ام لا بل هو قرينة على ان المراد من قوله حتى يزور البيت في صدرها حتى يحصل زيارته بنفسه او بغيره بل عليه قرينة اخرى ايضا وهي صحيحة خامسة
لابن عمار رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله قال يامر ان يقضي عنه ان لم يحج فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت فان تعليل الامر بالاستنابة
بهذه العلة قرينة على ان المراد بطوافه بالبيت اعم من طوافه بنفسه او نيابة وعلى هذا فيكون قوله حتى يزور بالبيت او يطوف دليلا اخر على المط
بل استدل بعضهم بالصحيحة الاولى له ايضا لظهوره في نفي الصلاحية في الكراهة ولو منع فلا اقل من عمومه لها وللحرمة فلا يكون ذلك للقول المخالف محجة
اقول اما الاستدلال بالصحيحة الاولى ففاسد لما اشرنا اليه من دلالة نفي الصلاحية على الفساد واما الاستدلال بقوله حتى يزور او يطوف بالتقريب
المتقدم فكذلك ايضا لكونه حقيقة في مباشرته بنفسه وعدم صلاحية ما ذكره قرينة للتجوز فيه اما الصحيحة الخامسة فلانه انما يصلح قرينة لو كان
المستتر في يطوف راجعا الى المقضي عنه واما اذا رجع الى القاضي فلا يكون قرينة اصلا سيما اذا كان قوله فانه لا تحل له النساء الخ تفريعا لا تعليلا
واما قوله يامر من يقضي عنه فظ لان تجويز الامر بالقضاء في صورة عدم حجه بنفسه لا يدل على ان المراد بقوله يزور هو المعنى الاعم فلم يبق الا
المعارضة لمثلها من الصحيحة الاولى والثالثة الموجبة لتركهما والرجوع الى الاصلين المتقدمين لولا ترجيح الصحيحة الثالثة بالاخصية المطلقة حيث
ان ذيلها قرينة على ان معنى قوله حتى يطوف بالبيت انه مع القدرة ومرجوحية الاطلاقات الاخيرة باحتمال ورودها مورد الغالب وهو صورة
التعسر او التعذر في العود **فرع** لو مات ولم يطف ولو استنابة قضاه عنه الولي او غيره لما مر من الروايات المتكثرة **الفصل السادس**
في العود من مكة الى منى للاتيان بمناسكه الواجبين وساير مستحباته اعلم انه اذا قضى الحاج مناسكه بمكة من الطوافين والسعي بينهما وجب عليه
العود الى منى اجماعا لما بقي عليه من المناسك وهي امران واجبان البيتوتة بمنى ورمي الجمار الثلث وبعض المستحبات فههنا ابحاث ثلثة **البحث
الاول** في بيان البيتوتة وفيه مسائل **المسألة الاولى** يجب على الحاج البيتوتة بمنى اجماعا محققا ومنقولا في المن وكره ويح وشرحه
وغيرها وهو مذهب اكثر العامة كما حكاه جماعة والاجماع هو الحجة فيه مضافا الى صحيحة ابن عمار لا تبت ليالي التشريق الا بمنى فان بت بغيرها
فعليك دم وان خرجت اول الليل فلا ينتصف لك الليل الا وانت بمنى الا ان يكون شغلك بنسكك او قد خرجت من مكة وان خرجت بعد
نصف الليل فلا يضرك ان تصبح بغيرها والاخرى اذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت الا بمنى الا ان يكون شغلك في نسكك
وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تبيت بغير منى وصحيحة العيص عن الزيارة من منى قال ان زار بالنهار او عشيا فلا ينفجر الفجر الا وهو
بمنى وان زار بعد نصف الليل او بسحر فلا باس ان ينفجر الفجر وهو بمكة ورواية جعفر بن ناجية اذا خرج الرجل من منى اول الليل فلا باس ان يصبح
بغيرها ودلالة الثلثة الاخيرة على الوجوب من جهة دلالة مفاهيمها على ثبوت الضرر او الباس مع الترك ومرسلته الواردة في علل المناسك
وهي طويلة وفيها واذن رسول الله صلى الله عليه وآله للعباس ان يبيت بمكة ليالي منى من اجل سقاية الحاج الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الا ان كثيرا منها
قاصرة عن افادة الوجوب حتى المثبتة للدم على تارك البيتوتة لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمة ومما ذكرنا للمط كفاية وعن الشيخ في التبيان استحبابها
وهو شاذ مخالف للاجماع و بعض الاخبار الظاهرة فيه محمول على بعض الصور الذي يجوز فيه الترك كما ياتي واما في بعض الكتب من جعلها
من السنة او حصر واجبات الحج في غيره او الحكم بانه اذا طاف النساء تمت مناسكه فلا ينافي ما مر لجواز ان يراد بالسنة مقابل الفرض وخروجها
عن الحج وان وجب ويجب ان يكون البيتوتة المذكورة في ليلتين من ليالي التشريق الليلة الحادية عشر والثانية عشر مطلقا والثالثة عشر
في بعض الصور الاتي ذكره انشاء الله بالاجماعين ايضا وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة ابن عمار الاولى المتقدمة وصحيحة الاخرى الواردة في
حج النبي الطويلة وفيها وحلق وزار البيت ورجع الى منى فاقام بها حتى كان اليوم الثالث من اخر ايام التشريق ثم رمى الجمار ونفر حتى انتهى الى
الابطح وفعله ذلك لكونه بيانا للمجمل امر بالاخذ ببيانه عنه بقوله خذوا عني مناسككم بحجة ولم اعثر على خبر اخر يتضمن تفصيل زمان البيتوتة الا ان ما

في وجوب البيتوتة بمنى اجماعا

ذكرناه كاف في المطلوب والصحيح الاولى وان تضمنت الليلة الثالثة ايضا بالاطلاق انها خرجت في بعض صورها بالادلة الاتية ويجب النية في البيتوتة
مقارنة لاول الليل بعد تحقق الغروب والواجب فيه قصد الفعل وهو المبيت تلك الليل او سائرها لا يتعين الا بالنية على ما مر غير مرة ولو باب واخل
بالنية عمدا اثم كذا قيل ولعل المراد الاثم لقصد المخالفة او الاستخفاف لا لترك البيتوتة لحصولها قطعا وعلى هذا فلا يلزم عليه فداء لانه من ترك على
ترك البيتوتة وهي غير محققة **الثانية** لو ترك البيتوتة بمنى كان عليه الفداء دم شاة بالاجماع المحكي عن ف والغنية والمنتهى وفي تيح وشرحه للمستفيضة
من النصوص كصحيح ابن عمار المتقدم وصفوان قال قال ابو الحسن سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ايام منى بمكة فقلت لا ادري فقلت له جعلت
فداك ما تقول فيها قال عليه دم اذا بات فقلت ان كان حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة اعليه مثل ما على هذا
قال ليس هذا بمنزلة هذا وما احب ان ينشق له الفجر الا وهو بمنى وعلي بن جعفر عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى اصبح قال ان كان اتاها نهارا فبات فيها حتى اصبح فعليه
دم يهريقه وجميل من زار فنام في الطريق فان بات بمكة فعليه دم وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان اصبح دون منى وخبر جعفر بن ناجية عمن
بات ليالي منى بمكة فقال عليه ثلثة من الغنم يذبحهن **فروع أ** صريح الاكثر ان الدم الواجب هو الشاة ولعله بقرينة الرواية الاخيرة والا فالدم في اكثر
الروايات مطلق مقتضى التخيير ولكن يجب تقييده بالخبر الاخير مع الاجماع المركب **ب** اختلف تعبيراتهم في الفداء فمنهم من صرح بان لكل ليلة شاة فالليلة
واحدة شاة ولليلتين شاتان وللثلث ثلث ومنهم من قال بعد ذكر الوجوب في الليلتين الاولين ابتداء ان لكل ليلة شاة مدعيا بعضهم الاجماع
عليه وهذا محتمل لاختصاص الكفارة بالليلتين ومحتمل لان يكون حكم الكفارة لليالي الثلث ومنهم من صرح باختصاص الكفارة بالليلتين الا مع وجوب
الليلة الثالثة فثلث كما في يح وضه ومنهم من قال بوجوب الثلث في الليالي الثلث من غير ذكر حكم الليلة الواحدة او الليلتين كالشيخ في يه والاسكافي
والحلي ولف وان اطلق بعض هؤلاء اولا بوجوب الدم بالبيتوتة في ليالي التشريق ووجوب الدم مع البيتوتة في غيره كالعماني والمقنعة والهداية والمراسم و
الكافي وجمل العلم والعمل وهذا محتمل للاول وللبيتوتة بين الليلة والليلتين والثلث ولعدم وجوب الكفارة الا بالثلث حيث عبر بلفظ الجمع في الليالي
ولا يخفى ان المستفاد من صحيحي ابن عمار وعلي هو وجوب الدم ببيتوتة الليالي في غير منى ولا يستفاد منهما حكم الليلة والليلتين ولا قدر الدم ومن خبر
جعفر وجوب الثلث في الثلث فاذا حمل المجمل على المبين ثبت الثلث في الثلث ومن صحيحة صفوان صريحا ومن صحيحة جميل اطلاقا وجوب الدم في الليلة و
الليلتين ايضا من غير تعيين الدم ولا تنافي بينهما وبين الاخبار الاول ومقتضاها بضميمة الاصل هو وجوب دم شاة في غير الثلث وذلك احد محتملات اقوال
الاسكافي والحلي ومن قال بمقالتهما فهو الاقوى وعليه الفتوى **ج** اما صحيحة العيص عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى قال ليس عليه شيء وقد اشتغل لها بما
على الجاهل او الليلة الثالثة او بعد انتصاف الليل او الاشتغال بالطاعة وان كل خلاف الظاهر بل ظاهرها نفي الوجوب عن الليلة الواحدة كما وافقه صحيحة
العيص للتقية كما يستفاد من صحيحة صفوان ونسب الى ابي حنيفة بوجب ترجيح صحيحة صفوان ولا يعارضها ايضا صحيحة سعيد فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل
فقال لا باس لان نفي الباس لا ينفي الدم مع امكان استثناء الشغل **د** مقتضى اطلاق النصوص والفتاوى في الفداء يشمل العالم والجاهل والمضطر و
الناسي فيجب عليهم ايضا ويكون جبرانا لا كفارة وعن الشهيد في بعض الحواشي استثناء الجاهل ووجهه غير معلوم **ه** يخص غير صحيحة ابن عمار من اخبار الدم
بما اذا كان المبيت بمكة بل يصرح صحيحة جميل بالاختصاص والنفي في غيرها ويوافقها صحيحة هشام اذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة
فنام ثم اصبح قبل ان ياتي منى فلا شيء عليه واما صحيحة ابن عمار فعامة ولا تعارض بينها وبين غير صحيحتي جميل وهشام ولكنهما يعارضانها بالعموم المطلق
لظهورها في البيتوتة في طريق منى خاصة ومقتضى الاستدلال بها تخصيص استثناء الفداء بذلك كما احتمله بعض مشايخنا قال ويحتمل تقييد
الطريق بطريق حدود مكة لا خارجها ولا بعد فيه انتهى الا انه يعارضهما رواية علي عن رجل زار البيت وطاف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم رجع
فغلبته عينه في الطريق فنام حتى اصبح قال عليه شاة ولا يضر ضعف سند الرواية كما مر غير مرة سيما مع انجبارها بالشهرة بل ظاهر بعض مشايخنا مظنة
الاجماع على تحقق الفداء في النوم في الطريق ايضا وعلى هذا فيبقى عموم صحيحة ابن عمار خاليا عن المعارض المعلوم لخروج المتعارضين عن الحجية
فالعمل على العموم **و** يسقط الدم عمن بات بمكة متشاغلا بالعبادة بل عليه عامة المتأخرين لصحيحتي ابن عمار وصحيحة صفوان المتقدمة وصحيحة اخرى لابن عمار
عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر قال ليس عليه شيء كان في طاعة الله ومقتضى التعليل في الاخيرة
بكونه في طاعة الله عموم الحكم لكل عبادة واجبة او مندوبة ولا يعارضها مفهوم الاستثناء في الصحيحتين الاولين لان النسك يعم كل طاعة وظ
الصحاح المذكورة اشتراط استيعاب الليل بها او لا اقل من اختصاص موردها او احتماله بالمستوعب فيقتصر فيما خالف الاصل لزوم الدم على القدر الثابت
وقد يستثنى قدر ما يضطر اليه من غذاء او شراب او نوم غالب ونظر بعضهم في الاخير لعدم دليل على استثناء النوم واستند في استثناء الاولين الى
حمل النص على الغالب وفيه منع تلك الغلبة بحيث يوجب انصراف المطلق اليه نعم يمكن ان يقال ان هذا القدر من الاشتغال لا ينافي الاستيعاب العرفي
بالعبادة ولو نوى بالاكل والشرب التقوي على العبادة يرتفع الاشكال وقيل اللازم استيعاب القدر الذي يجب عليه المبيت بمنى وهو ان يتجاوز نصف
الليل وهو مصير الى خلاف الاصل بلا دليل نعم ذكر جماعة من المتأخرين انه يسقط الدم بالمضي الى منى بعد الفراغ من العبادة وان علم انه لا يدركها قبل الفجر
الليل لصحاح جميل وهشام وعيص المتقدمة وقوله في صحيحة ابن عمار الاولى وقد خرجت من مكة وصحيحة محمد بن اسمعيل في الرجل يزور فينام دون منى قال
اذا جاز عقبة المدنيين فلا باس ان ينام **اقول** وان دلت الاخبار المذكورة على ذلك الا انه يعارضها رواية علي المتقدمة فيرجع الى عموم وجوب الدم

في بيان سقوط الدم عمن بات بمكة اذا كان متشاغلا بالعبادة

كتاب الحج

مع انه لو تم لدلالة تلك الصحاح لما اختص بمن اشتغل في مكة بالعبادة كما مر اليه الاشارة وهل الساقط بالمبيت بمكة مشتغلا بالطاعة هو الدم
خاصة وان كان اثما او يسقط الاثم ايضا فيجوز له ذلك ايضا ويكون احد فردي الواجب المخير المذكور في كلام الاكثر سقوط الدم وصرح في ك بجواز البيتوتة
بمكة كذلك وهو كل الاخبار المذكورة ولا يبعد ان يكون ذلك مراد الاكثر ايضا **الثالثة** قد ظهر مما ذكرنا في المسئلة السابقة ان وجوب
البيات بمنى انما هو لغير من بات بمكة مشتغلا بالطاعة بمعنى التخيير بينهما وان كان البيات بمنى افضل واولى لصحيحة صفوان السالفة وهل الاشتغال
بشغل اخر غير الطاعة في مكة او غيرها ايضا كذلك كما يدل عليه صحيحة سعيد المتقدمة ام لا كما هو ظاهر الاصحاب الاظهر الثاني لضعف الرواية بالنسبة
مع ان حمل الفوات على النسيان ونفي الباس على العذاب الذي هو منفي عن الناسي قطعا ممكن ويمكن حمل الشغل على ما يضطره كما ياتي وكذا يجب
من الصحاح الخمس لجميل وهشام وابن عمار الاولى والعيص ومحمد بن اسمعيل ان الواجب اما البيات بمنى او الخروج من مكة اليها وان نام في الطريق
فيكون طريق منى قائما مقامها الا اني لم اظفر بمصرح بذلك من الاصحاب نعم جعله في خيرة اشكالا والله العالم **الرابعة** يكفي في حصول الفداء
الواجب من المبيت بمنى ان يكون بها ليلا حتى ينتصف الليل فله الخروج منها بعد نصف الليل للصحاح الثلث المتقدمة لابن عمار والعيص ورواية
جعفر ورواية عبد الغفار الجازي عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فاصبح بمكة قال لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة او يهريق
دما فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء ودلالة الاخبار المذكورة ظاهرة على كفاية النصف الاول الذي مبدئه اول الغروب ومنتهاه
نصف الليل واضحة بل يدل عليه صحيحة ابن عمار الاولى وصحيحة العيص ورواية جعفر على كفاية النصف الثاني من الليل ايضا فيتساوى النصفان في تحصيل الامتثال
كما عن الحلبي وميل اليه كلام بعض اخر من المتأخرين وهو الاظهر لما ذكر ولا يعبأ بما ذكره بعضهم من ان ظاهر الاصحاب انحصار الوقت المجزي في النصف الاول الذي
لا يترك مدلول الاخبار المعتبرة مع وجود القائل به بمجرد ادعاء ان ظاهر الاصحاب غير ذلك نعم الاحتياط امر اخر والكون بها الى الفجر افضل كما في السرائر وعن الهداية
وط والكافي والجامع لفتوى هؤلاء وصحيحة صفوان المتقدمة وصحيحة الكناني ثم مقتضى اطلاق ما تقدم من الاخبار المتقدمة وصريح صحيحة العيص جواز الخروج بعد
الانتصاف ولو دخل مكة ويدل عليه ايضا الاصل والخبر المروي في قرب الاسناد وان كان خرج من منى بعد نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء خلافا للسرائر
عن النهاية وط والوسيلة والجامع فقالوا لا يدخل مكة حتى يطلع الفجر ولم اعثر على مستندهم كما اعترف به في ير ايضا **الخامسة** يجوز لذي الاعذار
المضطر الى ترك المبيت بمنى اذ لا حرج في الدين ولا ضرر ولا ضرار وصحيحة سعيد المتقدمة ومن الاعذار الخوف على النفس او البضع او المال المحترم ومنه
تمريض المريض الذي يخاف عليه ومنه وجود مانع عام او خاص يمنع منه كما في الحج وغيره وعن ف والمنتهى الاجماع على ذلك فهل يسقط مع زوال الاثم
الفداء ايضا ام لا عن الغنية الاول والظاهر الثاني لاطلاق روايات ثبوت الدم بترك المبيت وعد وا من ذوي الاعذار الرعاة واهل سقاية الحاج وعن ف
ذكره والمنتهى نفي الخلاف عنه ومنهم من خص استثناء اهل السقاية باولاد عباس بن عبد المطلب كما ان منهم من خص استثناء الرعاة بمن لم يغرب عليه
الشمس بمنى فان غربت وجب عليه المبيت ولا يخفى انه لو اضطر الراعي الى ذلك والحاج الى الساقي صح الاستثناء لدفع الضرر والا فلا وجه له وسائر من ذكر من
الرسول للعباس لا يفيد العموم والاتفاق للمدعى غير ثابت **البحث الثاني** في رمي الجمار الثلث وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب ان
يرمي كل يوم من ايام التشريق كل جمرة من الجمرات الثلث اجماعا قطعيا ويدل عليه الاخبار المتواترة كصحيحة ابن عمار ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل
كما قلت حين رميت جمرة العقبة وابدء بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة
فاحمد الله واثن عليه وصل على النبي صلى الله عليه وآله ثم تقدم قليلا فتدعو وتسأله ان يتقبل منك ثم تقدم ايضا ثم افعل ذلك عند الثانية فاصنع كما صنعت بالاولى
وتقف وتدعو الله كما دعوت ثم تمضي الى الثالثة وعليك السكينة والوقار ولا تقف عندها وانما حملناها على مطلق الرجحان مع تضمنها الامر
لوقوعه على ما لا يجب قطعا من كونه عند الزوال والدعاء ونحوها في الدلالة عليه اخبار اخر متضمنة للجملة الخبرية للرمي او قضائه او ترتيبه بما يأتي شطر منها وهل
ذلك على الوجوب كما هو المشهور بين الاصحاب كما عن لف في تح والمعروف بينهم كما في ك وخيره وبلا خلاف فيه يعرف كما عن المنتهى بل بلا خلاف مطلقا كما في السرائر
بل بالاجماع كما في تيح وعن المنتهى في شرحه وعن ف على ما يلزمه الاجماع عليه كالترتيب والقضاء نعم لصحيحة العجلي عن رجل نسي رمي الجمرة الوسطى في اليوم الثاني
قال يلزمها في اليوم الثالث لما فاته ولما يجب عليه في يومه قلت فانه لم يذكر الا يوم النفر قال فليرمها ولا شيء عليه وابن عمار في امرأة جهلت ان ترمي الجمار حتى
نفرت الى مكة قال فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمي والرجل كذلك والاخرى رجل اخذ احدى وعشرين حصاة فرمى بها فزادت واحدة فلم يدر من ايتهن نقصت
قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة الحديث وقوية عمر بن يزيد من اغفل رمي الجمار او بعضها حتى تمضي ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل فان لم يحج
رمى عنه وليه فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه فانه لا يكون رمي الجمار الا ايام التشريق الى غير ذلك وقد يستدل ايضا للوجوب بما ورد
من ان الحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار وبرواية ابن جبلة من ترك رمي الجمار متعمدا لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل ولا دلالة للاول على الوجوب
مع انه ليس باقيا على حقيقته وكذا الثاني لاختلاف الاجماع والنصوص وعن التبيان والجمل والعقود والتهذيبين والاسكافي وابن البراج عده من
السنة وحمله في المنتهى والسرائر كلام الشيخ على ما ثبت وجوبه من غير الكتاب لكن ظاهر ابن حمزة حمل كلامه على مقابل الواجب حيث قال الرمي واجب عند ابي يعلى
مندوب اليه عند الشيخ ابي جعفر الطوسي وهذا المعنى هو الظاهر من التهذيبين وحمل بعضهم كلامه على رمي جمرة العقبة وهو الظاهر من الجمل والعقود وعن
المفيد ان فرض الحج الاحرام والتلبية والطواف والسعي والموقفان وما بعد ذلك سنن بعضها اوكد من بعض وكيف كان فلا ينبغي الريب في ضعف القول

في بيان انه يكفي في مبيت منى من اول الليل الى نصفه

في جواز ترك المبيت بمنى لذي الاعذار

في بيان وجوب رمي الجمار الثلث

لا ما قيل من شذوذ القول به او انعقاد الاجماع المتاخر عنهم اذ بعد مخالفة مثل هؤلاء الاجلة بل مع احتمال المخالفة لا يعد القول شاذا والاجماع
المنعقد عن العلماء بعد حين ليس عندنا بحجة بل لما ذكرنا من المستفيضة الخالية عن المعارض بالمرة **الثانية** يجب رمي كل جمرة بسبع حصيات بلا
خلاف يعرف كما في خيره بل بالاجماع المحقق ويدل عليه صحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في المسئلة المتقدمة وتتمتها الغير المذكورة ايض ولعلها يأتي
وغير ذلك من الاخبار التي يأتي بعضها انشاء الله تعالى **الثالثة** يجب رمي الجمرات الثلث مرتبا يبدأ بالاولى ثم الوسطى ثم العقبة ومر بيانها في اعمال
يوم النحر واذا تجاوز القادم من مكة عن العقبة يصل الى الوسطى ثم الى الاولى وهي التي الى المشعر ووجوب الترتيب على النحو المذكور مجمع عليه كما عن ق
والغنية وكره والمنتهى وفي كنز والتنقيح وشرحه بل الاجماع محقق له وللاخبار منها صحيحة ابن عمار الاولى وغيرها مما يأتي في حكم من خالف الترتيب **الرابعة**
لو خالف الترتيب ورمى منكوسة يعيد بما يحصل به الترتيب بالاجماع لعدم توقف حصول الامتثال به ولصحيحة ابن عمار المتقدمة بعضها وفي اخرها
الرجل ينكس في رمي الجمار فيبدء بالجمرة العقبة ثم الوسطى ثم العظمى قال يعود فيرمي الوسطى ثم يرمي جمرة العقبة وان كان في الغد والاخرى في رجل
رمى الجمار منكوسة قال يعيد على الوسطى وجمرة العقبة وحسنة مسمع في رجل نسي رمي الجمار يوم الثاني فبدء بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الاولى
يؤخر ما رمى بما رمى ويرمي الجمرة الوسطى ثم جمرة العقبة وكذا لو رمى الوسطى ثم العقبة ثم الاولى ولو رمى العقبة ثم الاولى ثم الوسطى اعاد العقبة
خاصة وكذا لو رمى الاولى ثم العقبة ثم الوسطى هذا اذا قدم المتاخر على جميع رميات المتقدمة او على الاربع منها فما زاد ولو قدمها على الاقل
من الاربع منها اتم الباقية من المقدمة من غير اعادة المتاخرة وحاصله حصول الترتيب المامور به برمي المتاخرة بعد رمي اربع حصيات على المتقدمة بلا خلاف
فيه بين الاصحاب بل عن صريح ق وظاهر كره والمنتهى الاجماع عليه ويدل عليه ما في تتمة صحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في رجل رمى الاولى باربع والاخيرتين
بسبع سبع قال يعود فيرمي الاولى بثلث وقد فرغ وان كان رمى الاولى بثلث ورمى الاخيرتين بسبع سبع فليعد فليرمهن جميعا بسبع وان كان رمى الوسطى
بثلث ثم رمى الاخرى فليرم الوسطى بسبع وان كان رمى الوسطى باربع رجع فرمى بثلث والاخرى في رجل رمى الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع والثالثة
بسبع قال يعيد برميهن جميعا بسبع سبع قال فان رمى الاولى باربع والثانية بثلث والثالثة بسبع قال رمى الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع ويرمي
الجمرة العقبة بسبع قلت فان رمى الجمرة الاولى باربع والثانية باربع والثالثة بسبع قال يعيد فيرمي الاولى بثلث والثانية بثلث ولا يعيد على الثالثة
ورواية علي بن اسباط اذا رمى الرجل الجمار اقل من اربع لم يجزئه اعاد عليها واعاد على ما بعدها وان كان قد اتم ما بعدها واذا رمى شيئا منها اربعا بنى
عليها ولم يعد على ما بعدها ان كان قد اتم رميه والظاهر كما هو مقتضى اطلاق تلك الاخبار ان العامد والجاهل والناسي في البناء على الاربع وهو ظ
المحكي عن ط وف والجامع وير والتلخيص واللمعة ونسب الى السرائر وهو خطاء لتخصيصه الناسي بالذكر قال فان نسي فرمى الجمرة الاولى بثلث حصيات
ورمى الجمرتين الاخريين على التمام كان عليه ان يعيد عليها كلها وان كان رمى من الجمرة الاولى اربع حصيات ثم رمى الجمرتين على التمام كان عليه ان يعيد
على الاولى بثلث حصيات وكذلك ان كان رمى من الوسطى اقل من اربع حصيات اعاد عليها وعلى ما بعدها وان رماها باربع تممها وليس عليه الاعادة على
ما بعدها انتهى خلافا للسر كما تلونا عليك وشا والمحكي عن عد وكره والمنتهى وس وضه فقيدوه بالناسي بل نسب في خيره وك وتنقيح التقييد به او بالجاهل الى
اكثر الاصحاب والى الشهرة ولا مستند لهم سوى ما حكى الفاضل من ان الاكثر يقوم مقام الكل مع النسيان وان اللاحقة قبل كمال السابقة مع العمد منهي عنه
فتفسد والاول اعادة للمدعى والثاني مصادرة في المطلوب لمنع النهي بعد تمام الاربع وهل الكلام الا فيه ومنع شمول الاطلاق للعامد او تبادر غيره
الى الذهن ضعيف كالاستناد الى حمل فعل المسلم على الصحة ثم المستفاد من الروايات المذكورة استيناف الناقصة عن الاربع وما بعدها مطلقا ولم اعثر
على مصرح بخلاف ذلك نعم نسب الى الحلي انه قال بالاكتفاء باكمال الناقصة واستيناف ما بعدها خاصة وما نقلنا من كلامه صريح فيما ذكرناه مخالف لما
نسب اليه **الخامسة** وقت رمي الجمرة مطلقا سواء كانت الجمرة العقبة الواجب رميها يوم النحر او رمي ايام التشريق النهار بلا خلاف يعرف ويدل
عليه بعد ظاهر الاجماع صحيحة الحلبي المتقدمة الامرة لرمي المسبوق في اليوم الثالث والمصرحة بقوله لما يجب من يومه وصفوان بن مهران رمي الجمار ما بين
طلوع الشمس الى غروبها ونحوها صحيحة منصور وصحيحة زرارة وابن اذينة قال للحكم بن عتيبة ما حد رمي الجمار فقال الحكم عند زوال الشمس الى ان قال هو والله
ما بين طلوع الشمس الى غروبها واسمعيل بن همام لا ترم الجمرة يوم النحر حتى يطلع الشمس وغير ذلك المؤيدة جميعا بما يأتي من التعبير برمي الخائف والمريض و
نحوهما ليلا بالرخصة ومن تعليق الرمي في الليل بالخوف ونحوه كما يأتي ولا ينافيه رواية علي بن عطية افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك الكوفي
وكان هشام خائفا فانتهينا الى جمرة العقبة طلوع الفجر فقال لي هشام اي شيء احدثنا في حجنا فنحن كذلك اذ لقينا ابا الحسن موسى ع وقد رمى الجمار وانصرف
فطابت نفس هشام لان رميه ع كان بعد طلوع الفجر مع انه قضية في واقعة فلعله ع كان خائفا او مريضا او له عذر اخر هذا في غير المعذور واما
المعذور كالخائف والراعي والعبد الذي لا يملك من امره شيئا والمدين والحاطبة فيجوز لهم الرمي ليلا بلا خلاف ظاهر كما صرح بعضهم ايض بل في
كبعض اخر للمعتبرة المستفيضة كصحيحة زرارة ومحمد وابن سنان في الاول وعدو ورواية ابي بصير في الثاني وموثقة سماعة في الثانيين وموثقة الاخرى في الثلثة
ورواية اخرى لابي بصير في الاول والاخيرين ورواية علي بن حمزة المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات المشعر في الاول والمرءة ويستفاد منها ومن
سائر المعتبرة المتقدمة في البحث المذكور استثناء المرءة ايض مطلقا ومن بعضها استثناء الصبيان ايض ولا باس به واستثني في يه وشا وغيرهما المريض
ايض بل في تح نفي الخلاف وفي شرحه الاتفاق على استثنائه واستدل له برواية ابي بصير الاخيرة المشار اليها وهي عن الذي ينبغي له ان يرمي بليل من هو

في وجوب الترتيب بين الجمرات الثلث

في بيان وقت رمي الجمرة العقبة

قال

قال الحاطبة والمملوك الذي لا يملك من امره شيئا والخائف والمدين والمريض الذي لا يستطيع ان يرمي يحمل الى الجمار فان قدر على ان يرمي والا فارم
عنه وهو حاضر ويمكن الخدش في دلالته لجواز كون قوله والمريض مبتدء خبره يحمل ويكون بيانا لحكم المريض ولم يكن معطوفا على سابقه ومقتضى اطلاق
كثير من النصوص عدم الفرق في الليل بين المتقدم والمتاخر وان اختص بعضها الوارد في جمرة العقبة بالليل المتقدم وقيل الظاهر ان المراد بالرمي ليلا
رمي جمرات كل يوم في ليلة ولو لم يتمكن من ذلك لم يبعد جواز رمي الجميع في ليلة واحدة لانه اولى من الترك او التاخر انتهى ولا باس به **السادسة**
وقته من النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها وفاقا للنهاية وط والسيد والاسكافي والعماني والحلبي والحلي والفاضلين وغيرهم بل الاكثر كما صرح
به غير واحد لصحاح صفوان ومنصور وزرارة المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة اخرى لمنصور ترمي الجمار من طلوع الشمس الى غروبها ومرسلة يه و
فيها فقلت له الى متى يكون رمي الجمار فقال من ارتفاع النهار الى غروب الشمس ومن اصاب الصيد فليس له ان ينفر في النفر الاول والمراد من ارتفاع النهار
طلوع الشمس فانه ارتفاع بالنسبة الى طلوع الفجر وانما حملناه على ذلك اذ لم يقل احد بان المبدء ارتفاع الشمس خلافا في مبدئه للمحكي عن الوسيلة
الاشارة والدروس والصدوق فجعلوه اول النهار الصادق على ما بين الطلوعين ايض ولعله لرواية علي بن عطية المتقدمة وقد عرفت ضعف دلالتها
فيبقى صحيح اسمعيل السابقة وغيرها خالية عن المعارض ويمكن قريبا ان يكون مرادهم من اول النهار طلوع الشمس كما هو مصطلح الهيويين ووقع
في بعض كتب اللغة وعن ف والغنية والاصباح والجواهر فجعلوه بعد الزوال لنقل بعضهم الاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة الاولى والاول
ليس بحجة سيما مع جعل هذا القول في لف شاذا لم يعمل به احد من علمائنا وكذا الثاني لو حمل على الحقيقة لمخالفتها الشهرة العظيمة مع انها معارضة للصحاح
الكثيرة فهي على ارادة المجاز عنها قرينة ولو قطع النظر عنها فيحتمل التقية لموافقتها لمذهب الشافعي وابي حنيفة هذا كله مع ان ما امر به فيها هو الرمي عند
الزوال ومقتضاه عدم جوازه بعده وهو مما لم يقل به احد من الطائفة ورده صريحا صحيحة ابن اذينة وزرارة المتقدمة مؤكدا باليمين بالجلالة ونفي منها
للمحكي عن الصدوقين فجعلاه اول الزوال وان صرحا بالرخصة في التقديم ايض وهو ايض ضعيف غايته والافضل ايقاعه عند الزوال لصحيحة ابن عمار المذكورة
السابعة لو نسي رمي جمرة من الجمرات الثلث او جمرتين في يوم قضاه بعده وجوبا بلا خلاف لصحيحة العجلي المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة
ابن عمار الاولى المتقدمة في المسئلة الرابعة وصحيحة ابن سنان في رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس قال يرمي
اذا اصبح مرتين مرة لما فاته والاخرى ليومه الذي يصبح فيه وليفرق بينهما احديهما بكرة وهي للامس والاخرى عند زوال الشمس وهي ليومه والاطلاقات
المتقدمة الامرة بالاعادة لو نكس وغير الاولى من تلك الروايات وان كانت قاصرة عن افادة الوجوب الا ان الامر في الاولى كافية في اثباته بل في
كفاية عمل الاصحاب وهي وان اختصت بواحدة الا ان الاجماع المركب يجاوز حكم وجوبها الى الزائدة ايض ويجب التعجيل في الغد للصحيحة الاولى ومقتضى
الصحيحة الاولى هو قضاء الجمرة الفائتة خاصة دون غيرها مما تقدم عليها او تاخر وكذا مقتضى الثانية في المتقدم ويدل عليه الاصل ايض وظاهر
من بعضهم قضاء المتاخرة ايض لوجوب الترتيب واثباته في القضاء مشكل وثبوته في الاداء لا يدل عليه في القضاء ثم ان ظاهرهم ان الحكم كذلك ولو ترك
رمي جمرة او جمرتين عمدا او جهلا او اضطرارا وهو مقتضى اطلاق الصحيحة الثانية بل الثالثة وان كان في دلالتهما على الوجوب نظر الا ان مجرد رجحان
القضاء بضميمة الاجماع المركب لا يكفي في اثباته والظ عدم الريب في وجوب قضاء ما اتي به من المتاخرة ايض اذا كان تعمدا للنهي الموجب للفساد ولو
نسي رمي جمار يوم كلا يجب قضائها ايض في الغد بلا خلاف فيه كما قيل بل بالاجماع كما عن الغنية قيل وان فاته رمي يومين قضاهما في الثالث و
وجوب اصل القضاء وان ثبت مما يأتي من اخبار من نسيها حتى دخل مكة او مضى ايام التشريق ولكن دليل وجوب قضائه من الغد وكذا قضاء
اليوم الاول في الثالث فلعله الاجماع البسيط او المركب والا فلا شيء من الاخبار يدل عليه وكذا لو تركهما من غير نسيان من عذر او جهل او عمد ثم انهم
قالوا بوجوب الترتيب في اليوم اللاحق بالبدئة بوظيفة السابق اولا ثم وظيفة اليوم بل قالوا لو فاته يومين بدء بالاول ثم الثاني ثم الثالث واستدل
عليه بالاجماع المحكي في ف وبتقدم السبب وبالاحتياط وبصحيحة ابن سنان والاول ليس بحجة والثاني ضعيف في الغاية لمنع اقتضاء تقدم السبب التقديم
في المسبب والثالث ليس بواجب والرابع كان حسنا لو لا كان تقييد الامر فيه بما بعده فانه غير واجب قطعا للاصل وظاهر الاجماع كما قيل ايض والحكم في
بعض الاخبار الاتية بالفصل بين الرميين بساعة المنافي لما في ذلك الصحيح فان ثبت الاجماع على وجوب الترتيب والا فالاصل يقتضي عدمه ولكن
لا شك في رجحانه بل كونه احوط **الثامنة** لو نسي رمي الجمار حتى نفر ودخل مكة وجب عليه ان يرجع الى منى ويأتي بما فات وجوبا للمطلقات الاعادة
المذكورة وخصوص الصحاح كصحيحة ابن عمار الثانية وقوية عمر بن يزيد المتقدمتين في المسئلة الاولى وصحيحة ابن عمار والاخرى رجل نسي ان يرمي
الجمار حتى اتى مكة قال يرجع فيرميها يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه فاته ذلك وخرج قال ليس عليه شيء والثالثة رجل نسي رمي الجمار
قال يرجع فيرميها قلت فانه نسيها حتى اتى مكة قال يرجع فيرمي متفرقا يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه نسي او جهل حتى فاته وخرج قال
ليس عليه ان يعيد وغير القوية من تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا لما بعد بقاء ايام التشريق وعدمه لكن قيده غير واحد من الاصحاب منهم الشيخ
والفاضل بل الاكثر كما قيل بالاول بل عليه الاجماع عن الغنية وهو الاشهر للقوية المنجبرة التي هي اخص مطلقا من البواقي ومقتضى القوية لو فاته
حتى مضت ايام التشريق او خرج من مكة ولم يمكنه الرجوع في هذا العام يجب عليه الاعادة في العام القابل ان حج بنفسه والا يستنيب من يرمي عنه
وعليه الفتوى وفاقا للشيخ في التهذيبين وف وعيه والحلي والفاضل في شا وعد وير والشهيدين في س ولك وضه وابن زهرة في الغنية مدعيا

في بيان وقت الرمي من ارتفاع النهار الى غروب الشمس

في بيان المراد من ارتفاع النهار

فيمن نسي رمي الجمار حتى نفر يجب عليه ان يرجع الى منى ويأتي بما فاته

عليه الاجماع للخبر المذكور الخالي عن المعارض سوى قوله ليس عليه شيء وليس عليه ان يعيد في الصحيحين الاخيرين وهما اعم مطلقا من القوية لعموم
الشيء للقضاء والكفارة والعقاب والعود في ذلك العام وعموم نفي الاعادة له في هذا العام في العام القابل بنفسه مع الامكان وعدمه فيجب
تخصيصهما بالقوية مضافا الى احتمال ان يكون مراد السائل من الغائب في الصحيحين التفريق وبقيده قوله بعينك الثانية خلافا للطبع وصريح
وغيره وعن التبصرة فاستحبوه اما لضعف الرواية سند المردود لعدم ضيره اولا وبانجباره بما مر ثانيا او لضعف الدلالة على الوجوب المردود
بطرحه قوله عليه في القوية فيه نعم يصح ذلك في الاستنابة خاصة ولكنه يتم بالاجماع المركب ايضا ولا يخفى ان الاخبار المذكورة في المسئلتين وان اختصت
بالناسي او الجاهل كاكثر الفتاوى الا ان ظاهرهم كون العامد والتارك اضطرارا ايضا كذلك بل صرح به في ك وغيره ويمكن استفادته من بعض الاطلاقات
ولا ريب انه احوط ولا يخل بذلك اخلاله حتى العامد واما رواية ابن جبلة المتقدمة في المسئلة الاولى فشاذة جدا ولذا حملوها على محامل غير ظاهرة
التاسعة ما مر كان حكم ترك رمي الجمار كلا وكذا ترك جمار يوم بل جمرة من جمار الكل او جمار يوم بل رمي حصى فصاعدا من الحصيات عمدا او سهوا
او جهلا ولعله اجماعي ولا يبعد استفادته من بعض الاطلاقات المتقدمة والاتية وكيف كان فالقضاء احوط ان لم يكن مفتى به والكلام في قضاء المتاخرة
كما مر في المسئلة السابعة **العاشرة** قال في ك لو فاته جمرة وجهل عينها اعاد على الثلث مرتبا لامكان كونها الاولى فيبطل الاخيرتان وكذا
لو فاته اربع حصيات من جمرة وجهلها ولو فاته دون الاربع كرره على الثلث ولا يجب الترتيب هنا لان الفايت من واحدة مشتبهة من الخمس ولو فاته من كل
جمرة واحدة او اثنتان او ثلث وجب الترتيب لتعدد الفايت بالاصالة ولو فاتها ثلث وشك في كونها من واحدة او اكثر رماها عن كل واحدة
مرتبا لجواز التعدد ولو كان الفايت اربعا استانف انتهى ولا باس به وان كان للتامل في بعض ما ذكره مجال ويدل على بعضها صحيحة ابن عمار في رجل
اخذ احدى وعشرين حصاة ترمي بها فزاد واحدة فلم يدر من ايتهن نقصت قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة وان سقطت من رجل حصاة فلم يدر
ايتهن هي قال ياخذ من تحت قدميه حصاة فيرمي بها **الحادية عشر** يجوز الرمي عن المعذور الذي لا يمكنه الرمي كالمريض وعن الصبي غير المميز وعن
المغمى عليه بلا خلاف فيه يعرف للصحاح وغيرها المستفيضة كصحيحتي حريز والصحاح الخمس لابن عمار وعن سلمة المتقدمة جميعا في الطواف عن المعذور
وصحيحة ابن عمار والبجلي الكسير والمبطون يرمي عنهما قال والصبيان يرمى عنهم ورفاعة عن رجل اغمي عليه فقال يرمى عنه الجمار وموثقة اسحق عن المريض
يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه والاخرى فهي كالاولى وزاد فيها قلت فانه لا يطيق ذلك قال يترك في منزله ويرمى عنه ورواية
البعقوبي عن المريض لا يستطيع ان يرمي الجمار قال يرمى عنه **فروع** أ الظ من تعبير الاصحاب بالجواز عدم وجوب ذلك على احد اصالة وهو كذلك
للاصل وعدم دلالة الاخبار على الزائد على الجواز نعم يجب عليه لو اخره لذلك وهل يجب على المعذور الشاعر الاستنابة في ذلك لا دليل عليه بل
يقتضي الجواز ان يقضيه بنفسه بعد زوال العذر كما مر نعم لو ياس من زواله يجب عليه الاستنابة ب هل يجب حمل المعذور مع الامكان ثم المشي
الى الجمار ثم يرمي عنه او يستحب ظاهر الاصحاب الثاني وهو كذلك لعدم ثبوت الازيد منه من الاخبار المتضمنة له ج هل يشترط اذن المرمي عنه لو
عقله ام لا ظ نعم وعن بعض لا وهو الاظهر للاصل والاطلاق د قالوا لو رمي عن المعذور فزال عذره والوقت باق لم يجب عليه فعله لسقوطه
بفعل النائب لان الامتثال يقتضي الاجزاء وفي الدليل نظر لانه يقتضي الاجزاء عن الفاعل فيما امر به لا عن غيره ويمكن الاستدلال بان المتبادر المنساق
الى الذهن من الاخبار انه بدل فعله فلو وجب عليه ايض لزم جمع البدل والمبدل منه وفيه ايض تامل وفعله مع الامكان احوط **الثانية عشر** في
كل من الجمرات الثلث الدعاء بالماثور في صحيحة ابن عمار المتقدمة وفي رمي جمرة العقبة لصحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة الاولى المصرحة بقوله فل كما
قلت حين رميت جمرة العقبة وفي رمي غير جمرة العقبة رميها عن يسارها الذي هو يمين الرامي مستقبل القبلة والوقوف عندها بعد الفراغ و
حمد الله والثناء عليه والصلوة على النبي وآله والدعاء والمسئلة ان يتقبل منك وفي جمرة العقبة رميها عن يمينها مسندا الى القبلة غير واقف عندها
بعد الفراغ ويدل على الحكم الاول في الجمرتين صحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة اسمعيل ابن همام يرمي الجمار من بطن الوادي ويجعل كل
جمرة عن يمينك ثم تنفتل في الشق الاخر اذا رميت جمرة العقبة وعلى الحكم الثاني فيهما صحيحة ابن عمار ايض وكذا على الحكم الثالث فيهما وكذا يدل على
الوقوف عندها مضافا الى الصحيحة رواية البزنطي وصحيحة يعقوب بن شعيب قم عند الجمرتين ولا تقم عند جمرة العقبة قلت هذا من السنة قال نعم
قلت ما اقول اذا رميت قال كبر مع كل حصاة ويدل على الحكم الاول في جمرة العقبة صحيحة اسمعيل وبها يخص سائر الاخبار الدالة على الرمي عن يسار الجمرة
وعلى الثاني فيها الشهرة وفعل النبي كما ذكرهما في المن وغيره وعلى الثالث فيها صحيحتا ابن عمار وابن شعيب ورواية البزنطي المتقدمة وغيرها ثم سائر احكام
رمي الجمرات وكيفياتها الواجبة والمستحبة كما مر في رمي جمرة العقبة **البحث الثالث** في سائر ما ينبغي ان يفعل في منى في هذه الايام والنفر
منها وفيها مسائل **المسئلة الاولى** يستحب الاقامة بمنى ايام التشريق باياميها نهارا زائدا على القدر الواجب للرمي لرواية ليث يأتي الرجل
مكة ايام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت تطوعا فقال المقام بمنى افضل واحب الي وصحيحة العيص عن الزيارة بعد زيارة الحج ايام التشريق
فقال لا ولا يجب للاصل وصحيحة جميل لا باس ان ياتي الرجل مكة فيطوف بها في ايام منى ولا يبيت بها ويعقوب عن زيارة البيت ايام التشريق فقال حسن
وموثقة اسحق رجل زار فقضى طواف حجه كله ايطوف بالبيت احب اليك ام يمضي على وجهه فقال اي ذلك شاء فعل ما لم يبت **الثانية** يستحب
للناسك ما دام بمنى ان يصلي في مسجد الخيف وافضله ما كان مسجد رسول الله ص في زمانه فانه قد زيد عليه بعده ففي صحيحة ابن عمار صل في مسجد الخيف

وهو مسجد منى وكان مسجد رسول الله ص على عهده عند المنارة التي في وسط المسجد وفوقها الى القبلة نحوا من ثلثين ذراعا وعن يمينها وعن يسارها
وخلفها نحوا من ذلك قال فتحر ذلك فان استطعت ان يكون مصلاك فيه فافعل فانه قد صلى فيه الف نبي ويستحب ان يفعل فيه ايض ما في صحيحة الثمالي من صلى
في مسجد الخيف بمنى مائة ركعة قبل ان يخرج منه عدلت عبادة سبعين عاما ومن سبح الله فيه مائة تسبيحة كتب الله له كاجر عتق رقبة ومن هلل الله فيه مائة
تهليلة عدلت اجر احياء نسمة ومن حمد الله فيه مائة تحميدة عدلت اجر خراج العراقين يتصدق به في سبيل الله عز وجل ويستحب ايض صلوة ست ركعات في
مسجد منى لرواية ابي بصير صل ست ركعات في مسجد منى في اصل الصومعة وذكر بعضهم استحباب هذه الست امام العود الى مكة والرواية مطلقة فالاولى
الاطلاق كما في الشرايع ولو قيدت المائة ركعة المتقدمة بذلك لكان له وجه لقوله قبل ان يخرج منه **الثالثة** يستحب التكبير ايام التشريق بعد
الصلوات على الاظهر الاشهر وقال جماعة بوجوبه وقد مر في بحث صلوة العيدين تحقيق ذلك وكيفية التكبير ويستحب عقيب خمس عشر صلوات مفروضة
اولها صلوة الظهر يوم النحر لمن لم يتعجل في النفر الاول وعقيب عشر صلوات مبدئها ما ذكر لمن تعجل كما صرح في المستفيضة ففي صحيحة محمد عن قول
الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر
صلوات فاذا نفر الناس النفر الاول امسك اهل الامصار ومن اقام بمنى فصلى بها الظهر والعصر فليكبر وابن عمار التكبير ايام التشريق من صلوة الظهر من يوم
النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق ان انت اقمت بمنى وان انت خرجت فليس عليك التكبير ورفاعة عن الرجل يتعجل في يومين من منى يقطع التكبير قال
نعم بعد صلوة الغداة **الرابعة** يتخير الحاج بين ان ينفر من منى بعد الرمي في النفر الاول وهو الثاني عشر من ذي الحجة وان يؤخر الى النفر الثاني و
هو الثالث عشر منه في الجملة اجماعا محققا ومحكيا كتابا وسنة قال الله سبحانه واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا
اثم عليه فسره في الاخبار بالنفرين كما ياتي وفي صحيحة جميل لا باس ان ينفر الرجل في النفر الاول بشرطين الاول ان يكون ممن اتقى في حال احرامه من الصيد و
النساء خاصة فمن لم يتق احدهما فيه لم يجز له ان ينفر في الاول على الحق المشهور بل لا نعرف فيه خلافا بين الاصحاب كما في خبره بل كاد ان يكون اجماعا كما في تنح وشرحه
بل هو مجمع عليه كما في لك وعن الن وجمع اخر لمرسلة العقبة المتقدمة في مسئلة وقت رمي الجمار وروايتي حماد بن عثمان في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا
اثم عليه لمن اتقى الصيد يعني في احرامه فان اصابه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول والاخرى اذا اصاب المحرم الصيد فليس له ان ينفر في النفر الاول ومفهوم الاخيرة
وان دلت بعمومه على جواز النفر لمن لم يتق النساء وان اصاب الصيد ولكنه يخص بمنطوق الروايات الاولى ولا يمكن العكس للاجماع وكذا الكلام في مفهوم
الاولى ومنطوق الاخيرة مع انه يمكن القول بعدم التعارض بين المفهومين والمنطوقين اذ ليس مقتضى المفهوم الا كون النفر له وهو يتحقق بكونه له في بعض
الصور فتبصر خلافا لمن اشترط ابقاء الصيد الى انقضاء النفر الاخير حكي عن ظ الطبرسي لروايتي حماد الثانية المتقدمة ورواية ابن عمار من نفر في النفر الاول متى
يحل له الصيد قال اذا زالت الشمس من اليوم الثالث ولا دلالة لهما على مدعاه بل يستفاد منهما استحباب الابقاء من الصيد لمن نفر في الاول الى النفر الاخير
كما يدل عليه ايض صحيحة اخرى لابن عمار في قول الله عز وجل فمن تعجل الخ فقال يتقي الصيد حتى ينفر اهل منى في النفر الاخير والاخرى ينبغي لمن تعجل في يومين
ان يمسك عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث ولمن اشترط في جوازه الابقاء عما يوجب الكفارة مطلقا وهو الحلي ذكره في باب زيارة البيت والرجوع الى
منى ورمي الجمار من السر قال وذلك ان من عليه كفارة لا يجوز له ان ينفر في النفر الاخير بغير خلاف الا ان كلامه في الباب الذي بعده وهو باب النفر من منى
يوافق المش ظاهرا قال فان كان ممن اصاب النساء في احرامه او صيد الم يجز له ان ينفر في النفر الاول ويجب عليه المقام الى النفر الاخير ولمن اشترط فيه اتقاء
كل ما حرم عليه باحرامه وهو محكي عن ابن سعيد ولا دليل للقولين الا نفي الخلاف في السر لهما وظاهر الاية ورواية سلام بن المستنير انه قال لمن اتقى
الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله تع عليه في احرامه لثانيهما والاول ليس بحجة والثاني مجمل لعدم معلومية متعلق الاتقاء فيمكن ان يكون نفي الاثم
عن المتقدم والمتاخر وغفران الذنوب لا مورد الاتقاء مع انه قد ورد في تفسيره معان متعددة في الاخبار ومنه يظهر عدم دلالة الثالث ايض **الشرط
الثاني** ان لا يغرب الشمس عليه اليوم الثاني عشر في منى فلو غربت الشمس عليه وهو بمنى لم يجز له النفر بل وجب عليه المبيت بها ليلة الثالث عشر اجماعا
محققا ومحكيا مستفيضا له ولصحيحة ابن عمار اذا نفرت في النفر الاول فان شئت ان تقيم بمكة وتبيت بها فلا باس بذلك قال وقال اذا جاء الليل بعد
النفر الاول فبت بمنى وليس لك ان تخرج منها حتى تصبح ورواية ابي بصير عن الرجل ينفر في النفر الاول قال له ان ينفر ما بينه وبين ان يصفر الشمس فان
هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر وليبت بمنى حتى اذا اصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء وصحيحة الحلبي من تعجل في يومين فلا ينفر حتى تزول
الشمس فان ادركه المساء بات ولم ينفر ولو ارتحل وغربت الشمس قبل تجاوز حدود منى يجب المبيت بها لصدق الغروب عليه بمنى وقيل بعدم الوجوب
لمشقة الحط وهو ضعيف غايته **فروع** أ من نفر في الاول لم يجز له النفر قبل الزوال بل يجب ان يكون بعده قبل الغروب على الاشهر قبل المستفيضة
من الصحاح وغيرها كصحيحة الحلبي المتقدمة وصحيحة ابن عمار اذا اردت ان تنفر في يومين فليس لك ان تنفر حتى تزول الشمس وان تاخرت الى اخر ايام
التشريق وهو يوم النفر الاخير فلا عليك اي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال او بعده والخراز فيها اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس و
كانت ليلة النفر واما اليوم الثالث فاذا انتصب الشمس فانفر على بركة الله فان الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل الحديث وصحيحة الحلبي عن الرجل ينفر
في النفر الاول قبل ان يزول الشمس قال لا ولكن يخرج ثقله ان شاء ولا يخرج حتى تزول الشمس خلافا للمحكي عن كره فقرب استحباب التاخير الى الزوال
قيل ويمكن حمل كثير من العبارات عليه اذ الواجب في منى هو الرمي والبيتوتة والاقامة في اليوم مستحبة كما مر ولعموم رواية ابي بصير المتقدمة وهي

في بيان اعتبار الاتقاء في احرام الحج اجماعا وهل هو معتبر في العمرة ام لا

رواية زرارة لا باس ان ينفر الرجل في الاول قبل الزوال وهو قوي جدا الا ان غير صحيحة عارض المستفيضة المتقدمة لا يثبت سوى الاستحباب واما هي وان كانت ظاهرة في الوجوب الا ان الروايتين قرينتان على ارادة التجوز منها وكيف كان يجوز له ان يرحل قبل الزوال الا الاصل وصحيح الحلبي ومن نفر في الاخير يجوز له النفر قبل الزوال وبعده بلا خلاف كما عن المنتهى بل بالاجماع كما عن الغنية وكره وقد مضى ما يدل عليه واطلاق بعد الامام وغيره وعن النهاية وطو والمهذب والسرائر والغنية والاصباح اختصاصه بغير الامام وقالوا عليه ان يصلي الظهر بمكة وعن المنتهى وكره استحباب ذلك له ولا باس به لصحيحة الحلبي مضمرة النخعي بل ربما يفهم من الاخيرة رجحانه لغير الامام ايضا ج قال في ك قد نص الاصحاب على ان الاتقاء معتبر في احرام الحج وقوى الشارح اعتباره في عمرة التمتع ايضا لارتباطها بالحج ودخولها فيه والمسئلة قوية الاشكال انتهى اقول ظاهر اطلاق اخبار الاتقاء يقوي ما قواه شيخنا الشهيد الثاني وهو الاقوى ك قال فيه ايضا المراد بعدم اتقاء الصيد في الاحرام قبله وبعدم اتقاء النساء جماعهن وفي الحاق باقي المحرمات المتعلقة بالصيد والنساء بهما كاكل الصيد ولمس النساء بشهوة وجهان اقول الظاهر من اصناف الصيد المذكور في الاخبار هو القتل والاخذ فيختص بهما كما ذكره بعضهم ومن اتيان النساء المذكور فيها هو الجماع فيختص به ولولا الظهور فلا اقل من الاحتمال فيدفع غير ما ذكر بالاصل ه قال في المنتهى قد بينا انه يجوز ان ينفر في الاول ثم يسقط عنه رمي الجمار في اليوم الثالث من الايام التشريق بلا خلاف اذا ثبت هذا فانه يستحب له ان يدفن الحصاة المختصة بذلك اليوم بمنى وانكره الشافعي وقال انه لا يعرف فيه اثرا بل ينبغي ان يطرح او يدفع الى من يتعجل انتهى اقول وحكي عن الاسكافي انه يرمي حصى اليوم الثالث عشر في الثاني عشر بعد رمي يومه ثم اقول دليل السقوط ان بعد ثبوت جواز النفر الاول لخلاء اما يجب رمي الثالث عشر في الثاني عشر او يجب الاستنابة له في الثالث عشر او العود فيه والثالث خلاف الاجماع المقطوع والاولان خلاف الاصل فلم يبق الا السقوط بل في الاولين ايضا سقوط هذا الواجب عنه وهما امران اخران منفيان بالاصل واما دفن الحصاة فلا دليل عليه ولكن يمكن اثباته بفتوى الفاضل والشهيد س لان المقام مقام المسامحة و قد سبق في بحث البيتوتة وجوب بيتوتة ليلتين مطلقا وبيتوتة الليلة الثالث عشر في بعض الصور وقد علم مما ذكرنا في مسئلة النفر ان بيتوتة الثالث عشر انما هو اذا بقي في منى حتى غربت الشمس من هذه الليلة او لم يتق الصيد والنساء في احرامه **الفصل السابع** فيما يستحب بعد الفراغ من العود الى مكة من منى

فيما يستحب بعد الفراغ من منى

ودخول الكعبة وطواف الوداع وما يتعلق بذلك الباب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لو بقي على الحاج شيء من المناسك الواجبة من طواف او سعي او بعض احدها او غير ذلك وكان اخره من بيتوتة منى وجب عليه العود الى مكة لاتمام المناسك اجماعا لتوقف الواجب عليه ولو لم يبق عليه شيء من المناسك الواجبة يجوز له الانصراف حيث شاء للاصل ورواية السراى في المقام بمنى بعد ما ينفر الناس قال ان كان قد قضى نسكه فليقم ما شاء وليذهب حيث شاء نعم قالوا يستحب له العود بمكة لوداع البيت ودخول الكعبة فان ارادوا ان من لم يودع ولم يدخل الكعبة يستحب له العود لاجل ذلك فهو كذلك لاستحبابهما واستحباب مقدمة المستحب ومرجعه الى استحباب الامرين ولا يكون العود الى مكة مستحبا وان ارادوا استحباب العود به ط و استحباب تاخير الامرين الى العود فلا دليل عليه اصلا والاصل يدفعه بل في الروايات ما ينفيه ففي رواية ابن عمار كان ابي يقول لو كان لي طريق الى منزلي من منى ما دخلت مكة **الثانية** يستحب دخول الكعبة اجماعا له وللنصوص ففي مرسلة علي بن خالد الداخل الكعبة يدخل والله راض عنه ويخرج عطلا من الذنوب وفي موثقة ابن القداح عن دخول الكعبة قال الدخول فيها دخول في رحمة الله والخروج منها خروج من الذنوب معصوم فيما بقي من عمره مغفور له ما سلف من ذنوبه وقريبة منها مرسلة ثم وفي اخرى من دخل الكعبة بسكينة وهو ان يدخلها غير متكبر ولا متجبر غفر له ولا ينافيه صحيحة حماد بن عثمان عن دخول البيت فقال اما الصرورة فيدخله واما من حج فلا الا انه يجوز قوله فيدخله يمكن ان يكون تاكد الاستحباب فالنص في غيره يرجع الى التاكد ويمكن ايضا ان يكون النفي للمرجوحية لمن حج ودخل اولا كما هو المتاكد في حق الصرورة حيث انه لا يترجح تكرار الدخول كما ياتي فيكون المعنى واما من حج ودخل فلا والاستحباب يعم الرجال والنساء الصحيحة ابن سنان عن دخول الكعبة قال ليس عليهن وان فعلن فهو افضل وربما يستفاد

النساء

منها ان استحباب الدخول في حق النساء ليس على حد استحبابه للرجال ويتاكد في حق الصرورة بلا خلاف يعرف لصحيحة حماد المتقدمة وصحيحة سعيد الاعرج لا بد للصرورة ان يدخل البيت قبل ان يرجع ومرسلة ابان يستحب للصرورة ان يطاء المشعر الحرام وان يدخل البيت ورواية سليمان بن مهران وفيها وكيف جاز للصرورة يستحب له دخول الكعبة دون من حج فقال لان الصرورة قاضي فرض مدعو الى حج بيت الله يجب ان يدخل البيت الذي دعي اليه ليكرم فيه وظاهر صحيحة الاعرج وان كان الوجوب في حق الصرورة الا انه حمل على تاكد الاستحباب او شدته للاجماع على انتفاء الوجوب ولانهما الاخيرين كما قيل لاعمية الاستحباب في الاصطلاح المتقدم عن الوجوب بل يشعر بارادته قوله يجب الخبر في الاخيرة ولولا الاعمية من جهة اللغة ايضا يمكن التجوز به عنه كما قد يتجوز بالوجوب عن الاستحباب ولولا مظنة الاجماع على ثبوت الاستحباب لغير الصرورة ايضا لكنا نقول بعدم استحبابه في حقه مط ويمكن ان يقال به اذا كان قد دخل اولا كما هو الغالب واحتمله بعض المتاخرين حيث قال كان تكرير الدخول خلاف الاولى وهو كذلك لانه الظاهر من صحيحة حماد ورواية سليمان وعدم دخول رسول الله ص فيه الا مرة كما في ذيل صحيحة ابن عمار الاتية ولم يدخلها رسول الله ص الا يوم فتح مكة وفي الاخرى فان النبي ص لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح فتح وصلى ركعتين بين العمودين **الثالثة** يستحب الغسل لدخول الكعبة

في استحباب الغسل لدخول الكعبة

استحبابا مؤكدا كما في السرائر وان يدخلها بسكينة ووقار حافيا بلا حذاء وان لا يبزق فيها ولا يتمخط فيها وان ياخذ بحلقتي الباب وان يدعو اذا اخذهما بالدعاء الماثور بقوله اللهم ان البيت بيتك وان يدعو حين يدخل بالدعاء الماثور في صحيحة ابن عمار الاتية ثم يدخل ويصلي ركعتين

على الرخامة

كتاب الحج

على الرخامة الحمراء التي بين الاسطوانتين اللتين يليان الباب وهي كما قيل مولد مولانا امير المؤمنين ع تقرء في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عدد اياتها من القران دون حروفها او كما اتها وتصلي في كل زاوية من زوايا البيت الاربع وتدعو بعد ذلك بالدعائين الماثورين في صحيحي ابن عمار و الاعرج الاتيين والظاهر ان الدعائين بعد تمام الصلوة في الزوايا الاربع لا انه بعدها في كل زاوية وعن القاضي انه يبدأ بالزاوية التي فيها الدرجة ثم الغربية ثم التي فيها الركن اليماني ثم التي فيها الحجر الاسود ويستقبل الحائط الذي بين الركنين اليماني والغربي يرفع يديه عليه ويلزق به ويدعو ثم يتحول الى الركن اليماني ويلصق به ويدعو ثم ياتي بالاسطوانة ويلصق بها صدره ويدعو بالدعاء الاتي ثم يدور بالاسطوانة ويلصق بها ظهره وبطنه ويدعو بالدعاء المذكور وان يقبل على اركان البيت ويكبر الى كل ركن منه كل ذلك للاخبار ففي صحيحة ابن عمار اذا اردت دخول الكعبة فاغتسل قبل ان تدخلها ولا تدخلها بحذاء وتقول اذا دخلت اللهم انك قلت في كتابك ومن دخله كان امنا فامني من عذاب النار ثم تصلي ركعتين بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء تقرء في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عدد اياتها من القران وتصلي في زواياه وتقول اللهم من تهيأ وتعبد واعد واستعد لوفادة الى مخلوق رجاء رفده وجائزته ونوافله وفواضله فاليك يا سيدي تهيئتي وتعبئتي واعدادي واستعدادي رجاء رفدك ونوافلك وجائزتك فلا تخيب اليوم رجائي يا من لا يخيب عليه سائل ولا ينقصه نائل فاني لم اتك اليوم بعمل صالح قدمته ولا شفاعة مخلوق رجوته ولكني اتيتك مقرا بالظلم والاساءة على نفسي فانه لا حجة لي ولا عذر فاسالك يا من هو كذلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تعطيني مسئلتي وتقيلني عثرتي وتقلبني برغبتي ولا تردني مجبوها ممنوعا ولا خائبا يا عظيم يا عظيم يا عظيم ارجوك للعظيم اسالك يا عظيم ان تغفر لي الذنب العظيم لا اله الا انت قال ولا تدخلها بحذاء ولا تبزق فيها ولا تمخط فيها ولم يدخلها رسول الله ص الا يوم فتح مكة وفي صحيحة الاعرج فاذا دخلته فادخله على سكينة ووقار ثم ائت كل زاوية من زواياه ثم قل انك قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذاب يوم القيمة وصل بين العمودين اللذين يليان الباب على الرخامة الحمراء وان كثر الناس فاستقبل كل زاوية من مقامك حيث صليت وادع الله وسله وفي صحيحة ابن ابي العلاء قال سالت ابا عبد الله ع وذكرنا الصلوة في الكعبة قال بين العمودين تقوم على البلاطة الحمراء فان رسول الله ص صلى عليها ثم اقبل على اركان البيت فكبر على كل ركن منه وفي الاخرى لابن عمار رايت العبد الصالح ع دخل الكعبة فصلى ركعتين على الرخامة الحمراء ثم قام فاستقبل الحائط بين الركن اليماني والغربي فرفع يده عليه ولزق به ودعا ثم تحول الى الركن اليماني فلصق به ودعا ثم اتى الركن الغربي ثم خرج وصحيحة اسمعيل بن همام دخل النبي ص الكعبة فصلى في زواياها الاربع صلى في كل زاوية ركعتين وموثقة يونس بن يعقوب فادخلت الكعبة كيف اصنع قال خذ بحلقتي الباب اذا دخلت ثم امض حتى تاتي العمودين فصل على الرخامة الحمراء ثم اذا خرجت من البيت فنزلت من الدرجة فصل عن يمينك ركعتين وفي الثالثة لابن عمار في دعاء الولد قال افض عليك دلوا من ماء زمزم ثم ادخل البيت فاذا قمت على باب البيت فخذ بحلقة الباب ثم قل اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وقد قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذابك واجرني من سخطك ثم ادخل البيت فصل على الرخامة الحمراء ركعتين ثم قم الى الاسطوانة التي بازاء الحجر والصق بها صدرك ثم قل يا واحد يا ماجد يا قريب يا بعيد يا عزيز يا حكيم لا تذرني فردا وانت خير الوارثين هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء ثم در بالاسطوانة فالصق بها ظهرك وبطنك وتدعو بهذا الدعاء فان يرد الله شيئا كان الظاهر من الاخيرة ان ما تضمنتها من الدعاء والاداب لمن اراد الولد ولكن لا باس بالتعميم ويستفاد من صحيح الاعرج كفاية استقبال كل زاوية من مقامه الذي صلى فيه والدعاء والمسئلة اذا منع كثرة الناس ومن موثقة الاعرج استحباب صلوة ركعتين عن يمين المصلي اذا خرج ونزل من الدرجة ويدل عليه ايضا صحيحة ابن سنان قال سمعنا ابا عبد الله ع وهو خارج من الكعبة وهو يقول الله اكبر الله اكبر حتى قالها ثلثا ثم قال اللهم لا تجهد بلاءنا ربنا ولا تشمت بنا اعداءنا فانك انت الضار النافع ثم هبط فصلى الى جانب الدرجة جعل الدرجة عن يساره مستقبل الكعبة ليس بينها وبينه احد ثم خرج الى منزله ويستحب ايضا ان يسجد في البيت ويدعو وهو ساجد بالدعاء الماثور في رواية ذريح او له لا يرد غضبك الا حلمك الى اخر الدعاء **الرابعة** ويستحب ايضا ان يطوف بالبيت طواف الوداع بالاجماع وعن بعض العامة وجوبه وفي رواية على رجل لم يودع البيت قال لا باس به ان كانت به علة او كان ناسيا واثبات الباس في المفهوم محمول على شدة التاكد للاجماع وهو الطواف ايضا كغيره سبعة اشواط وله صلوته وينبغي ان يعتمد في كيفيته ما في صحيح ابن عمار قال اذا اردت ان تخرج من مكة فتاتي اهلك فودع البيت وطف بالبيت اسبوعا وان استطعت ان تستلم الحجر الاسود والركن اليماني في كل شوط فافعل والا فافتح به واختم به فان لم تستطع ذلك فموسع عليك ثم تاتي المستجار فتصنع عنده كما صنعت يوم قدمت مكة وتخير لنفسك من الدعاء ثم استلم الحجر الاسود ثم الصق بطنك بالبيت تضع يدك على الحجر والاخرى على الباب ثم احمد الله واثن عليه وصل على النبي واله ثم قل اللهم صل على محمد عبدك ورسولك ونبيك وامينك وحبيبك ونجيك وخيرتك من خلقك اللهم كما بلغ رسالاتك وجاهد في سبيلك وصدع بامرك واوذي في جنبك وعبدك حتى اتاه اليقين اللهم اقلبني مفلحا منجحا مستجابا لي بافضل ما يرجع به احد من وفدك من المغفرة والرحمة والرضوان والعافية اللهم ان امتني فاغفر لي وان احييتني فارزقنيه من قابل اللهم لا تجعله اخر العهد من بيتك اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك حملتني على دوابك وسيرتني في بلادك حتى اقدمتني حرمك وامنك وقد كان في حسن ظني بك ان تغفر لي ذنوبي فان كنت غفرت لي ذنوبي فازدد عني رضى وقربني اليك زلفى ولا تباعدني وان كنت لم تغفر لي فمن الان فاغفر لي قبل ان تنائى عن بيتك داري فهذا اوان انصرافي ان كنت اذنت لي غير راغب عنك ولا عن بيتك ولا مستبدل بك ولا به اللهم احفظني من

في كيفية دخول الكعبة وما يستحب فيها

في استحباب الوداع عند الخروج من مكة ووجوبه عند بعض العامة

يدى ومن خلفى وعن يمينى وعن شمالى حتى يبلغنى اهلى فاذا بلغتنى اهلى فاكفنى مؤنة عبادك وعيالى فانك ولى من ذلك من خلقك ومنى ثم
زمزم واشرب من مائها ثم اخرج وقل آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون الى ربنا منقلبون راغبون الى الله راجعون ان شاء الله وقال ان ابا
عبد الله ع لما ودعها واراد ان يخرج من المسجد الحرام خر ساجدا عند باب المسجد طويلا ثم قام وخرج **اقول** ويستفاد منها ومن ساير الاخبار امور
الاول استحباب استلام الحجر الاسود والركن اليمانى فى كل شوط وان لم يتمكن ففى الافتتاح والاختتام ويدل عليه ايضا صحيحة على بن مهزيار رايت ابا
جعفر الثانى ع فى سنة خمس عشرة ومائتين ودع البيت بعد ارتفاع الشمس فطاف بالبيت يستلم الركن اليمانى فى كل شوط فاذا كان فى الشوط السابع
استلمه واستلم الحجر ومسح بيده ثم مسح وجهه بيده ثم اتى المقام فصلى خلفه ركعتين ثم خرج الى دبر الكعبة الى الملتزم فالتزم البيت وكشف الثوب عن بطنه ثم وقف
عليه طويلا ثم خرج من باب الحناطين وتوجه قال فرايته سنة سبع عشرة ومائتين ودع البيت ليلا يستلم الركن اليمانى والحجر الاسود فى كل شوط
فلما كان فى الشوط السابع التزم البيت فى دبر الكعبة قريبا من الركن اليمانى وفوق الحجر المستطيل وكشف الثوب عن بطنه ثم اتى الحجر الاسود فقبله ومسحه وخرج الى
المقام فصلى خلفه ومضى ولم يعد الى البيت وكان وقوفه على الملتزم بقدر ما طاف به بعض اصحابنا سبعة اشواط وبعضهم ثمانية وذكر جماعة
انه يستحب الاركان كلها ولا باس به الثانى استحباب اتيان المستجار والتزامه والصاق البطن عليه وبسط اليدين والدعاء فيه ويدل عليه الصحيحة الاخيرة
ايضا والمستفاد منها تحريه فى كون ذلك فى الشوط السابع او بعد تمام الصلوة وطواف الثالث الصاق البطن بالبيت بعد الطواف بين الحجر والباب واضعا
احدى يديه على الحجر والاخرى على الباب داعيا بما مر من الدعاء الرابع الشرب من ماء زمزم بعد الطواف ويدل عليه ايضا رواية ابى اسمعيل جعلت فداك عن ابن
اودع البيت قال تاتى المستجار بين الحجر والباب فتودعه من ثمة ثم تخرج فتشرب من ماء زمزم ثم تمضى قلت اصب على راسى قال لا تقرب الصب الخامس الدعاء عند
الخروج من المسجد الحرام بقوله آئبون الخ السادس السجود عند باب المسجد عند ارادة الخروج ويدل عليه ايضا صحيحة الخراسانى رايت ابا الحسن ع ودع البيت فلما اراد
ان يخرج من باب المسجد خر ساجدا ثم قام فاستقبل القبلة فقال اللهم انى انقلب على لا اله الا انت وقيل وليكن السجود مستقبل القبلة ولا باس به بل هو اولى
السابع الدعاء بعد القيام من السجدة مستقبلا بما فى هذه الصحيحة الاخيرة الثامن ان يخرج من باب الحناطين ذكره جماعة من الاصحاب ولعل مستندهم الصحيحة
الثانية وفى دلالتها نظر لعدم معلومية كون خروج الامام من باب العبادة ولكن لا باس به لفتوى الاصحاب قال فى س هذا الباب بازاء الركن الشامى وزاد
فيه بعضهم على التقريب قال المحقق الثانى ولم اجد احدا يعرف هذا الباب فان المسجد قد زيد فيه فينبغى ان يتحرى الخارج محاذاة الركن الشامى ثم يخرج وقال والدى
العلامة طاب ثراه فى المناسك المكية وهو الباب الذى يسمى الان باب الدريبة يحاذى الركن الشامى وهو اول باب يفتح فى جنب باب السلم من جهة يمين من
يدخل المسجد انتهى وغرضه قدس سره ان ذلك الباب بموضع باب الحناطين والا فالمسجد قد وسع الان **الخامسة** يستحب عند ارادة الخروج من
مكة اشتراء درهم تمر والتصدق به كفارة لما لعله فعله فى الاحرام او الحرم ويدل عليه مع فتوى الاصحاب صحيحة حفص وابن عمار والاخرى للاخير ورواية ابى
بصير **السادسة** يستحب لمن اراد الخروج من مكة ان يعزم على العود اليها وان يسئل الله سبحانه التوفيق للرجوع وان لا يجعل ذلك آخر العهد منه
اللهم ارزقنا العود الى بيتك المحرم بمنك وكرمك ففى رواية ابن سنان من رجع من مكة وهو ينوى الحج من قابل زيد فى عمره وفى رواية اسحق انى قد وطنت
نفسى على لزوم الحج كل عام بنفسى او برجل من اهل بيتى بمالى فقال وقد عزمت على ذلك قال قلت نعم قال ان فعلت فايقن بكثرة المال او قال فابشر بكثرة
المال وفى حسنة الاحمسى من خرج من مكة وهو لا يريد العود اليها فقد اقترب اجله ودنا عذابه **السابعة** ومن المستحبات ان يصلى جميع صلواته ما دام
بمكة فى المسجد الحرام فان فضله مما لا يحيط به الكلام حتى ورد ان صلوة ركعة فيه يقابل مائة الف ركعة فى غيره ولو وقع الزيادة فى المسجد بعد عصر النبى
فينبغى ان يصلى قرب الكعبة بحيث يقطع وقوع الصلوة فى المسجد الحرام قال والدى العلامة قدس سره فى مناسكه المكية ما ترجمته ان القدر المحقق
كونه من المسجد الحرام فى عهد النبى ص هو القدر المدور الذى احاط به الاسطوانات التى من الحديد المنصوبة حول الكعبة ويعلق عليها القناديل فى الليالى وهى
ثلث وثلثون اسطوانة احدى وثلثون منها من الحديد واثنين منها من المرمر ثم قال والظاهر ان المربع المستطيل المفروش بالحجر المشتمل على ملتزم وطاق بنى
شيبة ومقام ابرهيم والمنبرين الذين احدهما من الخشب والاخر من المرمر داخل فى المسجد وان كان خارجا من المدور المذكور **الثامنة** ومما عده بعضهم من
المستحبات اتيان بعض المواضع المتبركة بمكة كمولد رسول الله ص ومنزل خديجة وزيارة قبر خديجة والغار الذى بجبل حراء الذى كان رسول الله ص فى ابتداء
الوحى يتعبد به والغار الذى بجبل ثور واستتر فيه رسول الله ص عن المشركين ولما بلغ والدى العلامة شكر الله مساعيه الجميلة جهده الشريف فى
تحقيق تلك الاماكن بمكة وبيانها فنذكر هنا ترجمة ما ذكره فى ذلك المقام فى المناسك المكية قال طيب الله مضجعه حطيم قدر من حايط ما بين حجر
الاسود وباب الكعبة والمعجن موضع قريب من حايط البيت متصل موضع سجوده بالشاذروان وعلى موضع السجود حجر مدور من يشم وعلى موضع اليد
ايضا علامة ومصلى ابرهيم ما بين الركن والمعجن لكنه الى المعجن اقرب ونصب على فوقه فى شاذروان حجر ابيض مرمر نقش عليه بعض الايات القرانية ثم قال قدس
سره وفى مكة اماكن شريفة اخرى فى اتيانها فضل كامل منها دار خديجة التى هى دار الوحى ومولد سيدة نساء العالمين وهى فى سوق الصاغين الذى
هو قريب سوق الصفا والمروة واقعة فى يمين من يمشى من الصفا الى المروة ولها قبة معروفة ويتصلها مسجد يستحب اتيانها وصلوة التحية فيها وطلب
الحوائج ومنها مولد النبى ص وهو فى سوق الليل وله قبة معروفة واصل موضع التولد شبيه بجوف ترس وعليه منارة من الخشب يستحب اتيانه و
صلوة التحية فيه وطلب الحاجة ومنها قبر خديجة وهو فى مقابر معلاة قريبا بانتهاء المقابر فى سفح الجبل وله قبة معروفة اصل القبة بيضاء وحيطا

كتاب الحج

صفراء ويستحب زيارتها وكذا زيارة آمنة ام الرسول ص وقبرها قريب من قبر خديجة فى فوقه بقليل من يمين من يصعد من مكة الى الجبل وزيارة ابى طالب
والد امير المؤمنين ع وعبد المطلب جد رسول الله ص وقبرها فوق قبر خديجة وآمنة ويدور عليهما حايط ليس بينه وبين الجبل الا خطيرة اشتهر انه
مدفن بعض الصوفية الذى يعتقده اهل السنة وللخطيرة التى دفن فيها ابو طالب وعبد المطلب باب فى يمين من يصعد من جانب قبر خديجة الى الجبل
وفى جانب المقابل للباب من هذه الخطيرة خطيرة اخرى ارفع من تلك الخطيرة وفى قبلته محراب فى مقابل الباب قبر ابى طالب وعبد المطلب وهنا قبر آخر
متصل بالحايط فى يمين الباب بعضهم يقولون انه قبر عبد مناف ولكنه لم يعلم انتهى كلامه رفع مقامه **الباب الثانى** فى تفصيل افعال حج
الافراد وحج القران والعمرة المفردة وشرايطها واحكامها من حيث انها هى وفيه فصلان **الفصل الاول** فى بيان ما يتعلق بقسمى الحج وفيه مسايل
المسئلة الاولى حج الافراد والقران فرض اهل مكة ومن فى حكمهم كما مر بالاجماع والاخبار المستفيضة جدا المتقدمة كثير منها **الثانية**
لا يجوز لهم العدول الى التمتع فى حجة الاسلام اختيارا على الحق المشهور للاصل حيث لم يقف التوقيف بدون الاخبار المعينة لهم غير التمتع وعن الشيخ قول
بالجواز فى ط وف وحكى عن الجامع ايضا لوجوه ضعيفة اجودها صحيحة على وعبد الرحمن عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض
المواقيت التى وقت رسول الله ص ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الى والروايات الواردة فى ان للمفرد بعد دخول مكة
الطواف والسعى والعدول الى المتعة ويرد ان اولا بعدم نصوصيتهما فى الفريضة بل للتطوع محتملا سيما الاولى لفقد بقاء المكى بلا حجة الاسلام الى ان يخرج
من مكة ويرجع اليها عادة وليس فى قوله والاهلال بالحج احب بناء على افضلية التمتع فى التطوع مطلقا اجماعا على ما قيل احتماله المختص ارادة الحج
تقية كما فى الصحيح ينوى العمرة ويهل بالحج وثانيا باخصيتهما عن المدعى لورود الاولى فيمن خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت وقد افتى
بمضمونها فى موردها خاصة جماعة كالشيخ فى يب وصا وبه وط والمحقق فى المع والفاضل فى يه والمن وكره والثانية فيمن احرم بالافراد ودخل
مكة وطاف وسعى مفردا ولذا جعلوا موردها مسئلة على حدة وكما ياتى وثالثا بمعارضتهما مع اخبار عدم شرعية التمتع للمكى واخصية الثانية
لاختصاصها بالفرض واعميتها عنه فيجب التخصيص ولو لوحظ اختصاصها بالموردين لكان التعارض بالعموم من وجه والترجيح بالاخبار المنع لموافقته
الكتاب والشهرة والاكثرية عددا والاصحية دلالة مع انه على تقدير التساوى يرجع الى الاصل او مقتضى وجوب تحصيل البراءة اليقينية ولا يحصل الا بغير
المتعة وما قيل انه يصح على قول من يقول بالتساقط بعد التعارض وعلى المختار من الرجوع الى التخيير فيما لم يدل دليل على انتفائه فلا يصح ذلك بل يرجع الى جواز
العدول **الثالثة** هل يجوز العدول اضطرارا لخوف الحيض المتاخر عن النفر مع عدم امكان تاخير العمرة الى ان يطهر او خوف عدو بعده وفوت الصحبة المعروف
من مذهب الاصحاب كما قيل نعم وفى ذخيرة لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب وفى ك انه مذهب الاصحاب وهو مشعر بالاتفاق بل حكى عن بعضهم التصريح به وقيل
للعموم وفحوى ما دل على جواز العدول من التمتع مع افضليته اليهما مع الضرورة ويرد الاول منع عموم يدل عليه وان اريد ما اشير اليه من اخبار العدول
بعد دخول مكة كما قيل ففيه اولا انها غير المورد كما مر وثانيا انها يفرق بين المفرد والقارن والاصحاب لا يفرقون بينهما فى الاضطرار وثالثا ان مع التسليم
يعارض عموما المنع بالعموم المطلق فيجب التخصيص بالمتطوع فاذن المنع ح ايضا اولى كما حكى عن ظ التبيان والاقتصاد والغنية والسرائر وعلى هذا فوظيفته
اما تقديم العمرة المفردة كما احتمله بعضهم او تاخير الحج الى القابل **الرابعة** يشترط فيهما النية كما مر فى المتعة ووقوعهما فى اشهر الحج بالاجماع وعموم
الكتاب والسنة وخصوص بعض الصحاح وان يعقد احرامهما من الميقات كما ياتى **الخامسة** القارن كالمفرد على الاصح الاشهر الا فى سياق الهدى
للاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها وقيل انه كالمتمتع الا فى سياق الهدى وعدم التحلل عن العمرة فى الاثناء لاخبار غير واضحة الدلالة **السادسة**
يستحب للقارن الاشعار والتقليد لما يسوقه من البدن بلا خلاف فيه يوجد له وللاخبار المستفيضة الامرة بهما المحمول على الاستحباب للاصل والاجماع
والتسمية فى رجل ساق هديا ولم يقلده ولم يشعره قال قد اجزء عنه ما اكثر ما لا يقلد ولا يشعر ولا يجلل قالوا ويستحب ان يكون ذلك بعد التلبية ولا نص
عليه بخصوصه كما صرح به جماعة ولكن اطلاق الاوامر بهما وفتوى الاصحاب كاف فى ذلك لما يتحمل من التسامح والمراد من الاشعار كما ذكره الاصحاب ان يشق
سنام البعير من الجانب الايمن ويلطخ صفحته بدم اشعاره والمذكور فى الاخبار انما هو الشق بالطريق المذكور واما تلطيخ الصفحة فذكره الاصحاب ولعله كاف
فى اثباته هذا اذا كان معه بدنة واحدة واما اذا كانت بدنة كثيرة فانه يدخل بينها ويشعرها يمينا وشمالا اى هذه فى يمينها وهذه فى شمالها من غير
ان يرتبها ترتيبا يوجب الاشعار فى اليمين والمستند فيه صحيحة حريز وغيرها والمراد من التقليد ان يعلق فى رقبة المسوق نعلا صلى فيه السابق نفسه كما صرح
به فى المستفيضة ثم استحباب الاشعار والتقليد انما هو للبدن واما البقر والغنم فلا اشعار فيهما بل يختصان بالتقليد كما صرح به فى صحيحة زرارة **السابعة**
يجوز للمفرد والقارن تقديم طوافهم وسعيهم على الوقوفين كما مر بيانا فى بحث مناسك مكة بعد الرجوع من منى عند كل طواف عقيب صلوته على الحق المشهور
لصحيحتى البجلى وابن عمار وهل يحلان بالطواف لولا التلبية فالتلبية للبقاء على الاحرام فيه اوجه الاول حصول التحلل بالطواف للمفرد والقارن حكى عن ط وف
وهو مختار الشهيد فى اللمعتين ولك والمحقق الثانى ونفى عنه الباس فى المنتقى للصحيحين المتقدمين وموثقة زرارة والمروى فى العلل وفيه المحرم اذا طاف
بالبيت احل الا العلة الثانى حصوله للمفرد خاصة دون القارن حكى عن الشيخ فى يب واستظهره فى ذخيرة وقواه بعض مشايخنا المعاصرين للاخبار المصرحة
بان السايق لا يحل ما لم يبلغ الهدى محله وخصوص صحيحتى زرارة وابن عمار ومرسلة يونس بن يعقوب وموثقة زرارة والثالث عكس الثانى وحكى عن
التنقيح عن المفيد والسيد ولكن كلامهما لا يدل عليه ومستنده غير واضح كما صرح به غير واحد والرابع عدم حصول الاحلال مطلقا الا بالنية وان كان

الاولى تجديد التلبية حكى عن الحلى والفاضل وولده للاصل وهو مدفوع بما مر وما دل على عدم احلال القارن ما لم يبلغ الهدى محله وهو اخص من المدعى وبعض الاجتهادات المردودة في مقابل النص فضعف هذا القول ظاهر وكذا سابقه لما مر والقول الاول وان دلت عليه المستفيضة الا ان دلالته غير صحيحة ابن عمار منها على القارن بالعموم اللازم تخصيصه بما مر واما الصحيحة وان تضمنت القارن خصوصا الا انها ليست صريحة في القارن بالمعنى المتنازع فيه لاحتمال ارادة القارن بين الحج والعمرة في النية كما عبر به عنه في صحيحة زرارة المشار اليها ولو سلم فلا يكافؤ ما تقدم دليلا للثاني لاكثريته واصحيته ولو سلم التساوي فالمرجع استصحاب الاحرام فالاظهر هو القول الثاني وعلى هذا فهل يلبي القارن ايضا تعبدا ام لا الظاهر الاول كما هو ظاهر كلام السيد والمفيد والحلبي والقاضي في القارن حيث حكموا بتجديد التلبية على القارن دون المفرد من غير تصريح بالتحلل ومن اجله نسب في التنقيح الى الاولين القول الثالث وهل هو واجب على المفرد والقارن كما هو ظاهر ارباب القول الاول ام يستحب فيهما كما هو صريح ارباب القول الرابع او لازم في القارن دون المفرد كما يحكى عن السيد والمفيد والحلبي والقاضي الاظهر الاستحباب لقصور ما دل عليه من اثبات الوجوب اما الاجل تضمنه عموما لا يمكن حمله على الوجوب في الجميع او لقيام الجملة الخبرية الا في المفرد الذي يجب عليه الافراد ويتعين فيلزم عليه التلبية لئلا يبطل حجه الافرادي **الثامنة** صرح الاصحاب بجواز عدول المفرد بعد الاحرام ودخول مكة الى المتعة فيجعل احرامه عمرة بلا خلاف يوجد كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن ف والمعتبر والمنتهى وظاهر جمع اخر للمستفيضة المصرحة به وفيها الصحاح وغيرها وللاخبار المتظافرة بامر النبي صلى الله عليه وآله اصحابه بالعدول وخصه جماعة من متاخري المتاخرين بما اذا لم يكن الافراد عليه متعينا اما لعدم عموم في الاخبار المجوزة بحيث يشمل من تعين عليه او لتعارضها مع اخبار الافراد على المكي بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل وهو استصحاب وجوب الافراد عليه **اقول** اما منع العموم فغير صحيح كما صرح به جماعة ويظهر للمتامل في الاخبار واما الرجوع الى الاصل بعد التعارض فمبني على قول من يقول بالتساقط عند التعارض وهو خلاف التحقيق بل يرجع الى التخيير ومقتضاه جواز العدول مطلقا الا ان موافقة الكتاب التي هي من المرجحات المنصوصة يرجح الاول فالحق عدم الجواز في صورة اليقين **التاسعة** قدم في بحث المواقيت ان المكي اذا بعد عن اهله ومر على بعض المواقيت الافاقية يحرم منه وهل يجوز له التمتع او يحرم للنوع الذي هو فرض المكي فالاكثر الى الجواز لصحيحة البجلي وعبد الرحمن بن اعين وبعض اخر يمكن حملها على الندب بل هو الظاهر من بعضها ولولاه ايضا لتعارض في الواجب مع الاخبار المعينة لغير التمتع على المكي بالعموم من وجه والترجيح لاخبار المنع عن التمتع لموافقة الكتاب **العاشرة** المجاور بمكة لا يخرج بمجرد المجاورة عن فرضه المستقر عليه قبلها مطلقا قطعا ما لم تتم مدة توجب انتقال الفريضة الى غيرها بل اذا اراد حجة الاسلام يحرم للتمتع وجوبا اجماعا نصا وفتوى للاستصحاب والاخبار واختلفوا في ميقاته فقال في ف والكافي وف والجامع والمع وفع والمن وغيرها وكره وموضع من النهاية انه يحرم من ميقات اهله اي الميقات الذي كان يمر اليه اذا جاء من بلده للاستصحاب والعمومات الواردة في المواقيت وخبر سماعة عن المجاور اله ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم يخرج الى مهل ارضه فيلبي ان شاء والاخبار الواردة في ناسي الاحرام او جاهله انه يرجع الى ميقات اهل ارضه فانه لا يعقل خصوصية للناسي والجاهل وقال جماعة منهم المقنع وط وظ ويع وشاوعد والنهاية وس وك وضه كما حكي انه يحرم من اي ميقات كان لعدم تعيين الحج عليه من طريق وجواز الاحرام من كل ميقات اذا مر عليه ولاطلاق مرسلة حريز من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكي فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعد ما انصرف عن عرفة فليس له ان يحرم بمكة ولكن يخرج الى الوقت وعن الحلبي انه يحرم من ادنى الحل ومال اليه في ك لصحيحة الحلبي وفيها في حكم القاطنين بمكة اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت من اين قال يخرجون من الحرم وقريبة منها صحيحة حماد وبعض الاخبار المتضمنة لاحرام المجاور من الجعرانة والحديبية والتنعيم ويرد على الاول ضعف الاستصحاب لان المسلم وجوب احرامه هناك حين المرور لا مطلقا ومنع شمول العمومات للمورد لان المتبادر منها من يمر على الميقات ولذا يجوز لاهل كل ارض الاحرام عن ميقات اخر بالعدول عن الطريق وضعف الخبر عن الدلالة على الوجوب وقيل المكان قوله ان شاء ايضا وفيه ان الظاهر ان متعلق المشية التمتع بالعمرة دون الخروج الى مهل ارضه وكون المتعدي من الناسي والجاهل قياسا وعدم تعقل الخصوصية غير مفيد بل اللازم تعقل عدم الخصوصية وعلى دليل الثاني ان جواز الاحرام بعد المرور غير المفروض ولفظ الوقت في المرسل محتمل العهدية اللام وعلى دليل الثالث انه شاذ مع ان خارج الحرم فيه مطلق يحتمل التقييد باحد الاولين واما اخبار الجعرانة ونحوها فمحمولة على العمرة المفردة كما وردت به المستفيضة مع معارضتها مع الموثق في المجاور وفيه فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج الى جعرانة فيلبي عنها ولذا ظهر ضعف الكل نقول قد ثبت من الجميع بل الاجماع وجوب الخروج من الحرم فهو لازم والاصل وان كان البراءة عن الزائد الا ان شذوذ القول بادنى الحل واطلاق دليله بالنسبة الى ما تقدم يابى عن المصير اليه بالمرة فالاولى والاحوط الاحرام من احد المواقيت والاولى منه من ميقات ارضه لحصول البراءة قطعا هذا مع الامكان واما مع التعذر فيحرم من ادنى الحل على المشهور بل المقطوع به في كلام الاصحاب كما قيل بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ودليله واضح مما مر فانه لا شذوذ حتى يرفع اليد عن دليله ولو تعذر في ادنى الحل احرم من مكة بلا خلاف ايضا ويدل عليه ما دل على ثبوت الحكم في غير ما نحن فيه **الحادية عشر** المجاور بمكة اذا اقام بها ثلث سنين ينتقل فرضه الى القران او الافراد اجماعا وهل يختص ذلك كما عن الاسكافي والنهاية وط والحلي او لا بل ينتقل اذا اقام سنتين كاملتين ايضا كما عن الشيخ في كتابي الاخبار والفاضلين والشهيدين وغيرهما بل في ك وغيره انه المشهور بين الاصحاب وربما نسب الى من عدا الشيخ من علمائنا الحق هو الثاني لصحيحتي زرارة وعمر بن يزيد الاولى من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة لا متعة له الثانية المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطنا وليس له ان يتمتع وبهما يندفع الاستصحاب الذي هو دليل الاولين وهل يختص بذلك او ينتقل بالادون

في جواز عدول المفرد الى المتعة بعد الاحرام ودخول مكة زادها الله شرفا

دليل م

في ... [illegible]

كتاب الحج

ايضا كالسنة كما في صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة ابن سنان وصحيحة محمد او ستة اشهر كصحيحة البختري او خمسة اشهر كمرسلة حسين وغيره ومال اليها بعض المتاخرين وخير بعضهم بين الفرضين في الادون من السنة وهو حسن بل هو ليس من باب الجمع او التاويل بل التامل في الاخبار الاخيرة لا يثبت منها سوى الجواز الذي هو معنى التخيير ولكن شذوذ تلك الاخبار يمنع من العمل بها ومع ذلك فالاحتياط في التمتع في الادون لجوازه على القولين وموافقته للاستصحاب ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في الاقامة الموجبة للانتقال الفرض بين كونها بنية الدوام او المفارقة كما صرح به جماعة وقيده بعضهم وقيده بعضهم بنية المفارقة لصدق كونه من اهل مكة بمجرد الاقامة بنية الدوام وفيه انه على هذا يحصل التعارض بين هذه الاخبار واخبار فرض اهل مكة بالعموم من وجه ولا وجه لتقديم الاخير بل يحصل الخدش في السنتين ايضا فينعكس الامر فيه فلولا نية الدوام وتعارض فيه اخبار السنتين من اخبار السنتين مع اخبار فرض الثاني كذا قيل الا ان الاصل في الادون من السنتين والاجماع المركب في السنتين حيث انه لا قائل بالفرق بين نية الدوام وعدمه يرجحان مقتضى الاطلاق الذي ذكرناه فعليه الفتوى ولو انعكس الفرض فاقام المكي في الافاق لم ينتقل فرضه مطلقا ما لم يخرج عن المكية بنية الدوام للاصل وحرمة القياس **الثانية عشر** ذو المنزلين يعتبر في تعيين الفرض اغلبهما اقامة فيتعين عليه فرضه بلا خلاف كما يظهر لعدم سقوط الحج عنه ولا وجوب المتعدد اجماعا وبطلان الترجيح بلا مرجح وذكر جماعة فيه انه يجب تقييده بما لم يقم بمكة سنتين متواليين فانه ينتقل حينئذ فرضه الى فرض اهل مكة وان كانت اقامته في غيرها اكثر لما مر من ان اقامة السنتين في غيرها لا يوجب الانتقال واقامة السنتين يوجب الانتقال وذلك من باب الاطلاق فان الصحيحين المتضمنين لمجاوزة السنتين يعم القسمين ولا يختص بمجاوزة الثاني حتى يحتاج الى التمسك بالاولوية كما فعله بعض مشايخنا المعاصرين فيرد عليه منع الاولوية كما نقله بعض معاصريه وقال لا اعرف له وجها فان اثبات الاولوية يحتاج الى الوجه ثم **اقول** هذا حسن في صورة التساوي فلو لم يكن له منزلان متساويان في الاقامة واقام بمكة سنتين ينتقل فرضه لما مر من غير معارض واما في صورة غلبة الاقامة بغير مكة فلا التعارض صحيحة زرارة المتضمنة لحكم الغالب معه بل الظاهر منها رجوع الضمير المجرور فيها الى من اقام بمكة سنتين وعلى هذا فيكون ما بين حكم الغالب اخص فيجب تقديمه

الفصل الثاني

فيما يتعلق بالعمرة وقدم ما يتعلق باقسامها بحسب الوجوب والندب في الباب الثالث من المقصد الاول ومحل احرامها في المقصد الثاني والمقصود هنا بيان ما يتعلق بافعالها واحكامها وقد عرفت انها على قسمين التمتع بها والمفردة وافعال الاولى خمسة الاحرام والطواف وركعتاه والسعي والتقصير وافعال الثانية سبعة بزيادة طواف النساء وركعتيه ويتخير فيها بين التقصير والحلق ونحن نذكر ما يتعلق بها في هذا المقام في طي مسائل **المسئلة الاولى** صورتها ان يحرم من الميقات الذي يسوغ الاحرام منه كما مر في بحثه ثم يدخل مكة فيطوف ويصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر ان كان متمتعا واتمت ويقصر او يحلق ويطوف للنساء ويصلي ركعتيه وان كان مفردا وكيفية هذه الاحرام والطوافين وركعتيهما والسعي والتقصير والحلق بعينها هي ما مر فلا حاجة الى الاعادة **الثانية** عمرة التمتع فرض من ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يصلح الا في اشهر الحج ويسقط المفردة معها ويلزم فيها التقصير لا يجوز حلق الراس ولا يجب فيها طواف النساء كما مر كل هذه الاحكام في مواضعها والمفردة فرض حاضري المسجد الحرام ومن بحكمهم من الذين يعدلون الى الافراد بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في ك ويمكن ان يستدل له بعموم صحيحة الحلبي دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة لان الله تعالى يقول فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فليس لاحد الا ان يتمتع الحديث خرج منه ما خرج فيبقى الباقي ويظهر الثمرة في مثل الاجير للحج عن البلاد النائية بناء على ما اخترناه من عدم تبع العمرة المفردة بالحج فلا يجب على ذلك الاجير العمرة المفردة لنفسه وان كان مستطيعا لها ويجب فيها طواف النساء كما مر في بحثه **الثالثة** تصح العمرة المفردة في جميع ايام السنة بلا خلاف فيه يعرف كما عن المن ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كصحيحة البجلي في كل شهر عمرة قلت يكون اقل قال لكل عشرة ايام عمرة وموثقة اسحق السنة اثنى عشر شهرا يعتمر لكل شهر عمرة الى غير ذلك وافضل ايام السنة لها شهر رجب بلا خلاف فيه كما قيل ويدل عليه المستفيضة من الصحاح وغيرها ففي صحيحة زرارة فافضل العمرة عمرة رجب وفي صحيحة ابن عمار وافضل العمرة عمرة رجب وفي اخرى اي العمرة افضل عمرة في رجب او عمرة في شهر رمضان فقال لا عمرة في رجب افضل واما رواية علي بن حديد الخروج في شهر رمضان افضل واقيم حتى ينقضي الشهر واتم صومي فكتب الي كتابا قرأته بخطه سالت يرحمك الله عن اي العمرة افضل عمرة شهر رمضان افضل يرحمك الله فالمراد افضليتها عن الاقامة والصوم كما يدل عليه صدرها وتحقق العمرة فيه بالاحرام فيه وان اكملها في غيره وفاقا للاكمال فيه ولا اهلها في غيره لصحيحة ابن سنان اذا احرمت وعليك من رجب يوم وليلة فعمرتك رجبية وروايه عيسى الفراء اذا اهل بالعمرة في رجب واحل في غيره كانت عمرته لرجب واذا اهل في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب **الرابعة** يتخير في العمرة المفردة بين الحلق والتقصير بلا خلاف كما قيل والحلق افضل ويدل على التخيير صحيحة ابن سنان في الرجل يجيء معتمرا عمرة مبتولة قال يجزيه اذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحلق ان يطوف طوافا واحدا بالبيت ومن شاء ان يقصر قصر وصحيحة ابن عمار المعتمر عمرة مفردة اذا فرغ من طواف الفريضة وصلوة الركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق او قصر وعلى افضلية الحلق ما في هذه الصحيحة ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في العمرة المبتولة اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وللمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وللمقصرين فقال وللمقصرين وحسنة سالم ابن الفضل دخلنا بعمرة فنقصر او نحلق فقال احلق فان رسول الله صلى الله عليه وآله ترحم على المحلقين ثلث مرات وعلى المقصرين مرة **الخامسة** من احرم بالعمرة المفردة في اشهر الحج ودخل مكة جاز ان ينوي بها عمرة التمتع ويحج بعدها ويلزمه دم الهدي كما صرح لصحيحة عمر بن يزيد بل مقتضى الصحيحة جواز ايقاع حج التمتع بعدها وان لم ينو بها التمتع وعلى هذا فلا حاجة الى تقييد العمرة المفردة بما اذا لم يكن متعينة بنذر وشبهه كما فعله بعضهم المقصد

فيما يتعلق بالعمرة

الافعال منه

ونحوها موثقة يونس وفي رواية علي بن ابي حمزة لكل شهر عمرة

فيمن يتخير في العمرة المفردة بين الحلق والتقصير

[illegible]

الخامس في الصد والاحصار وفيه مقدمة ومقامان **المقدمة** اعلم ان المراد بالمحصور هنا من منعه المرض خاصة عن اتمام افعال الحج بعد التلبس وبالمصدود من منعه العدو وما في معناه خاصة بلا خلاف عندنا في ذلك كما قيل وعن ظ المنتهى انه اتفاق بين الاصحاب وفي الكفاية انه الذي استقر عليه رأي اصحابنا وورد به نصوصهم بل قيل بتصريح جماعة بالاجماع منا على ذلك مستفيضا ويدل عليه ايضا من الاخبار صحيحة ابن عمار المحصور غير المصدود والمحصور المريض والمصدود الذي يرده المشركون كما ردوا رسول الله صلى الله عليه وآله والصحابة ليس من مرض والمصدود تحل له النساء وصحيحة الاخرى المروية في في وفيها بعد ذكر ان الحسين مرض في الطريق قلت فما بال رسول الله صلى الله عليه وآله حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي ص مصدودا والحسين محصورا وفي صحيحة البزنطي الخبر في المحصور والمصدود فهما سواء افعاله ولا يستفاد تغايرهما من اخبار الخزانة وقال في الكفاية انه مطابق للغة ايضا واستشهد بما نقله الجوهري عن ابن السكيت انه قال احصره المرض اذا منعه من السفر او من حاجة يريدها ونقله عن الفيومي ايضا وعن ثعلب وعن الفراء ان هذا هو كلام العرب وعليه اهل اللغة وقيل بعد نقل ما مر عن الكفاية ولكن المحكي عن اكثر اللغويين اتحاد الحصر والصد وانهما بمعنى المنع من عدو كان او مرض **اقول** في كلام الكفاية وبعض اجوبة خلط في النقل عن اهل اللغة فان اكثر اللغويين كابن السكيت وثعلب والفراء والاخفش والشيباني والفيومي والجوهري والفيروزابادي وابن الاثير وصاحب المغرب وغيرهم على ان الاحصار هو الحبس للمرض ونقله في تفسير العالم عن اهل العراق عن كلام العرب وان الحصر هو الحبس للعدو وصرح بهذه التفرقة ابو عبيدة والكشاف وصاحبا المجمع والكشاف فالصد هو المرادف للحصر عند اكثر اللغويين دون الاحصار وكيف كان فلا فائدة في نقل كلام اهل اللغة اذ لا ريب في المغايرة بين الصد وبين الحصر وان المعنى ما ذكره اصحابنا للنص الصحيح من اهل العصمة سلام الله عليهم ويظهر الفائدة فيما يترتب على اللفظين من الاحكام فاعلم انهما يشتركان في ثبوت اصل التحلل بهما في الجملة ولكنهما يفترقان في بعض الاحكام من عموم التحلل وعدمه ومكان ذبح هدي التحلل وغير ذلك ولو اجتمع الاحصار والصد على المكلف بان يمرض ويصده العدو فيتخير في اخذ حكم ما شاء منهما واخذ الاخف من احكامهما لصدق الوصفين الموجب للاخذ بالحكم سواء عرضا دفعة او متعاقبين وفاقا لجماعة وسيأتي تحقيقه **المقام الاول** في احكام المصدود وفيه مسائل **المسألة الاولى** اذا تلبس المكلف باحرام الحج او العمرة وجب عليه الاكمال اجماعا فتوى ودليلا كتابا وسنة قال الله سبحانه واتموا الحج والعمرة لله ومتى صد بعد احرامه ولم يكن له طريق سوى ما صد عنه او كان له طريق ولم يمكن له المسير منه اما لقصور نفقته عنه او عدم الرفقة او غير ذلك فيحل حيث صد عن كل شيء حرم عليه بالاحرام بلا خلاف يعرف كما في خيرة بل بالاجماع كما عن كره ويدل عليه صحيحتا ابن عمار المتقدمتان وفي ثالثة ان رسول الله ص حين صده المشركون يوم الحديبية قصر واحل ونحر ورجع الى المدينة وموثقة زرارة المصدود يذبح حيث صد ويرجع صاحبه ويأتي النساء الحديث ورواية حمران ان رسول الله ص حين صد بالحديبية قصر واحل ونحر ثم انصرف منها ولم يجب عليه الحلق حتى يقضي النسك فاما المحصور فانما يكون عليه التقصير والمرسلة وفيها والمصدود بالعدو ينحر هديه الذي ساقه مكانه ويقصر من شعر راسه ويحل وليس عليه اجتناب النساء سواء كانت حجة فريضة او سنة وفي الرضوي وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا باس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس كالمحصور وهل يتوقف التحلل على ذبح الهدي او نحره فلا يقع التحلل الا به او يحصل التحلل بدونه الاول مذهب الاكثر كما في ك وخيرة وغيرهما للاية الشريفة ولفعل النبي يوم الحديبية ولموثقة زرارة السابقة ومرسلة المحصور والمضطر ينحران بدنتهما في المكان الذي يضطران فيه ولا حكم الاحرام والثاني مذهب الحلي للاصل البراءة وضعف ما مر من الادلة لورود الاية في المحصور وقد عرفت اطباق اللغويين على اختصاص الاحصار بالحصر بالمرض وقول جماعة من المفسرين بنزول الاية في حصر الحديبية لا يثبت شمولها للصد ايضا وقوله سبحانه فاذا امنتم في ذيل الاية لا يخصصها ايضا لتحقق الامن في المرض ايضا مع انه لو دلت على حكم المصدود دايما عموما او خصوصا لم يفد لعدم صراحتها في الوجوب وعدم دلالة فعل النبي ص على الوجوب اولا وعلى توقف التحليل عليه ثانيا سيما مع ذكر نحره بعد الحل في بعض الاخبار المتقدمة ومنها يظهر ضعف دلالة الاخبار المذكورة ايضا ومعارضة الاستصحاب بمثله من استصحاب حال العقل فيبقى الاصل بلا معارض بل يؤيده اطلاق صحيحة ابن عمار الاولى والرضوي ولذا تردد في ك وخيرة في المسألة وهو في محله جدا بل قول الحلي في غاية المتانة والجودة ولم يكتف جماعة من المشترطين للهدي به خاصة فاشترطوا نية التحلل بالذبح او النحر ايضا لوجوه ضعيفة غايته فالحق عدم الحاجة اليها وان قلنا باشتراط الهدي وجواز بقائه على احرامه وان ذبح اذا لم ينو التحلل لا يفيد لاشتراطية التحلل في الهدي لا دليل على وجوبه ايضا فلا يجب كما هو مذهب الحلي نعم يستحب للاخبار المذكورة خلافا للمشهور بل عن الغنية والمنتهى اجماعنا عليه لما مر من ادلة اشتراطه للتحلل بجوابها والاحتياط في الهدي والتحلل بعده وعليه فهل يتعين مكان الصد لذبحه او نحره او له البعث كالمحصور قولان للاول الاخبار المذكورة وللثاني قصورها عن افادة الوجوب سيما مع احتمال ورودها في توهم وجوب البعث وهو الاقوى وهل يتوقف التحلل على التقصير كما عن عه والمراسم او الحلق كما عن الغنية والكافي او احدهما مخيرا بينهما كما عن الشهيد او لا يتوقف على شيء منهما كما عن الشيخ بل نسب الى الاكثر وهو ظاهر يع ونع الحق هو الاخير للاصل واطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وللاول رواية حمران والمرسلة المتقدمتين وثبوت التقصير اصالة ولم يظهر ان الصد اسقطه فالاحرام يستصحب اليه وفي الروايتين ما مر من عدم دلالتهما على الوجوب ثم على التوقف وفي الاخير منع ثبوته اصالة وانما هو في محل خاص قد فات بالصد جزما والاستصحاب معارض بما مر مع انه انما يكون في مقام الشك ولا شك هنا بعد اطلاق الادلة من الكتاب والسنة بجواز الاحلال بالصد من غير اشتراط التقصير وللثاني رواية عامية متضمنة لحلق النبي ص وموثقة الفضل الواردة في رجل اخذه سلطان وفيها هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وفيه منع الدلالة على الوجوب اولا والمعارضة مع ما مر ثانيا وللثالث الجمع بين الاخبار وجوابه ظاهر **الثانية** هل يجوز الاحلال بالصد مطلقا ولو مع رجاء زوال

المانع

المانع بالمرة ام لا قيل ظاهر اطلاق النص والفتوى الاول بل قيل هو ظاهر الاصحاب حيث صرحوا بجوازه مع ظن انكشاف العدو قبل الفوات نسبه في خيرة الى المعروف من مذهب الاصحاب ويظهر من الشهيد الثاني وان التحلل انما يسوغ اذا لم يرج المصدود زوال العذر قبل خروج الوقت وتبعه بعض اجلة الظ الجواز الاختصاص بصورة عدم الرجاء قطعا او ظنا حجة الاول تحقق الصد في موضع البحث فيلحقه حكمه للاطلاقات ودليل الثاني الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن من اطلاق النص والفتوى وهو قوي جدا الا ان الامكان منع صدق الصد مع ظن الزوال **الثالثة** ظاهر من تحلل المصدود انما هو على الرخصة والجواز دون الحتم والوجوب فيجوز له في احرام الحج والعمرة المتمتع بها البقاء على احرامه الى ان يتحقق الفوات فيحلل بالعمرة كما هو شان من فاته الحج ويجب عليه اكمال افعال العمرة ان امكن والا تحلل بهدي ان استمر المنع والا بقي على احرامها الى ان ياتي بافعالها واما في احرام العمرة المفردة فلم يتحقق الفوات بل يتحلل منها عند تعذر الاكمال ولو تاخر الاحلال كان جائزا فان ايس من زوال العذر تحلل بالهدي **الرابعة** لا شك في تحقق الصد في الحج والعمرة بحصول المانع عن غير الاحرام من مناسكهما طرا واما في الصد عن بعض المناسك فقد يقال بصدق المصدود فيه مطلقا لصدق الصد وعموم المصدود وفيه نظر لان المصدود في الاخبار مقتضي ذكر ما صد عنه وهو كما يحتمل العموم يحتمل ارادة جميع الافعال او عمدتها فعلى هذا يكون مجملا كما حققنا في موضعه الا انه ورد في موثقة الفضل المتقدمة الاتية هذا مصدود عن الحج وكذا في الرضوي ومنه يعلم ان المراد مانع من الحج ولازمه صدق الصد متى بقي من الافعال ما لم يتم الحج بدونه فكل عمل يبطل الحج بتركه يكون الممنوع عنه مصدودا البتة وان اتى بغيره مما تقدم عليه او تاخر فهذا هو الاصل في صدق المصدود بل لنا ان نقول بصدقه على كل من لم يتم افعال الحج او العمرة واثبات عمومه من قوله في صحيحة ابن عمار والمصدود هو الذي رده المشركون فان الرد يصدق ما لم يتم المقصود وهو تمام المناسك فما لم يتم ما هو بصدده يصدق عليه انه رد فيكون مصدودا وعلى هذا فلا ينبغي الريب في تحققه في الحج بالمنع عن الموقفين وفي خيرة لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب ويدل عليه موثقة الفضل الواردة في رجل اخذه السلطان يوم عرفة ولم يعرف وفيها فان خلي عنه يوم الثاني اي يوم النحر كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج الحديث وكذا من احدهما اذا كان مما يفوت بفواته الحج والوجه ظ مما ذكرناه والظ عدم الخلاف فيه ايضا بل قيل فيه وفي سابقه اتفاقا ولو صد بعد ادراك الموقفين من مناسك منى يوم النحر خاصة دون مكة فان امكن الاستنابة لها استناب وقد تم نسكه بمنى قيل بلا خلاف والوجه فيه مع ان ثبوت الاستنابة فيها وامكانها لا يصدق عليه المصدود من الحج ولا الرد عنه ولكن يخدشه صدق الرد في الجملة وان لم يكن مردودا عن الحج فتدبر وان لم يمكن الاستنابة ففي البقاء على احرامه وجواز التحلل وجهان بل قولان من الاصل ومن افادة الصد التحلل عن الجميع فعن بعضه بطريق اولى وعموم نصوص الصد ويمكن الخدش في الاصل بالمعارضة كما مر وفي الاولوية بالمنع لاحتمال خصوصية في الصد عن الجميع لا يوجد في الصد عن الابعاض وفي العموم بما ذكر لانه ليس مصدودا عن الحج نعم استلزام البقاء على الاحرام الى القابل العسر والحرج المنفيين في الشريعة سيما مع امكان عدم التمكن في القابل ايضا وصدق مطلق الرد المؤيدين باصالة عدم الحرمة بعد سقوط الاستصحابين يقوي القول الثاني هنا ومنه يظهر قوة القول بجواز التحلل لو كان المنع من مكة ومنى جميعا بل وكذا لو منع من مكة خاصة بل الامر فيهما اظهر لاستلزامه ترك الطواف والسعي الموجب لفوات الحج بمقتضى اصل عدم الاجزاء مع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه وظهور صدق الرد ولو كان المنع من العود الى منى لمناسكه بعد قضاء مناسك مكة فلا يتحقق الصد عندهم بل حكي نقل جماعة من الاصحاب الاجماع عليه فيصح الحج ويستنيب في الرمي ان امكن والا قضاه حيث امكن وهو كذلك مع انه لا ثمرة يعتد بها لظهور صحة الحج وحصول التحلل وعدم وجوب هدي اخر قطعا هذا في الحج واما العمرة فيتحقق الصد بالمنع من دخول مكة قطعا وكذا بالمنع من افعالها بعد دخول مكة بل من السعي خاصة ايضا لصدق المصدود من الحج او العمرة وعدم ثبوت جواز الاستنابة في الافعال المذكورة ولا دليل على صحة عمرته وجدا **الخامسة** لا يسقط الحج المستقر في الذمة قبل عام الصد بالصد الا مع بقاء الاستطاعة الى العام المقبل ويسقط لو كان ذلك لعام اول استطاعته وانتفى الاستطاعة ويسقط المندوب اي لا يجب اتمامه كما اوجبه ابو حنيفة واحمد في رواية للاصل والاجماع كما هو ظ كره والمنتهى وانما يقضيه ندبا **السادسة** لو كان هناك مسلك اخر غير ما فيه الصد فلا صد ولو كان اطول وامكن الوصول منه ولو خشي الفوات منه لبعده لم يتحلل لعدم صدق الصد والرد بل يسلكه الى ان يتحقق الفوات ثم يتحلل بالعمرة المفردة كما هو شان من فاته الحج او يعدل من العمرة المتمتع بها الى الافراد **السابعة** المحبوس بدين يقدر على ادائه ليس مصدودا او الوجه ظ وبدين لا يقدر على ادائه مصدود على الاقوى لصدق المصدود من الحج عليه لانه بمعنى الممنوع لغة كيف ما كان نعم مقتضى الروايات اختصاصه بما اذا كان المنع بغير المرض وذكر العدو في بعض الاخبار انما وقع على سبيل التمثيل وذكر بعض الافراد لا لحصر الحكم فيه والمحبوس ظلما للمطالبة بمال غير قادر عليه او موجب ضرر فكذلك لانه مصدود ولمطالبة ما يقدر عليه قليلا او كثيرا غير مصدود وان لم نقل بوجوب بذله لاجل الضرر فان الصد امر وعدم البذل لاجل نفي الضرر امر اخر والكلام هنا في الاول ولا شك ان مع خلو السرب ببذل مال مقدور عليه لا يكون السرب مصدودا ولا اقل من الشك في صدق الصد وان قلنا بعدم وجوب بذله غايته انه يكون باقيا على احرامه ولا يكون بذلك اثما والحاصل ان الصد مسألة ووجوب بذل المال للخلاص وتخلية السرب مسألة اخرى ويمكن جمع عدم وجوب البذل مع عدم الصد والكلام هنا في الاولى واما الثانية فقد مر تحقيقها في بحث الاستطاعة **الثامنة** لو صابر المصدود ولم يتحلل حتى فات الحج فالو المجزله التحلل بل يتحلل بالعمرة فان ثبت الاجماع عليه والا فللبحث فيه مجال لاستصحاب جواز التحلل وصدق المصدود من الحج **التاسعة** لو تحلل المصدود ثم اتفق رفع المانع مع بقاء الوقت يستانف العمل ولو ضاق الوقت عن التمتع انتقل الى الافراد **العاشرة** من افسد حجه ثم صد يجب عليه الاتيان بوظيفة المفسد لادلته واستصحابه وبشبهة وظيفة المصدود ايضا لصدقه **الحادية عشر** لو امكن رفع المانع

مال غير مضر به وجب لصدق الاستطاعة ووجوب مقدمة الواجب لم يكن مصدودا وان كان مما يضر به فالكلام في وجوب ابدائه وعدمه [مامر]
في بحث الاستطاعة ولكنه ليس مصدودا مع امكان الاداء كما ربنا في المسئلة السابعة ولو امكن المحاربة والمقاتلة مع العدو فمع عدم ظن الغلبة يكون
مصدودا او يشبه حكم المصدود مع ظن الغلبة لا يصدق الصد ولا يثبت احكامه واما وجوب القتال او جوازه وعدم جوازه ح فهو امر اخر غير مسئلة الصد
ولتحقيقه مقام اخر **المقام الثاني في الحصر** وقد عرفت انه من يمنعه المرض عن الوصول الى مكة او الموقفين ونحو ذلك على التفصيل المتقدم في الصد
وفيه ايض مسايل **المسئلة الاولى** لا خلاف هنا في وجوب الهدي وتوقف التحلل على الهدي ونقل الاجماع عليه مستفيض ويدل مع الاجماع على الاول
مضمرة زرعة عن رجل احصر في الحج قال فليبعث بهديه اذا كان مع اصحابه ومحله ان يبلغ الهدي محله ومحله منى يوم النحر اذا كان في الحج وان كان في عمرة نحر
بمكة وانما عليه ان يعدهم لذلك يوما فاذا كان ذلك اليوم فقد وفى وان اختلفوا في الميعاد لم يضره انشاء الله وعلى الثاني مفهوم الشرط في موثقة زرارة
بل منطوق ذيلها والمحصور يبعث بهديه ويعدهم يوما فاذا بلغ الهدي احل هذا في مكانه قلت ارايت ان ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد احل
واتى النساء قال فليعد وليس عليه شيء وليمسك الان عن النساء اذا بعث ومفهوم الشرط في صحيحة ابن عمار الاتية ويؤيدهما الاخبار الاخر الاتية
منها ايض المتضمنة للحمل الجزئية **الثانية** اختلفوا بعد وفاقهم على اشتراط الهدي وتوقف التحلل عليه في وجوب بعثه وجواز ذبحه في موضع
الحصر فذهب الاكثر كما صرح به جماعة الى وجوب بعثه الى منى وذبحه فيها ان كان حاجا والى مكة ان كان معتمرا ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله وعن ظاهر
الغنية الاجماع عليه واستدل لهم مع ظاهر قوله سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والمضمرة والموثقة المتقدمتين في المسئلة السابقة
وصحيحة ابن عمار عن رجل احصر فبعث بالهدي قال يواعد اصحابه ميعادا ان كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه ولا يجب
عليه الحلق حتى يقضي المناسك وان كان في عمرة فلينظر مقدار دخول اصحابه مكة والساعة التي يعدهم فيها فان كان تلك الساعة قصر واحل الحديث
المؤيدة جميعا باخبار اخر ايض وعن المقنع انه ذهب الى نحره في مكان الحصر ويدل عليه ذيل صحيحة ابن عمار السابقة وفيها ان الحسين بن علي صلوات
الله عليهما خرج معتمرا فمرض في الطريق وبلغ عليا ع ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه فادركه في السقيا وهو مريض بها فقال يا بني ما تشتكي فقال
اشتكي راسي فدعا علي ع ببدنة فنحرها وحلق راسه ورده الى المدينة فلما برء من وجعه اعتمر قلت ارايت حين برء من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة حل
له النساء قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة قلت فما بال رسول الله ص حين رجع من الحديبية حل له النساء ولم يطف بالبيت
قال ليسا سواء كان النبي ص مصدودا والحسين ع محصورا وصحيحة رفاعة خرج الحسين ع معتمرا وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق
شعر راسه ونحر مكانه ثم اقبل الحديث ومرسلة المحصور المضطر ينحر بدنته في المكان الذي يضطر فيه وصحيحة ابن عمار في المحصور ولم يسق
الهدي قال ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام وعن الاسكافي التخيير بين البعث والذبح حيث احصر مع اولوية الاول وقواه في الذخيرة
استقربه في خيرة جمعا بين الاخبار وعن ظاهر المفيد والديلمي التفصيل فيبعث في الحج الواجب ويذبح في محل الحصر في التطوع ولعله لورود بعض اخبار الذبح في
محل الحصر في التطوع وعن الجعفي فيذبح مكانه مطلقا ما لم يكن ساق الهدي ولصحيحة ابن عمار الاخيرة وربما قيل باختصاص جواز الذبح مكانه اذا اضر به التاخير
ويدل عليه رواية زرارة اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه راسه قبل ان ينحر هديه فانه يذبح شاة في المكان الذي احصر فيه او يصوم او يتصدق والصوم
ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين نصف صاع لكل مسكين وقريبة منها رواية اخرى له **اقول** دلالة ادلة القول الاول على مطلوبهم واضحة ولا دلالة
لاضافة الهدي الى الضمير في الروايتين الاوليين على الهدي المساق اصلا فلا اختصاص لهما باذا ساق الهدي كما هو المحكي عن الجعفي وحمل الاية على ان المراد حتى
ينحروا هديكم خلاف الظاهر بل خلاف تصريح الاخبار بيان محل الهدي واما ادلة القول الثاني فالروايتان الاوليان واردتان في التطوع وعدم امكان البعث
ايض محتمل والثالثة لا يدل على التعيين غايتها الجواز والرابعة مخصوص بمن لم يسق الهدي مضافا الى ان قوله ينسك ليس صريحا في الذبح مكانه لجواز
ارادة البعث منه فهذا القول ساقط جدا وكذا الرابع والخامس اما الاول فلعدم شاهد على ذلك الجمع سوى خبر خروج الحسين ع وليس فيهما
دلالة على انه يكون الحج تطوعا بل يمكن ان يكون لجواز الامرين مطلقا او التضرر بالتاخير كما هو ظاهر شكايته من راسه المقدس او عدم امكان البعث
واما الثاني فلما مر من اجمال معنى قوله ينسك مع ان عدم السياق ورد في السؤال فلعل الحكم لجواز الامرين واما السادس فلا ينافي القول الاول لجواز
وجوب البعث وجواز التعجيل في الاحلال مع الذبح في المكان او الصوم او التصدق زايدا على البعث فلم يبق الا القول المشهور ومذهب الاسكافي وبعد ما
عرفت من اجمال الفعل عليه وعدم معلومية انه هل هو للجواز او التطوع او التضرر او عدم التمكن لا يصلح دليلا للقول كما ان اجمال قوله ينسك في
صحيحة ابن عمار كذلك فلم يبق للاسكافي الا مرسلة به وهي مع احتمالها الصورة الضرورة كما قيل مخالفة لشهرة القدماء وعمل المعظم وبها يخرج عن الحجية
فضلا من مقاومة الاخبار المعتبرة ومع ذلك لارادة المحصور بغير المرض محتملة كما هو مقتضى الحاق اهل اللغة من تخصيصهم المحصر بالمريض والمحصور
بغيره ومن ذلك ظهر قوة القول الاول وانه المنصور المعول **الثالثة** المحصور الباعث الهدي يواعد مع المبعوث معه يوما للنحر او الذبح كما امر به
في موثقة زرعة وزرارة وصحيحة ابن عمار فاذا بلغ ذلك الوقت قصر واحل من كل شيء احرم منه الا النساء خاصة فانه لا يحل منهن حتى يحج في القابل الا اذا
كان الاحرام تطوعا فانه يحل منهن اذا استنابا احدا فطاف عنه طواف النساء اما الحل من كل شيء غير النساء وعدم الحل من النساء بذلك فبالاجماع منا
له وللنصوص كصحيحتي ابن عمار المتقدمتين وموثقة زرارة والرضوي لا يقرب النساء حتى يحج من قابل واما صحيحة البزنطي عن محرم انكسرت ساقه اي شيء يكون

حاله

كتاب الحج

حاله واي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء فقلت من النساء والثياب والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم الحديث فهي شاذة وللاجماع مخالفة
ومع ذلك هو مذهب بعض العامة فيحتمل التقية واما توقف حلهن له في الحج الواجب بالحج من قابل وحلهن به فلصحيحة ابن عمار المتقدمة والرضوي المنجبر بعمل
الطائفة واما في المندوب بالطواف عنه طواف النساء استنابة فاستدل له بالاجماع المنقول في المن وبان الحج المندوب لا يجب العود فيه لاستلزم لو كره
البقاء على تحريم النساء ضرر عظيم منفي واكتفى في الحل بالاستنابة والاول ليس بحجة والثاني مردود بان عدم وجوب العود لا ينافي امكان العود فيعود ويطوف
وليس العود ضررا والا فهو في الواجب ايض حاصل مع ان الاخبار للواجب والمندوب بالواجب في الحكم وهو المحكي عن ف والغنية وير حيث قالوا لا يحللن للمحصور
حتى يطوف لهن من قابل او يطاف عنه من غير تفصيل بين الواجب وغيره وكذا في الجامع الا انه لم يقيد بالقابل وقيد الطواف بالنساء وفي السرائر الا انه قال
لا يحللن حتى يحج في القابل او يامر من يطوف عنه النساء وفي الكافي الا انه قال لا يحللن لهن حتى يحج او يحج عنه الا انه يمكن ان يستدل للمشهور من التفرقة
بالمرسل والمروي في عيون المحصور بالمرض ان كان ساق هديا اقام على احرامه حتى يبلغ الهدي محله ثم يحل ولا يقرب النساء حتى يقضي المناسك من قابل
هذا اذا كان حجة الاسلام فاما حج التطوع فانه ينحر هديه وقد احل مما احرم عنه فان شاء حج من قابل وان شاء لا يجب عليه الحج ولكن الفرق المذكور
فيه غير التفرقة المشهورة لحكمه بالحل من دون الاستنابة ونقل عن المفيد وغيره ولكن ضعف الخبر يمنع من العمل به فاذن الاظهر اتحاد الندب بالواجب في
الحكم ثم المخالف في المقام من خالف في عمرة التمتع فحكم بحل النساء للمحصور فيها من غير احتياج الى طواف كما عن س مستدلا بانه لا طواف للنساء فيها وباطلاق
صحيحة البزنطي المتقدمة خرج منها الحج باقسامه والعمرة المفردة بالاجماع والاخبار فيبقى الباقي وفيه مضافا الى كونه خروج الاكثر الذي لا يجوز في التخصيصات
والتقييدات ان هذا التقييد ان كان للجمع فهو مع كونه جمعا بلا شاهد وهو غير جائز لا يختص وجهه في ذلك فيمكن الجمع بوجه اخر وان كان لوجود مقيد فلم نعثر
عليه بل الاخبار متشابهة بالنسبة اليها والى الحج والمفردة ودعوى ظهور صحيحة ابن عمار في غير عمرة التمتع لا وجه لها مع ان هذه الصحيحة بالنسبة الى وقت الحل
عامة فيمكن تخصيصها بغير النساء ايض حيث ان الجواب عام وان صرح بهن في السؤال واما التعليل الاول ففيه انه انما يتم لو علق حلهن على طواف النساء
وهو غير معلوم اذ ليس في الروايات تعرض لذكر طواف النساء ومن خالف في وجوب الحج من قابل بنفسه فاجاز الاستنابة فيه ايض وهو ف ومن بعده الا
ان يحمل كلامهم على التسويغ دون التخيير والا فلا دليل لهم يكافؤ ما مر من الاخبار **فروع** ا هل توقف حل النساء على حجه من قابل مطلق حتى في صورة
العجز عنه ولا يكفي الاستنابة عنه كما هو محكي عن ظاهر النهاية وط والمهذب والوسيلة والمراسم والاصباح والفاضلين في جملة من كتبهما ام يختص بصورة
الامكان وبدونه يحل بالاتيان نيابة عنه كما عن عد وظ ف والغنية وير والكافي والجامع والسرائر الحل بالاتيان نيابة عنه مط من غير تقييد بصورة العجز
دليل الاول الاصل والاخبار المتقدمة ودليل الثاني لزوم الحرج لولاه بضميمة عدم قايل بالاحلال بدون الحج او الطواف بنفسه او نيابة ولزوم الاستنابة
مضافا الى الاقتصار على المتيقن فيما يخالف الاصل ولم اعثر للثالث على دليل فهو ساقط فبقي الترجيح بين الاولين ولعله للثاني لما ذكر مضافا الى معارضة
الاصل الذي هو دليل الاول مع مثله كما اشير اليه وضعف الرضوي وظهور التمكن للحسين عليه السلم **الرابعة** اذا بعث هديه او ثمنه واحل
بان لم يذبح له هدي ثم لم يبطل تحلله بل كان باقيا على الحل ولكن يبعث ليذبح له في القابل بلا خلاف فيه ولا اشكال لموثقة زرعة وزرارة المتقدمتين وصحيحة ابن
عمار فان ردوا الدراهم ولم يجدوا هديا ينحرونه وقد احل لم يكن عليه شيء ولكن يبعث في القابل ويمسك ايض وهل يجب عليه الامساك ثانيا الى يوم الوعد الثاني
كما هو المشهور كما في لك وضة وغيرهما او لا كما هو المحكي عن السرائر ظاهر يع وفع ولف والفاضل المقداد وغيرهم من المتاخرين الاقوى هو الاول للامر بالامساك
في موثقة زرارة وهو للوجوب استدل الثاني بالاصل لانه ليس بمحرم ولا في الحرم والامر في الموثق محمول على الاستحباب وفيه انه حمل بلا حامل والاصل بما مر
مدفوع بل قد يقال ان الاصل بالعكس لان مقتضى الاية اشتراط التحلل ببلوغ الهدي محله في نفس الامر فلو تحلل ولم يبلغ كان باطلا ولا يستفاد من الاخبار
سوى انه لو تحلل يوم الوعد ولم يبلغ لم يكن عليه ضرر واي اثم او كفارة وهو لا يستلزم حصول التحلل في اصل الشرع ولو مع الانكشاف وعلى هذا فيكون
محرما في الواقع وان اعتقد لجهله كونه محلا ففوله لانه ليس بمحرم ثم اذ لا دليل عليه من نص او اجماع وفيه اولا ان مقتضى الاية النهي عن الحلق حتى يبلغ
الهدي ولا بد ان يراد من البلوغ وعده للاجماع والنص على انتفاء النهي يوم الوعد بلغ او لم يبلغ ولو اريد نفس الامر لزم كون النهي باقيا مع عدم البلوغ
فيأثم وهو عين الضرر وخلاف الاجماع والحاصل انه انما يتم لو كان المعنى في الاية هو الحكم الوضعي ولكنه حكم تكليفي منتف في يوم الوعد قطعا ذبح ام
لم يذبح وثانيا ان المصرح به في اخبار كثيرة انه حل حيث حبسه كما في رواية حمران عن الذي يقول حلني حيث حبستني فقال هو حل حيث حبسه قال او لم
يقل وفي صحيحة زرارة هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط خرج ما قبل البعث والميعاد بالدليل فيبقى الباقي ومقتضاه حصول الحل النفس الامري لكون الالفاظ
موضوعة للمعاني النفس الامرية وثالثا انه لو تم ما ذكره لزم وجوب الامساك بعد الانكشاف بلا فصل مع ان مقتضى موثقة زرارة كون وقت الامساك
حين البعث الثاني كما هو مذهب الاصحاب ايض ومن ذلك ظهر ان مبدء ذلك الامساك هو حين البعث الثاني ومنتهاه حين الوعد الثاني ولو ظهر عدم الذبح
ثانيا ايض فهل يبعث ثالثا ام لا فيه وجهان **الخامسة** لو احصر وصد فبعث بهديه ثم زال العارض من المرض والعدو التحق باصحابه ان لم يفت وقته
بان يدرك احد الموقفين على وجه يصح حجه بلا خلاف لزوال العذر ولصحيحة زرارة اذا احصر بعث بهديه فاذا افاق ووجد في نفسه خفة فليمض ان
ظن انه يدرك الناس فان قدم مكة قبل ان ينحر الهدي فليقم على احرامه حتى يفرغ من جميع المناسك وينحر هديه ولا شيء عليه وان قدم مكة وقد نحر هديه فان
عليه الحج من قابل او العمرة قلت فان مات وهو محرم قبل ان ينتهي الى مكة قال يحج عنه اذا كانت حجة الاسلام ويعتمر انما هو شيء عليه قيل ومثل ذلك اخرى

واردة في المصدود وان فائت الحج تحلل بعمرة مفردة ويقضي الحج ان كان واجبا والا ندبا بلا خلاف ان تبين عدم وقوع الذبح عنه وعلى الاشهر ان
تبين وقوعه لعموم ادلة وجوب التحلل بالعمرة على من فاته الحج واحتمل الشهيد او بعض لعدم الاحتياج الى عمرة التحلل لحصوله بالذبح لا لادلة حصوله
ببلوغ الهدي محله والخدش فيها بعد ظهور شمولها للمفروض لانصراف اطلاقها بحكم التبادر الى غيره مردود بالمنع اولا وجوابه مثله في ادلة وجوب التحلل
بالعمرة ثانيا كما ان الاستدلال لوجوب العمرة بالصحيحة المتقدمة على بعض نسخها العاطف للعمرة على الحج بلفظة واو مردود بعدم دلالته على ان المراد تلك
العمرة مع ان بعد اختلاف النسخ واكثرها العطف باو لا يصلح للاستدلال والله العالم **المقصد السادس** في الكفارات وفيه ابحاث **البحث
الاول** في كفارة الصيد وما يحذو حذوه وفيه مقامات **المقام الاول** في كفارة الطيور وفرخها وبيضها وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** اذا قتل المحرم نعامة فكفارته بدنة وهي الانثى من الابل على الاحوط فان لم يجدها فض على البدنة بعد تقويمها قيمة عادلة على الطعام مطلقا
على الاقوى وفاقا للجماعة لاطلاق الاخبار وعلى البر خاصة كما هو مختار اخوين على الاحوط لما قيل من انه المتبادر من الطعام فيطعم ستين مسكينا
اجماعا نصا وفتوى لكل مسكين مد على الاقوى وفاقا للصدوق والعماني وغيرهما لصحيح ابن عمار ورواية ابي بصير وذهب جماعة بل هو الاشهر كما قيل لكل
مسكين نصف صاع مدان لصحيح الحذاء المجاب عنها بقصورها عن افادة الوجوب اولا وعمومها للمطلب بالنسبة الى النعامة ثانيا ومخالفتها للاصل الذي
هو المرجع عند التعارض وعدم المرجح ثالثا ولبعض اخر فاطلق الاطعام لاطلاق بعض الاخبار اللازم تقييده بما مر ثم انه يكفي بذلك القدر ولا يلزمه
اتفاق ما زاد عن قيمتها عن ستين مدا بل الزايد له ولا يلزمه اتمام ما نقصت القيمة عن الوفاء بالستين بلا خلاف عن غير من اطلق الاطعام بل عن ف الاجماع
على نفي وجوب الزايد ويدل عليه مرسلة جميل واما ما في صحيح محمد من ان عدله الهدي ما يتصدق به نعام لا يقاوم ما مر وكذا ما في رواية البرقي من ان من لم يجد
البدنة الواجبة في الفداء فسبع شياه مع انه مما لم يقل به احد في المقام كما صرح به بعضهم وان لم يجد ثمنها ليطعم صام من كل مد يوما على الاشهر بل عن الغنية
والتبيان والكنز الاجماع عليه لصحيح الحذاء ومرسلة ابن بكير القاصرتين عن افادة الوجوب خلافا للعماني والصدوق فثمانية عشر يوما مطلقا لموثقة ابي
بصير وروايته وصحيحة ابن عمار ورواية البرقي واجيب بترجيح الاولى لاعتضادها بالشهرة والاجماع المنقول وموافقتها لاصل الاشتغال وكون حمل الثانية
على صورة العجز على الاولى تقييدا وهو خير من حمل الثانية على الاستحباب الذي هو التجوز والاول مردود بعدم صلاحيته للترجيح والثاني بان اصل الاشتغال
انما يرجع اليه اذا لم يكن هناك قدر مشترك والا فيرجع الى اصل البراءة والقدر المشترك هنا حاصل والتقييد انما يقدم مع وجود دليل عليه والا
فلا وجه له واذن فالاقرب هو الثاني وان كان الاحوط هو الاول وعلى الاحتياط فمع العجز عن صيام الستين يصوم ثمانية عشر يوما ووجهه اذا مر انه
لا تنافي في هذين الصومين للاصل **الثانية** في قتل كل واحد من العصفور والقبرة وهي التي يقال لها بالفارسية جلو والصعوة يقال لها
بالفارسية برفچين ذكرهما في شرح تج مد من طعام وفاقا للاكثر كما قيل لمرسلة صفوان خلافا للمحكي عن الصدوقين فاوجبا في غير النعامة من
الطيور شاة لصحيح ابن سنان في محرم ذبح طيرا ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضأن وجوابه انها اعم مطلقا مما مر فيجب
تخصيصها وللاسكافي فاوجب القيمة لمرسلة حريز عن سليمان بن خالد في القمري والدبسي والسمانى والعصفور والبلبل قال قيمته فان اصابه وهو محرم
في الحرم فقيمتان ليس عليه فيه دم وجوابه انها شاذة يجب الطرح مع انها ايضا اعم مطلقا مما مر **الثالثة** في قتل القطاة ويقال لها بالفارسية ...

في كفارة قتل القطاة

وحمل فطم ورعى المرعى بلا خلاف فيه لصحيح ابن سليمان بن خالد ورواية مفضل بن صالح ولا يعارضها صحيح اخرى لسليمان من اصاب قطاة او حجلة
او دراجا او نظيرهن فعليه دم لان الدم مطلق فيجب حمله على الحمل المار ولذا قالوا بالحمل في الحجل وهو نوع من القبج والدراجة ايضا بل نفي الخلاف فيهما ايضا
فان ثبت الاجماع والا فحكمهما حكم مطلق الطير **الرابعة** في غير ما ذكر من الطيور دم شاة وفاقا للصدوقين وجماعة من المتاخرين منهم صاحبا ك و
لصحيح ابن سنان المذكور والاخرى في حمام مكة الطير الاهلي من غير حمام الحرم من ذبح طيرا منه وهو غير محرم فعليه ان يتصدق بصدقة افضل من ثمنه فان
كان محرما فشاة عن كل طير وصحيح سليمان بن خالد رجل اغلق بابه على طاير فمات فقال ان كان اغلق الباب بعدما احرم فعليه شاة وان كان اغلق
الباب قبل ان يحرم فعليه ثمنه وفي بعض الاخبار عن مولانا الجواد ان المحرم اذا قتل صيدا في الحل وكان الصيد من ذوات الطير وكان الطير من كبارها
فعليه شاة وان اصابه في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا واذا قتل فرخا فعليه حمل فطم من اللبن واذا قتله في الحرم فعليه الحمل وقيمة الفرخ وان كان من الوحش
كان حمار وحش فعليه بقرة وان كان نعامة فعليه بدنة وان كان ظبيا فعليه شاة وان كان قتل من ذلك في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا هديا بالغ الكعبة
وصحيح زرارة اذا اصاب المحرم في الحرم حمامة الى ان يبلغ الظبي عليه دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه ومثل الثمن لكونه في الحرم لا لاجل الاحرام وقد ورد التصريح
بالشاة للحمامة التي هي اما كل طير مطوق بطوق اخضر او احمر او اسود محيط بعنقه او يعب الماء اي يشربه كرعا بان يضع منقاره فيه ويشرب وهو واضع فيه
كالغنم لا بان ياخذ الماء بمنقاره قطرة قطرة ويبلعها بعد اخراجه كالدجاجة والعصفور في روايات كثيرة جدا وتطابقت عليه الفتاوى **الخامسة** ايضا
من قتل جرادا في الاحرام فعليه الفداء كف من طعام او تمرة مخيرا بينهما وفاقا للمحكي عن ب ط ويب وكره والمن والشهيدين وغيرهما من المتاخرين جمعا بين ما
يتضمن الاول خاصة كصحيحي ابن عمار وزرارة والمخالف بين من اثبت الاول خاصة والثاني كذلك وكل منهما جماعة من القدماء وفي بعض الروايات
اثبات الدم لاصابة الجرادة واكلها معا ويحكى العمل به عن جماعة ولا باس به ولو كان الجراد كثيرا فقتلها جملة فعليه دم شاة بلا خلاف الا من شاذ قال
فيه بمد من تمر بل بالاجماع كما في ف لصحيحي محمد المشار اليهما ومقتضى احدهما ثبوت الدم في الاكثر من الواحدة مطلقا وان كان اثنين الا انه يعارضها

مفهوم الاخرى حيث قال فان كان كثيرا فعليه دم شاة فان الاثنين ليسا كثيرا عرفا ولذا اقتصر الاصحاب على ذكر الكثير وصرح بعضهم بان المرجع فيه
الى العرف وفيما لم يبلغ الكثير العرفي في كل جرادة تمرة وهو حسن من جهة نفي الدم حيث ان بعد معارضتهما يرجع الى اصالة نفي الدم واما اثبات التمرتين
نظرا الى لم يثبت من الصحيحين المتقدمين الا ان في الجرادة الواحدة تمرة او كفا من طعام واما ما بين الوحدة والكثير فلم يظهر له حكم من الاخبار هذا مع
ان في الصحيح الاول فهكذا من قتل جرادا كثيرا قال كف من طعام وان كان اكثر من ذلك فعليه دم شاة ولا شك ان اكثر من الكثير لا يصدق على الاثنين
فلا يبقى معارض المفهوم المذكور مطلقا بل يعارض منطوقا فهما من جهة اثبات الدم للكثير في احدهما والكف من طعام له في الاخرى واثبات الدم للاكثر
من الكثير ومقتضى الاستدلال لاختصاص الدم بكثير فوق الكثير لاخصيته ولكن كانه لا قائل بالتفصيل فما الكثير والاحتياط في اقل مراتب الكثرة بالجمع بين واحد
من التمرة او الكف وبين الدم وفيما بينه وبين الواحدة باحد الاولين بل بالجميع ايضا هذا كله مع امكان التحرز عن الجرادة ولو كان على الطريق بحيث لا يتمكن من
التحرز عنه الا بمشقة كثيرة لا يتحمل عادة فلا اثم ولا كفارة في قتله بغير خلاف ظاهر للصحاح الثلث لزرارة وابن عمار وحريز وموثقة ابي بصير الصحيحة كلها في
ذلك **السادسة** المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع جماعة ان في كسر بيض النعامة اذا كانت فيه فرخ تحرك فتلفا لكل بيضة بكرة من الابل وان لم
يعلم تحرك الفرخ فيه فعليه ارسال فحل الابل في عدد ما كسره من البيضة من الاناث فما حصل النتاج هدي لبيت الله للجمع بين ما دل على ان فيه البكرة
مطلقا كصحيح سليمان بن خالد وما دل على ان فيه الارسال كذلك كصحيح الاخرى وصحيح الحلبي وصحيحي الكناني ورواية علي بن ابي حمزة ومرسلة ب لشهادة صحيح
علي عن رجل كسر بيض النعام وفي البيض فراخ قد تحرك فقال عليه لكل فرخ تحرك بعير ينحره في المنحر وذهب جماعة من القدماء منهم الاسكافي والصدوق
في بعض كتبه والمفيد والسيد والديلمي الى ان فيه الارسال مطلقا لاكثرية اخباره وعن الصدوقين الارسال اذا تحرك وبدونه فلكل بيضة شاة للجمع
بين اطلاقات الارسال وبين ما دل على ان في بيضة النعام شاة كصحيح الحذاء ورواية ابي بصير بشهادة رواية محمد بن الفضيل المتضمنة لقوله ع اذا
اصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة واذا وطئ بيض النعام ففدغها وهو محرم وفيها افراخ تتحرك فعليه ان يرسل الحديث ونحوها الرضوي وعن
المقنع انه اوجب الشاة في اصابة البيضة والارسال في الوطء والفدغ ويظهر من بعض المحدثين من متاخري المتاخرين الجمع بالفرق بين الاصابة باليد والكسر
والاكل ففيها البعير وبين الوطء والكسر فالارسال وهو قريب لولا المنع في التفصيل ان افرقا في الشاة والبعير واستشهد لذلك بصحيح ابان بن تغلب في قوم
حجاج محرمين اصابوا افراخ نعام واكلوا جميعا قال عليهم مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها جميعا فيشترونها على عدد الفراخ وعلى عدد الرجال **اقول**
وان امكن رد بعض هذه الاقوال بالشذوذ ولكن الترجيح بين القولين الاولين مشكل يحتاج الى تامل لا يقتضيه المقام لعدم الاهتمام بتلك المسئلة
ثم انه لو عجز عما ذكر ففي كل بيضة شاة فان لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثلثة ايام على المشهور بين الاصحاب المدعى
عليه الاتفاق ويدل على هذه الاحكام بذلك التفصيل رواية علي بن ابي حمزة وبعض الصحاح وفيه قول اخر متروك **السابعة** في اصابة بيض
القطاة في الاحرام بكرة من الغنم في صحيح سليمان بن خالد وفيها مخاض من الغنم وهي التي من شانها ان يكون حاملا في روايته وفي وطئها وشدخها
ارسال فحولة من الغنم على عدد البيض من الاناث على ما مر في بيض النعامة وفي رواية المشار اليها ورواية الاخرى ورواية محمد بن الفضل وفي صحيح اخر
لسليمان في بيض القطاة كفارة مثل ما في بيض النعام والظاهر ان المراد المماثلة في الكيفية دون جنس الكفارة والحمل على المماثلة في ثبوت اصل الكفارة
بعيد عن ظاهر العبارة وللاصحاب فيها اقوال كثيرة لا ينطبق احدها على تلك الاخبار وحيث لا يثبت في المسئلة اجماع بسيط ولا مركب فالاولى قطع
النظر عن الاقوال والقول بالارسال مع الوطء والتخيير بين البكرة والمخاض من الغنم في غيره من وجوه الاصابة كما ذكره بعض المتاخرين
الفرق بين الوطء والاصابة بل لنا التخصيص بالبكرة في غير صورة الوطء لخصوصية روايتها ببيض القطاة وعموم رواية المخاض وان كان صدرها
بالقطاة ويمكن تخصيص ما ذكرنا بالبيض التي لم يتحرك فيها الفرخ واما ما تحرك فيه ففيه حمل لرواية ابي بصير عن رجل قتل فرخا وهو محرم في غير الحرم فقال عليه
حمل وليس عليه قيمته لانه ليس في الحرم والفرخ يصدق على البيض التي فيها الفرخ كما يدل عليه صحيح علي المتقدمة في بيض النعام قالوا ولو عجز عن الارسال
ففي كل بيضة شاة ومع العجز يطعم عشرة مساكين ومع العجز يصوم ثلثة ايام ولعله للمماثلة المذكورة في صحيح سليمان ولا باس به والحق جماعة بيض القبج ببيض
القطاة قيل ولا مستند له والحق بعضهم ببيض الحمام لان القبج نوع من الحمام وهو حسن ان ثبت النوعية **الثامنة** حكم وطء بيض الحمامة على المحرم درهم
في صحيح حريز وكذا في صحيح الاخرى في مطلق البيضة وفي رواية محمد بن الفضيل بربع درهم في مطلق البيضة وفي رواية يونس بن يعقوب بنصف درهم
قال فيها بعد السؤال عن رجل اغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض وان كان اغلق عليها بعدما احرم فان عليه لكل طير شاة ولكل فرخ حملا وان لم
يكن تحرك فدرهم وللبيض نصف درهم وفي صحيح علي في كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرك شاة وان كان الفراخ لم يتحرك تصدق بقيمته ورقا يشترى به
علفا يطرحه لحمام الحرم وفي رواية الحارث بن المغيرة بدم لاكل المحرم بيض حمام الحرم ومقتضى الاستدلال بالاخبار بعد رفع اليد عن رواية ربع الدرهم لاحتمال
وروده في حق الجاني المحل في الحرم كما يظهر من الحديث او عمومه له فنهض به وبعد تحكيم المقيد منها على المطلق فيحمل رواية الدم على البيض الذي فيه فرخ يتحرك
الحمل من الدم وكذا من الشاة ان يجعل البيض ثلثة انواع ما فيه فرخ يتحرك ففيه حمل وما فيه فرخ لم يتحرك ففيه درهم وما ليس فيه فرخ ففيه نصف درهم ولكن
لم نعثر من الاصحاب على من حكم بالثالث بل قسموا البيض بالقسمين الاولين وحكموا فيهما بالحكمين وهو الاحوط **التاسعة** في فرخ الحمام حمل او جدي
مخيرا بينهما لصحيح ابن سنان **العاشرة** عن المفيد والسيد ان في قتل زنبور تمرة وفي قتل زنابير كثيرة مد من طعام او من تمر وعن الاسكافي ان فيه كفا من طعام

في كفارة كسر بيض النعامة وكانت فيه فرخ

في بيض القطاة

في كفارة الوحوش وغيرها من الحيوانات

او تمر وعن جماعة منهم الحلي في السراير مع العمد فيه كف من طعام ولا شيء مع الخطاء وفيه اقوال اخر والمستند اخبار لا يثبت شيء منها الوجوب لخلوها عن
الدال عليه بل غاية ما يثبت منها استحباب شيء من الطعام فعليه الفتوى **الحادية عشر** في غير ما ذكر من الطيور شاة ومن الافراخ حمل او جدي ومن البيض درهم
كما ياتي بيانه **المقام الثاني** في كفارة الوحوش وغيرها من الحيوانات وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في بقرة الوحش بقرة اهلية بالاجماع و
الصحاح وفي حماره كذلك عند الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه لصحيحة حريز وموثقة ابي بصير ورواية الكناني وبدنة عند ضا المقنع لصحيحتي يعقوب بن شعيب و
سليمان بن خالد ورواية ابي بصير واحدهما مخيرا عند الاسكافي وجماعة من المتاخرين جمعا بين الاخبار وهو الاظهر لانه المرجع من المنصوص عند التعارض
وعدم الترجيح ولعل نظر الاولين الى الترجيح بموافقة الكتاب حيث ان البقرة اقرب من الحمار الى البدنة وفيه ان مثل ذلك الاقربية لا يفهم من المماثلة فان
لم يجد الفداء فالواضح قيمة البقرة على مطلق الطعام لاطلاق الاخبار او على البر خاصة لان الطعام هو لغة والاول اقرب والثاني احوط ويطعمها
ثلثين مسكينا بلا خلاف لصحيحة ابن عمار وموثقة ابي بصير ورواية لكل مسكين مدين عند الاكثر لصحيحة الحذاء اذا اصاب المحرم صيدا ولم يجد ما يكفر من
موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم ثم قومت الدراهم طعاما لكل مسكين نصف صاع فان لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع
يوما او مد عند اخرين قيل كما في الصحيح ونسب المدين الى الصحيحين ولم اجد الصحيح في المد ولا غير صحيحة عامة في المدين ولعل نظره الى اخبار البدنة وتقسيم الامداد
على الستين ولا دليل على الاتحاد والقياس باطل الا ان يتمسك بالاجماع المركب وهو حسن الا انه ليس اسنادا الى الصحيح والصحيحين نعم يمكن استفادة المد
من ضم مرسلة ابن بكير في قول الله تعالى او عدل ذلك صياما قال يثمن قيمة الهدي طعاما ثم يصوم لكل مد يوما وصحيحة محمد عن قول الله تعالى او عدل ذلك صياما
قال عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما ولا باس ثم لا يخفى ان تقويم البقرة والتوزيع على ثلثين
مسكينا في حمار الوحش انما هو على المشهور واما على المختار فالحكم التخيير بين ما ذكر وبين تقويم البدنة والتوزيع كما مر في النعامة لانه الحكم في بدل البدنة كما
صرح به في الاخبار الخاصة والعامة ثم على التقدير بان كانت القيمة اقل من الستين او الثلثين اقتصر على القيمة ولو زاد لم يجب عليه الزيادة كما مر في
النعامة بلا خلاف فيه يوجد وقيل في الاخبار عليه الدلالة ولا يخفى انها واردة في البدنة فالاحسن التمسك بالاجماع المركب ولو لم يجد القيمة صام تسعة
ايام على الاظهر وعن كل مسكين يوما فان عجز فتسعة ايام على الاحوط الاشهر ووجه الاستدلال في النعامة ظهر **الثانية** في قتل الظبي شاة بالكتاب
والسنة والاجماع فان لم يجد الشاة فض ثمنها على الطعام على الاظهر او خصوص البر على الاحوط ويطعم عشرة مساكين اجماعا نصا وفتوى لكل مسكين
مد على الاشهر ومدين عند جماعة ولعله للاجماع المركب ويمكن استفادة المد من ضم المرسلة والصحيح كما مر ولو قصرت قيمتها عن الاطعام اقتصر عليها ولو
زاد لم يجب عليه الزايد فان لم يجد صام ثلثة ايام على الاظهر وعشرة ايام فان عجز فثلثة على الاحوط الاشهر **الثالثة** في قتل الثعلب والارنب شاة بلا
خلاف بل عن بعضهم الاجماع عليه لرواية ابي بصير فيهما وصحيحتي البزنطي وابن مسكان في الارنب ولو لم يجدها فهما كالظبي في البدل على الاظهر الاشهر الاحوط
لصحاح الحذاء ومحمد بن عمار ومرسلة ابن بكير وعن القديمين والصدوقين والمحقق انه لا بدل لهما بل يستغفر الله تعالى للاصل وجوابه ظاهر **الرابعة** في
قتل الضب والقنفذ واليربوع جدي على الاظهر الاشهر بل حكي عن عامة من تاخر لحسنة مسمع اليربوع والقنفذ والضب اذا اصابه المحرم فعليه جدي و
الجدي خير منه وانما جعل عليه هذا كي ينكل عن صيد غيره واوجب جماعة فيه الحمل مدعيا بعضهم الاجماع عليه ووجهه غير واضح والحق الشيخان والسيد و
الحلي وابن حمزه والمحقق الثاني وغيرهم بالثلثة اشباهها ولعلهم كما قيل نظروا الى التعليل في الحسن فقوله وانما جعل عليه ولا يخ عن قوة **الخامسة**
قال جماعة منهم الصدوق في ير والمفيد والشيخ والفاضل في لف والشهيد في س وجمع اخر ان في قتل العظاية بالعين المهملة والظاء المعجمة وهي من كبار
الوزغ كف من طعام لصحيحة ابن عمار محرم قتل عظاية قال كف من طعام خلافا لكثير من الاصحاب فلم يوجبوا له شيئا وهو الاظهر لقصور الصحيحة عن افادة الوجوب
نعم نقلها في بعض الكتب هكذا عليه كف من طعام ولكن لم يثبت هذه الزيادة **السادسة** اثبت جماعة في القملة يلقيها من جسده كفا من طعام لحسنة ابن
ابي العلاء المتقدمتين في بحث القاء هوام الجسد المؤيدتين بصحيحتي حماد ومحمد المتقدمتين فيه ايضا ورواية الحلبي حككت راسي وانا محرم فوقع منه قملات
فاردت ردهن فنهاني فقال تصدق بكف من طعام ونفاه جمع اخر وقالوا باستحباب ذلك لرواية ابي الجارود النافية للفداء وقتلها وصحيحة ابن عمار النافية للشيء فيه و
الاخرى النافية للشيء عن سقوطها عن الراس بحكه ورواية مرة وغيرها المجوزة لالقائها المتقدمة جميعا في البحث المذكور ورواية اخرى لابي الجارود
حككت راسي ووقعت قملة قال لا باس قلت اي شيء يجعل فيها قال وما اجعل عليك في قملة ليس عليك فيها شيء وهو الاقوى لذلك ولا يتوهم عمومية الاخبار
الاخيرة باعتبار نفيها الشيء الشامل للفداء ايض فيجب التخصيص لان روايتي ابي الجارود مصرحتان بنفي الفداء والكفارة وجوبا فهما قرينتان على نحو الحسنين
وحمل الاخبار الاخيرة على التقية بمحض حكاية نفي الكفارة فيه عن طائفة من العامة غير جيد بعد نقل جمع اخر من مشاهيرهم الى خلافه نعم الاحوط الفداء
السابعة ذهب جماعة منهم علي بن بابويه وابن حمزة الى ثبوت الفداء بكبش في قتل الاسد وقيده بعضهم بما اذا لم يرده واستندوا الى رواية
سعيد المكاري ونفى جماعة الكفارة فيه بخصوصه للاصل وضعف الرواية **اقول** وهو الاقوى لان غاية ما يدل عليه الرواية ذبح الكبش للحرم لا للاحرام
الثامنة ما لا تقدير لفديته من الحيوانات فقيمته فيه السوقية الثابتة باخبار عدلين عارفين بلا خلاف فيه يعلم او مط كما في لك وخيره وغيرها
قالوا والتحقق الضمان لعموم الجزاء والفداء في الصيد فمع عدم التعين يرجع الى القيمة ولصحيحة حريز في الظبي شاة وفي البقرة بقرة وفي الحمامة بدنة وفي
النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته **اقول** لا شك في تخصيص قوله ما سوى ذلك اي من الحيوانات الممنوع تعرضها للمحرم بحكم التبادر وقرينة المقام

في قتل كل واحد من الظبي والثعلب والارنب شاة

في قتل الاسد كبش

ولابد

في بقية احكام كفارات الحيوانات

ولابد ايضا من التخصيص بما له قيمة بقرينة قوله قيمته فلا يثبت في كثير من الحشرات كالخنفساء والذباب واما ما لا قيمة له مما يحرم تعرضه ففيه الاثم والاستغفار
ثم ان ظاهرهم ان ما سوى ما ذكر من الطيور والافراخ والبيوض داخل فيما لا تقدير له والحق ان جميع هذه الثلثة مما وقع له التقدير اما الطيور فقد
مر الكلام فيه وان في كل طير دم شاة واما الافراخ ففي كل فرخ حمل وجدي كما يخبر ابنهما الصحيحة اي بينا المتقدمة في المسئلة الثانية من المقام الاول ورواية
ابي بصير عن رجل قتل فرخا وهو محرم في غير الحرم فقال عليه حمل وليس عليه قيمته لانه ليس في الحرم واما البيوض فلصحيحة حريز وان المحرم ببيضه وكسرها فعليه درهم
كل هذا يتصدق به بمكة ومنى فالحق عدم الرجوع فيها الى القيمة بل لكونها مقدرة بل لعموم العلة المذكورة في رواية ابي بصير النافية للقيمة بل مقتضاها نفي القيمة
في جميع المواضع وان الرجوع الى القيمة حكم الصيد الحرمي دون الاحرامي الا انه لا عمل به بالنسبة الى صحيحة حريز المتقدمة مخصص به كما ان الصحيحة لا عمومها
من اخبار الطير والفرخ والبيض يجب تخصيصها بها وعدم الاطلاع على من قال بمثل ما قلنا في مطلق البيض لا يدل على العدم ولو سلم عدم الذكر فلا يثبت
منه الاجماع والله اعلم **المقام الثالث** في بقية احكام كفارات الحيوانات **الاولى** اللازم في الفداء المنصوص عليه كالبدنة والبقرة والشاة والحمل
صدق الاسم وتحقق المماثلة النوعية عرفا ولا يشترط ازيد من ذلك للاصل فيجوز فداء الصيد المعيب بمعيب اخر مثله كالاعور بالاعور بل بمعيب اخر لا يماثله
في العيب كالاعور بالاعرج بل الصحيح بالمعيب كالاعرج لصدق المماثلة الثابتة اعتبارها والاسم والافضل فداء الصحيح بل المعيب بالصحيح وكذا يجوز فداء الذكر
بالانثى وبالعكس فيما لا مقدر خاصا له لما ذكر والتماثل احوط **الثانية** لو اصاب صيدا حاملا فالقت جنينا ثم ماتا فدى الام بمقدرها والصغير بمثله من
الصغار بلا خلاف فيه بين العلماء كما في لك لاطلاق الامر بالفداء بالمقدر وبالمماثل المتناول للصغير والكبير ولو عاشا لم يكن عليه فدية للاصل ولو عاب احد
فداه دون الاخر والوجه ظاهر ولو القت جنينا لا حيوة له وهو صحيحة فهي مصيبة فيه الارش كما ياتي ولو شك في حيوة الجنين لم يكن له فداء ايضا لتعلق الحكم
بالحي بعد الولادة **الثالثة** اصابة المحرم الصيد بل مطلق الحيوان الممنوع عنه في الاحرام تارة يكون بمباشرة قتله واخرى بامساكه واحدة وفي التنزيل بمجاز
سببية الى هلاكه ويقال له التسبيب كاغلاق باب عليه من غير مباشرة غيره في اتلافه والا فلا يكون اصابة منه بل هو اشارة ودلالة ويأتي حكمها
فثبوت الفداء المتقدم بمباشرة القتل واضح وجميع الادلة المتقدمة دالة عليه واما الامساك وايجاد السبب فان اديا الى الهلاك والتلف فلا شك في
ثبوت الفداء ايض لصدق اصابة الصيد والحيوان عليه ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المسئلة الرابعة من المقام الاول ورواية يونس بن
يعقوب المتقدمة في المسئلة الثامنة منه وان لم يؤد الى الهلاك بل خلي سبيله فالظ انه لا فداء فيه بل فيه الاثم فقط ويدل عليه مفهوم الشرط في صحيحة
ابن ابي عمير المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه الحديث وفي صحيحة منصور المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء وترتب الفداء في الاخبار على
القتل والذبح والاصابة التي لم يعلم صدقها على غير ذلك ويدل عليه ايض مفهوم العلة المنصوصة في رواية ابي بصير في محرم رمى ظبيا فاصابه في يده الى ان
قال وان كان ذهب على وجهه فلم يدر ما صنع فعليه الفداء لانه لا يدري لعله هلك وما ورد في نفي الضمان على من رمى الصيد ولم يؤثر فيه ويؤيده ايضا
اخبار كثيرة واردة في اخذ الطاير في الحرم فامر بتخليته سبيله من غير امر بالكفارة وفيها مطلقات ايض يشمل المحرم بل منها ما هو ظاهر فيه وقد حكي في
لك عن الشيخ وجمع من الاصحاب الضمان باغلاق الباب على الطاير وهو ظاهر فع وحكي عن الفاضل في التلخيص واحتجوا له برواية يونس بن يعقوب المتقدمة و
صحيحة ابن سنان على نسختها الذي ليس فيه قوله فمات وبرواية اخرى واردة في غلاق الباب على حمام الحرم من غير تقييد بالمحرم ورد بعضهم الصحيحة باختلاف
النسخ بل في الاكثر قوله فمات والروايتين بالضعف وحملهما بعضهم على الجهل بصورة الحال فيغلق الباب ولا يدري بعده حال الطاير وهو حمل بلا
شاهد ويمكن ان يكون المراد بالاغلاق حتى هلك كما هو الظاهر ويمكن حمل الفتاوى المطلقة عليه ايض ولذا قيد في السر الاغلاق بالتادية الى الهلاك ولو عمل بها
في موردها خاصة وهو اغلاق الباب على حمام الحرم كما هو ظاهر القائلين حيث عنونوا المسئلة هكذا لم يكن بعيدا بل مقتضى الاستدلال ذلك نعم ليه الفتوى
فيتعدى بما في رواية يونس المذكورة وان كان الاحوط الفداء بمطلق الامساك والحبس لامكان ادخاله في الاصابة ولكن الظ انه لا قايل به والبيض ايض كالحيوان انما
ذكر **الرابعة** كما يثبت الكفارة بقتل الصيد مباشرة او تسبيبا كذلك تثبت باكله وان صاده غيره او صاده هو حال الحلال بلا خلاف فيه محكي عن جماعة من
الفقهاء والمتاخرين بان فيه الفداء مثل اصل الصيد وذهب جمع اخر والظاهر انهم الاكثر الى ضمان القيمة دليل الاولين الاخبار المتكثرة من الصحاح و
الموثقات المتقدمة كثير منها في مسئلة اضطرار المحرم الى الصيد او الميتة انه ياكله ويفديه وصحيحة الحذاء عن رجل اشترى لرجل محرم بيض نعامة فاكله المحرم
قال على الذي اشتراه فداء وعلى المحرم فداء قلت وما عليهما قال على المحل جزاء قيمة البيض لكل بيضة درهم وعلى المحرم الجزاء لكل بيضة شاة وصحيحة زرارة المصرحة
بان من اكل طعاما لا ينبغي اكله وهو محرم متعمدا فعليه شاة وصحيحة علي عن قوم اشتروا ظبيا فاكلوا منه جميعا وهم حرم فقال على كل منهم فداء صيد على كل
انسان منهم فداء صيد كامل ورواية يوسف الطاطري صيد اكله قوم محرمون قال عليهم شاة شاة وليس على الذي ذبحه الا شاة وصحيحة ابان بن تغلب في
قوم حجاج محرمين اصابوا افراخ نعام فاكلوا جميعا فقال مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها يشترونها على عدد الفراخ وعدد الرجال حجة الاخرين الاصل
وصحيحة ابن عمار اذا اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده او اكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته وموثقته في اخرها واي قوم اجتمعوا على صيد فاكلوا منه
فان على كل انسان منهم قيمة وان اجتمعوا عليه في صيد فعليهم مثل ذلك واجاب بعض من اختار الاول عن الاصل بوجوب رفع اليد عنه بما مر مع انه قد يكون
الاصل مع الاول بان يريد القيمة على الشاة وضعف دلالة الثاني لاحتمال ان يكون المراد من القيمة فيه الفداء بقرينة قوله مثل ذلك فان الظاهر انه اشارة
الى ما في الاكل دون الصيد **اقول** ما ذكره في رد الثالث وان كان محلا للمناقشة لاحتمال كون ذلك اشارة الى الصيد والمراد المماثلة المامور بها في

ههنا من لا ترتب لو ثابت احدهما

وفي بعض الكفارة ... على من اكل من صيد غيره

الاية الكريمة فلا يكون قرينة على ارادة الفدا من القيمة ولكنه صحيح في الثاني فان عطف الاكل على الصيد يفيد ان المراد بالقيمة ليس هو مقصودهم لعدم
امكانه بالنسبة الى الاجماع على الصيد وعلى هذا فاما يكون المراد بها الفدا في الصيد والقيمة في الاكل لا باستعمال اللفظ في المعنيين بل بالاشتراك المعنوي
حيث ان المراد بالقيمة ما يقابل الشيء ويقاومه عادة او شرعا او الفدا فيهما فيحصل الاجمال المانع عن الاستدلال ومنه يعلم خدش اخر في الثاني وهو عدم
صراحة القيمة في المعنى المقصود فلعله الفدا او شيء اخر قرره الشارع جزاء وقد استعملت القيمة في الفدا في الموثقة المذكورة اخرها ففي اولها بعد
كلام في الصيد فان اصبته وانت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة وان انت اصبته وانت حرام في الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام في الحرم فعليك
الفدا مضاعفا ومنه يظهر ضعف الاستدلال بهما على ما ارادوه سيما بعد المقابلة مع ما اورده الاولون من اثبات الفدا وما سنذكره ايضا ولكن
لا يصلحان ايضا دليلا للقول الاول كما ذكره بعضهم اذ غايته الاجمال في المراد بل ولو سلم ان الفدا ايضا لا يعد لان الفدا بالعوض عن الشيء سواء كان
من جنسه او غير جنسه ولا يختص الفدا بامر معين من مماثل او حيوان ولذا استعمل في الموثقة المذكورة كل من القيمة والفدا في مقام الاخر واطلق الفدا
في مقام الاخر واطلق الفدا اي مقام القيمة المصطلحة في مواضع غير عديدة منها رواية عقبة بن خالد الواردة في محل قتل صيدا يوم الحرم واطلق فيما
يقابل الشيء مطلقا كما ورد في صحيحة ابن عمار الفدا فيما يقابل وطي البعير الدبا اي صغار الجراد وفي صحيحة ابي الجارود قتل قملة فما فداؤها وقال الله سبحانه
ففدية من صدقة او صيام او نسك واظهر من الجميع صحيحة الحذاء المتقدمة فان فيها اولا التصريح بالفداء ثم فسره بالقيمة وبالجملة صدق الفدا على القيمة
بل تساويهما في الصدق وعلى الجزاء الذي هو مقصودهم مما لا ينبغي الريب فيه فلا يصلح الروايتان دليلا لمقصود الاولين ايضا بل منه يظهر الخدش في جميع
ما استدلوا به لهم ايضا مضافا الى اختصاص بعضها المضطر الى احتمال كونه من جهة نفس الصيد حيث انها لا يختص بما صاده غير من اكله وما في البواقي من
الامر بالشاة في بيض النعامة كما في صحيحة الحذاء او في اكل مطلق ما لا ينبغي اكله كما في صحيحة زرارة او في اكل مطلق الصيد كما في رواية يوسف وهذا ليس
الفدا المطلوب لهم في الاكثر بل يدل على ان الفدا شاة ويدل عليه ايضا موثقة ابي بصير عن قوم محرمين اشتروا صيدا فاشتركوا فيه فقال رفيقة لهم
اجعلوا فيه لي بدرهم فجعلوا لها فقال على كل انسان منهم شاة ومرفوعة محمد بن يحيى في رجل اكل لحم صيد لا يدري ما هو وهو محرم قال عليه دم شاة
وعلى هذا فيمكن حمل اخبار الفدا والقيمة على ذلك بارادة القيمة او الفدا الذي عينه الشارع من باب تخصيص العام بالخاص وينفي البعد عنه صريح في
خبره قال ولا يبعد ان يقال الاكل يقتضي ثبوت شاة وينضم الى فدية القتل ان اجتمع الاكل معه ثم نقل الاخبار الدالة عليه فقال هذا مقتضى النظر
لكن لم اجد ما ذكرته في كلام احد من الاصحاب انتهى **اقول** قد اطلق جماعة من الاصحاب منهم الحلي في السرائر والمحقق في يع والفاضل في شاد وغيرهم بثبوت الشاة
في اكل ما لا ينبغي اكله فلعلهم ارادوا ذلك بل هو ظاهر فيه وتقييد بعض الشارحين للاخيرين بقولهم مما لا تقدير فيه بناء اختيارهم الفداء او القيمة
في اكل الصيد لا يوجب كلامهم ايضا نعم ذكر الاول بعدما ذكر بمسائل كثيرة قتل الصيد موجب لفديته فان اكله لزمه فداء اخر وقيل ما يفدي ما قتل و
يضمن ما اكل وهما لو جد ونحوه الثالث الا انه قال وضمن قيمة ما اكل ويمكن ان يكون هذا الحكم مختصا عندهم بالشراء والاكل او القتل والاكل
للنص المخصوص فيهما بزعمهم وان يكون مراد الاول من الفدا هو الشاة التي ذكرها اولا فانه ذكر في هذا الباب الفدا واراد به القيمة والجزاء كثيرا و
تخصيص هذه المسئلة بالذكر ثانيا لبيان تعلق الفدا بكل واحد من المشتركين ومراد الثاني من الضمان ضمان ما في الاكل الذي سنذكره
بعده وتخصيصه بالذكر اولا لدفع احتمال تداخل الاكل والقتل في الفدا وكذا الثالث وان كان بعيدا فيه وبالجملة لو لم نقل بظهور كلماتهم فيما
قلنا فلا اقل من الاحتمال المانع عن دعوى الاجماع على خلافه وعلى هذا فالاقوى وجوب دم شاة في اكل لحم الصيد مطلقا فان اكل مع القتل يكون
فيه الكفارة المقررة للقتل والشاة للاكل اذ الظاهر عدم التداخل كما لعله ياتي بيانه **الخامسة** لو رمى صيدا ثم لم يبصره او شك في الاصابة او علم
ولم يؤثر فيه فلا شيء عليه بالاجماع في الاول بل الخلاف الا من القاضي كما قيل في الثاني وبلا خلاف مطلقا كما قيل بل بالاجماع المحكي عن جماعة
في الثالث وعلى الاقوى فالظاهر في الرابع وفاقا للظاهر يع والتحرير التوقف فيه كل ذلك للاصل الخالي عما يصلح للمعارضة مضافا في الثالث الى رواية
ابي بصير نعم ادعى عن ظاهر بعضهم الاجماع على لزوم الفدا ولا فائدة فيه لعدم حجية الاجماع المنقول ويستثنى من الاول والثالث ما لو رمى
اثنان واخطأ احدهما فان على كل واحد منهما الفداء وفاقا للاكثر لصحيحة ضريس ورواية ادريس بن عبد الله خلافا للحلي فنفاه عن المخطي وهو حسن
على اصله من عدم العمل بالاحاد ولا يتعدى الحكم الى الاكثر من اثنين سواء تعدد المصيب او المخطي اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص ولو
رماه وجرحه فغاب وجهل حاله فعليه الفدا كاملا بلا خلاف فيه بل عليه الاجماع عن المن والانتصار وشرح الجمل للقاضي وغيرها للمستفيضة
الدالة عليه **السادسة** لو اشترك جماعة محرمين في قتل صيد لزم كل واحد منهم فداء كاملا اجماعا محققا ومنقولا مستفيضا والنصوص
المستفيضة المتقدمة بعضها ومنها صحيحة البجلي عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما الجزاء فقال لا بل عليهما ان
يجزي كل واحد منهما الصيد الحديث **السابعة** من احرم ومعه صيد مملوك له قبل الاحرام زال ملكه عنه عند جماعة بل الاكثر عليه لوجوب ارساله
جدا عن نفع الاصل والاستصحاب الخاليين عن المعارض سوى رواية ابي سعيد المكاري وهي على زوال الملك غير دالة بل امره باخراجها عنه وهو
يدل على الزوال مع ان الامر فيه ايضا ليس دالا على الوجوب لوروده بالجملة الخبرية فاذن عدم الزوال كما حكي عن الاسكافي والشيخ وقواه جماعة من
المتاخرين اقوى نعم يجب عليه ارساله اذا دخل الحرم لرواية ابي سعيد وغيرها ولو لم يرسله حتى مات فعليه الفدا اجماعا للحسنة بكير بن اعين ولو

كان له صيد ولم يكن معه بل كان نائيا عنه لم يزل ملكه عنه بلا خلاف كما صرح به جماعة ويدل عليه صحيحتا جميل ومحمد وكما لا يزول ملكه عنه قطعا
فهل يجوز له ادخاله في ملكه ابتداء ببيع او هبة او ارث او وقف او غيرها ام لا ولو ادخله فهل ينتقل اليه ام لا قال جماعة بل هم الاكثر كما قيل بعدم
الدخول في ملكه مطلقا وفرق جماعة بين ما كان معه عند الاحرام فلا يملكه وما لم يكن معه فيملكه واحتجوا بوجوه غير تامة والاصل يقتضي الدخول الا انه
صرح في صحيحة الحذاء بان من اشترى بيض نعامة لرجل محرم فعلى الذي اشتراه فداء وفي رواية ابي بصير بان قوما محرمين اشتروا صيدا على كل انسان منهم
فداء فان قلنا باستلزام وجوب الفداء للحرمة اما مطلقا او هنا خاصة للاجماع المركب وباقتضاء النهي في المعاملات للفساد كما هو التحقيق يثبت الحكم بعدم
الانتقال بالاشتراء ويتعدى الى غيره بالاجماع المركب والله العالم **الثامنة** كما يجب الفدا بالذبح على المحرم كذا يجب بان يمسك الصيد ويذبحه غيره
من محل او محرم بلا خلاف فيه كما صرح به جماعة بل بالاجماع ظاهرا فهو الحجة فيه وقد يستدل له بفحوى ما مر من لزومه على الشريك في الرمي من غير اصابة و
على الدال فهنا اولى وفيه نظر **التاسعة** قال جماعة السائق يضمن ما يجنيه دابته مطلقا وكذلك الراكب اذا كانت دابته واقفة واذا كانت
سائرة يضمن ما يجنيه بيديها والحق في المن الراس باليدين ايضا وكان مستندهم في التفصيل ما ورد في حكم مطلق الجناية والاظهر الرجوع الى
صحيحة ابن عمار في المحرم ما وطئت من الدبا اذا وطئه بعيرك فعليه فداؤه وفي الاخرى ما وطأه بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه ورواية الكناني ما
وطئته او وطأه بعيرك او دابتك وانت محرم فعليك فداؤه وهذه الروايات مطلقة بالاضافة الى اليد والرجل فعليه الفتوى وكذا الراس لعدم
قول بالفصل ولو انقلبت الدابة على صيد او جرح لم يكن ضمان كما ذكر في المن للاصل وهل يضمن مالك الدابة اذا لم يركبها او كانت سائبة للرعي او
الاستراحة قيل لا لانتفاء اليد وتبادر الراكب من الروايتين وقد يقال نعم لظاهر اطلاق لفظ الروايات وهو الاظهر **العاشرة** لو دل محرم على صيد
في حل او حرم محلا او محرما فاصطيد ضمنه اجماعا كما عن ف والغنية لصحيحتي ابن عمار ومنصور المتقدمتين في مسئلة تحريم الصيد من تروك الاحرام واحتمال
ارادة كون الفدا في الاول على المستحل دون الدال خلاف ما يفهم من متن الحديث ومقتضى الحديثين اختصاص الفدا بصورة القتل بالدلالة اما
الحديث الاول فلقوله فيستحل من اجلك واما الثاني فظاهر مع انه لولا اختصاص الاول للزم تخصيصه بمفهوم الشرط في الثاني والفداء مخصوص بما اذا
افادت الدلالة شيئا للمدلول وان كان يراه فلا فدا على الدال لعدم صدق الدلالة والاستحلال لاجلها ومقتضى الصحيح الاول ضمان المحل ايضا اذا دل في
الحرم ولكن اذا دل المحل في الحل محرما فلا فدا على المحل للاصل **الحادية عشر** لو اغرى المحرم كلبه او بازه بصيد فقتله ضمن لصدق الدلالة والاصطياد
والاضافة الواردة في الروايات **الثانية عشر** لو وقع واحد مما مر مما له الفدا او بدله او القيمة او غيرها عن المحرم في الحرم يجتمع عليه ما يلزم المحرم في
الحل والمحل في الحرم على الحق المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل نسب خلافه الى النادر للمعتبرة المستفيضة كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة الرابعة
من المقام الاول ورواية ابن الفضل عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري طعاما لحمام
الحرم وان قتلها وهو محرم في الحل فعليه شاة وقيمة الحمامة والاخرى عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو محرم قال ان قتلها وهو محرم في الحرم فعليه
شاة وقيمة الحمامة الى ان قال فان قتله وهو محرم في الحرم فعليه حمل وقيمة الفرخ نصف درهم الحديث وصحيحة الحلبي ان قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة
وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعم حمام مكة فان قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها ورواية ابي بصير عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من
الحرم فقال عليه شاة قلت فان قتلها في جوف الحرم قال عليه شاة وقيمة الحمامة قلت فان قتلها في الحرم وهو حلال قال عليه ثمنها ليس عليه غيره و
الاخرى في رجل قتل طيرا من طيور الحرم وهو محرم في الحرم فقال عليه شاة وقيمة الحمام درهم يعلف به حمام الحرم وصحيحة ابن عمار وان اصبت الصيد وانت
محرم في الحرم فالفدا مضاعف عليك وان اصبته وانت حلال في الحرم فالفدا قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فانما عليك فداء واحد وموثقة
ابن عمار في حكم الصيد وفيها فان اصبته وانت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام في
الحرم فعليك الفدا مضاعفا الحديث ومثل الاخيرين المروي عن مولانا الجواد المتقدم في الرابعة من المقام الاول والمراد بالفدا في الاخيرين ما يعم القيمة
كما يظهر منهما ومما مر في المسئلة الرابعة ويظهر للمتتبع في الاخبار وكلمات الفقهاء ان الفدا والجزاء اعم من المقدرات الشرعية والقيمة وهو المطابق للغة
مضافا الى ما مر من اخبار الحمامة فانها صريحة في ان المجتمع على المحرم في الحرم الفدا والقيمة لا الفدا مضاعفا ومنه يظهر انه لا يلزم ارتكاب تجوز في لفظ الفدا
بل اراد المطلق وان ثبت التعيين باخبار الحمامة منضمة الى عدم القول بالمطلق في غير الحمامة والخصوص في الحمامة ومنه يظهر ايضا ضعف القول المحكي عن
الاسكافي والسيد في احد قوليه بتضاعف الفدا المصطلح مطلقا لاجل الاخبار الثلثة المذكورة لان غاية الاخيرة الاطلاق في الفدا وهو لا يعين المصطلح
وقد يتوهم صراحة الاخيرة في تضاعف الفدا المصطلح وكانه استفاده من قوله هديا بالغ الكعبة ويمكن ان يقال بان الهدي لعله لبعض منه لا للجميع او المراد
بالهدي ما يعم غير الحيوان ايضا مع ان فيه صرح بالفدا والقيمة للفرخ ولو سلم فلضعف الرواية لا يصلح دليلا للحكم هذا مع ان السيد والاسكافي اطلقا
ايضا فيمكن ان يكون مرادهما ما يطابق المشهور بل هو الظاهر للمتتبع في كلمات القدماء وقال الحلي في السرائر اذا صاد المحرم في الحرم كان عليه جزاءان او القيمة مضاعفة
ان كان له قيمة منصوصة انتهى وظاهر هذه العبارة يطابق المحكي عن الاسكافي فعين عليه الجزاء فيما له جزاء والقيمة المضاعفة فيما له قيمة منصوصة وحكي عنه
التخيير وعن العماني شاة في الحمامة ولولا مخافة خرق الاجماع المركب لقلنا في الحمامة بالفدا المصطلح والقيمة وفي غيرها بالتخيير والله العالم والتضاعف انما هو اذا لم
يبلغ الفدا بدنة واذا بلغها كما في النعامة يقتصر عليها عند جماعة بل المشهور كما عن المسالك خلافا لجمع اخر بل ادعي عليه الشهرة ايضا لاطلاق ما مر وفيه ان

الرسلين خاصتاً فيحب التخصيص بهما والقول بضعفها لا اعتبار له عندنا **الثالثة عشر** لا فرق في ضمان الفداء او القيمة فيما له احدهما بين العمد ...

في بيان الفرق في ضمان الفداء والقيمة بين العمد ...

جواناً يذبحه او لا بنية الكفارة ثم يتصدق به كما نطقت به الاخبار منها صحيحة زرارة المتقدمة المتضمنة لقوله دم يهريقه وصحيحة ابن سنان الناطقة بان من وجب عليه فداء صيد اصابه وهو محرم فان كان حاجاً نحر بمنى وان كان معتمراً نحر بمكة وفي صحيحة علي في الفداء الحرمي يعير نحره في المنحر الى غير ذلك ويتصدق على المساكين والفقراء ...

العمرة في غير منى ولا معارض لها يساويها او يكون اخص منها في كفارته في احرام الحج فيجب الحكم بوجوب كونه بمنى ويتعدى الى غير التظليل بالاجماع المركب التخيير فيه كما في خبره غير جيد وان كان مثله الغير الصيد في احرام العمرة فكلام من ذكر فيه ككلامهم في فدائه في الحج بالنسبة الى مكة فبين مطلق بوجوب ذبح المعتمر بمكة وبين مقتصر بذكر جزاء الصيد الا ان عن النهاية وط والوسيلة والجامع وروض الجنان التصريح بجواز ذبح المعتمر كفارة غير الصيد بمنى وعلى هذا ففيه قولان وجوب الذبح بمكة والتخيير بينه وبين منى دليل الاول ليس الا اطلاق الخبرين الاولين وهما مع ضعفهما الغير المعلوم انجبارهما في المقام و قصورهما عن افادة الوجوب يعارضا عموم المرسلة ولخبر التظليل وخصوص صحيحتي منصور وابن عمار كما انهما يعارضان في افادة الوجوب اخبار التظليل ولولا تقديمها لحكمنا بالتخيير فاذن هو الحق فيه مع افضلية الذبح بمكة للصحيحين ويحصل مما ذكر وجوب ذبح الكفارة في الحج بمنى مط والتخيير في العمرتين كذلك مع افضلية مكة **فرع** اعلم ان الشهيد في س الحق بالذبح صدقات الكفارة في ان محلها مكة ان كانت الجناية في عمرة ومنى ان كان في الحج ولا ارى عليه دليلا نعم يدل اطلاق صحيحتي منصور وابن عمار على صرف كفارة العمرة في مكة او منى وفي صحيحة حريز فان وطي المحرم بيضة وكسرها فعليه درهم كل هذا يتصدق به بمكة ومنى واثبات الوجوب بها وان كان مشكلا الا ان الاحتياط ان لا يتجاوز عن مكة ومنى **ب** قال في المن بعد ان ذكر ان مصرف المذبوح او المنحور مساكين الحرم وكذا الصدقة مصرفها مساكين الحرم **اقول** الظاهر ان مراده من مساكين الحرم الحاضرون فيه سواء كانوا من اهل الحرم او غيره وعلى هذا فيرجع الى ما ذكرنا في الفرع الاول ولو اراد اهله فلا دليل عليه ظاهرا واما الصوم اللازم في الجنايات فلا يختص بمكان دون غيره بلا خلاف نعلمه كذا قيل وهو كذلك **ج** مصرف الجنايات الحرمية من الصدقات الفقراء والمساكين والاحوط صرفها ايض في مساكين الحرم وان لم يكن دليل على تعيينه بعلم والله اعلم

البحث الثاني

في كفارة الاستمتاع بالنساء وما يلحق به وفيه مسائل **المسألة الاولى** من جامع امرأته بعد احرام الحج عالما بالحكم عامدا في الفعل قالوا افسد حجه ويجب عليه امور اربعة اتمام الحج وكفارة بدنة والحج من قابل والتفريق بينهما قدر اخاصا **اقول** اما فساد الحج فسيأتي الكلام فيه في الفروع واما وجوب اتمام الحج فلم اطلع على تصريح به في خبر ولكن الظاهر انعقاد الاجماع عليه فهو الحجة فيه مضافا فيما لو كان حجة الاسلام الى ان وجوبها فوري وسيعرف عدم الفساد فيجب الاتمام وكذا في ساير ما يجب فورا كالاستيجار والنذر المعينين وفي الجميع الى ما مر جوابه من وجوب اتمام الحج مطلقا فرضا كان او ندبا بالشروع فيه ان ثبت ذلك واما وجوب البدنة والحج من قابل فهما ايض اجماعيان ومدلول عليهما بالمستفيضة المعتبرة كصحيحة زرارة عن محرم غشي امرأته وهي محرمة فقال جاهلين او عالمين قلت اجبني على الوجهين جميعا قال ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت فاي الحجتين لهما قال الاولى التي احدثا فيها ما احدثا والاخرى لهما عقوبة وابن عمار في المحرم يقع على اهله قال ان كان افضى اليها فعليه بدنة والحج من قابل وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل قال وسألته عن رجل وقع على امرأته وهو محرم قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل فاذا انتهى الى المكان الذي وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محله والاخرى عن رجل محرم وقع على اهله فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فعليه ان يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليهما الحج من قابل ورواية علي بن ابي حمزة عن محرم واقع اهله فقال قد اتى عظيما قلت قد ابتلي قال استكرهها او لم يستكرهها قلت افتني فيهما جميعا قال ان كان استكرهها فعليه بدنتان وان لم يستكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قال قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرأته كما كانت فقال نعم هي امرأته كما هي فاذا انتهيا الى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما ان ابي كان يقول ذلك وصحيحة جميل عن محرم وقع على اهله قال عليه بدنة قال قلت عليه شيء غير هذا قال نعم عليه الحج من قابل مضافا في الاول الى صحيحة سليمان بن خالد عن رجل باشر امرأته وهما محرمان ما عليهما فقال ان كانت المرأة اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعا ويفرق بينهما حين يفرغا من المناسك حتى يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وان كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء وصحيحة علي وفيها بعد تفسير الرفث بجماع النساء فمن رفث فعليه بدنة ينحرها ورواية خالد الاصم حججت وجماعة من اصحابنا وكانت معنا امرأة فلما قدمنا مكة جاءنا رجل من اصحابنا فقال يا هؤلاء اني قد بليت قلنا بماذا قال شكوت بهذه المرأة فاسألوا ابا عبد الله ع فسألناه فقال عليه بدنة فقالت المرأة فاسألوا لي فاني قد اشتهيت فسألناه فقال عليها بدنة واما الحكم الرابع فالمشهور وجوبه بل ادعى عليه الشهرة عليه مستفيضة وفي لك الاجماع عليه وط ويه والسرائر والمهذب الاستحباب ويحتمله في ايضا كما ان ظاهر المخ التوقف في وجوبه واستحبابه دليل الموجبين الاخبار المتقدمة مضافة الى صحيحة ابن عمار في المحرم يقع على اهله قال يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محله ومرفوعة ابان المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما يعني بذلك لا يخلوان وان يكون معهما ثالث ولا يخفى انه لا دلالة في شيء منها بكثرتها على الوجوب بل غايتها الرجحان الموجب للحكم بالاستحباب بضميمة الاصل نعم في الرضوي وان جامعت وانت محرم في الفرج فعليك بدنة وعليك الحج من قابل ويجب ان يفرق بينك وبين اهلك حتى تؤديا المناسك ثم تجتمعا فاذا حججتما من قابل وبلغتما الموضع الذي واقعتما فرق بينكما حتى تقضيا المناسك ثم تجتمعا فان اخذتما على غير الطريق الذي كنتما فيه العام الاول لم يفرق بينكما وضعفه منجبر بالعمل وبه يدفع الاصل فالاقوى الوجوب **فرع** لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمتمتع بها لصدق الامرأة والاهل عليها وصرح في يع بالحاق الامة بها واحتج له بصدق الامرأة والاهل عليها واستشكل فيه بعضهم لتبادر غيرها منهما وهو في موقعه فان

[هامش: في كفارة الاستمتاع بالنساء]

[هامش: فرع لا فرق بين الزوجة الدائمة والمتمتع بها]

دلالة اهله او امرأته على الجارية ليست مستندة الى وضع لغوي لعدم ثبوت وضع تركيبي لهما يجب صدقه عليها فان صدق الاهل على الامة محل تامل وكذا وجه الاختصاص بالاضافة غير معلوم ولذا لا تصدق امرأته على بنته واخته وامه مع وجود نوع اختصاص وفي قوله في رواية علي فهي امرأته نوع اشعار بان المراد الزوجية وفي اثبات البدنة عليها ايض فيها وفي صحيحة زرارة وسليمان من غير استفصال دلالة عليه اذ لا يثبت البدنة على الامة فالاقوى عدم الالحاق وان كان الاحوط الالحاق ومما ذكر يظهر عدم الحاق الاجنبية والغلام والبهيمة ايض للاصل وعن المن الالحاق للاولوية من جهة افحشية الفعل وفيه عدم معلومية العلة في الاحكام الثلثة فانا نسلم اولوية الاجنبية واخويها بلزوم الترك وترتب الاثم واما اولويتها في اقتضاء هذه الاحكام الثلثة فغير معلوم والاحتياط لا ينبغي ان يترك **ب** المشهور بين الاصحاب كما قيل عدم الفرق في الوطي بين القبل والدبر لصدق الوقاع والغشيان والافضاء والمباشرة الواردة في الاخبار على وطي الدبر ايض ونقل عن الشيخ في ط انه اوجب بالوطي في الدبر البدنة دون الاعادة واحتج له بصحيحة ابن عمار عن رجل وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وان كانت المرأة تابعة على الجماع وان كان استكرهها فعليه بدنتان وعليهما الحج من قابل وفي كل من النسبة والاحتجاج نظر اما الاول فلما قيل من ان عبارته المحكية صريحة في الموافقة للمشهور وان الذي فيه البدنة خاصة هو الوقاع دون الفرج الشامل للقبل والدبر كما صرح به في صدر عبارته المحكية نعم حكي في ف الخلاف المزبور عن بعض الاصحاب محتجا له باصل البراءة واما الثاني فلصدق الفرج على الدبر ايض لغة وتبادر القبل منه انما هو في العرف الطارئ الذي يجب الحكم بتأخره بأصالة التأخر فلا يصلح ذلك دليلا لتخصيص العمومات المذكورة الا انه يمكن الخدش في العمومات ايض لان الوقاع وما رادفهما من الالفاظ المتقدمة ليست موضوعة لوطي القبل والدبر بل المعنى شامل لهما ولغيرهما من الافراد المتكثرة جدا فلو بني الامر فيها على الاطلاق واخراج ما عدا وطي القبلين بالتخصيص لزم خروج الاكثر وهو على التحقيق غير مجوز فلا بد من ارتكاب التجوز ولتعدده يتاتى الاجمال فيرجع فيما لا يعلم الى الاصل الا ان قوله في الرضوي المتقدم وان جامعت في الفرج المنجبر بالشهرة يدل باطلاقه على المشهور فهو الحق المنصور **ج** هل الحجة الاولى فرضه والثانية عقوبة او بالعكس حكي عن الشيخ وجماعة الاول ونقل في لك عن احكام الصد من يع وميل اليه كلام فع ونقل عن الشيخ في ف وكثير من كتب الفاضل الثاني واليه ذهب الحلي في السر دليل الاول الاستصحاب وصحيحة زرارة المتقدمة ودليل الثاني ان الاولى فاسدة والفاسد لا يجزي ولا يبرئ ذمته اما المقدمة الاولى فبالاجماع كما يشعر به استدلالهم على المط بالفساد وصرح بكونه اجماعيا الفاضل المقداد ويدل عليه ايض صحيحة سليمان بن خالد في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج ورواية عبيد وفيها فان كان طاف بالبيت طواف الفريضة فطاف اربعة اشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشي اهله قال افسد حجه وعليه بدنة الحديث والرضوي والذي يفسد الحج ويوجب الحج من قابل الجماع للمحرم في الحرم وما سوى ذلك ففيه الكفارات واما الثانية فبالاجماع ايض صرح به الفاضل المذكور **اقول** كيف يقبل دعوى الاجماع مع نسبة الخلاف الى الشيخ وجماعة فان بعد الاجماع على عدم اجزاء الفاسد يكون حكم الشيخ وتابعيه بالاجزاء كالتصريح بعدم الفساد كما ذكره في سر ونقل الفاضل المذكور منع الفساد عن بعض الفضلاء ونقله في لك ايض وهو ظ اختياره حيث استدل باصالة عدم الفساد ويظهر من بعض من تاخر ايض فالاجماع على الفساد غير ثابت والمنقول منه بعيد عن الحجية جدا واما رواية عبيد فغير باقية على حقيقتها اجماعا لعدم فساد الحج بعد الوقوف بالمشعر بالجماع اجماعا نصا وفتوى واما صحيحة سليمان فيتردد الامر فيها بين تخصيص الرفث بما بعد التلبية وقبل المشعر وبين التجوز في الفساد والتخصيص وان كان مقدما على المجاز الا انه يرجح الثاني هنا بقرينة صحيحة زرارة المذكورة الدالة على عدم الفساد ولا يضر اضمارها كما حقق في موضعه ورواية ابي بصير المروية في يه عن رجل واقع امرأته وهو محرم قال عليه جزور كوماء قال لا يقدر قال ينبغي لاصحابه ان يجمعوا له ولا يفسد الحجة فانهما تدل على عدم فساد الحج بعد اداء الكفارة والحكم وان كان كذلك لو لم يؤدها ايض اذ الفساد وعدمه لا يتفاوت بادائها وعدمه فالمراد بالفساد نقصان الحج الا انها يدل على انجبار النقصان ايض بالكفارة فضلا عن الفساد ومنه يظهر عدم دلالة الرضوي ايض مضافا الى تخصيصه الفساد بالجماع في الحرم ولا قائل به بل ينفي الفساد في غيره ومما ذكر ظهر ان الاقوى هو القول الاول وتظهر الفائدة بين القولين في موارد عديدة **د** قد عرفت رجحان التفريق بين الرجل والمرأة وانه اجماعي وان اختلف في وجوبه واستحبابه ومقتضى الاخبار المذكورة الثاني ومقتضى الرضوي الاول ثم ان ههنا خلافين اخرين احدهما ان هذا التفريق هل هو في الحجة الاولى الادائية والثانية القضائية او في الثانية خاصة فالاول محكي عن جماعة منهم الصدوقان والاسكافي وابن زهرة مدعيا الاجماع عليه والثاني ايض منقول عن جمع منهم المحقق في يع وفع والفاضل في عد والحق مع الاول لدلالة طائفة من الاخبار المتقدمة على التفريق فيهما وبعضها عليه في الاولى وبعضها في الثانية ولا تنافي بين شيء منها الا ان ثبوته في احدهما لا ينافي الثبوت في الاخرى ايض وثانيهما ان منتهى هذا التفريق الى اين هو فان الاخبار فيه مختلفة ففي بعضها الى بلوغ الهدي محله وفي بعض اخر حتى يحلا وفي ثالث حتى ينتهيا الى مكة وفي رابع حتى يفرغا من المناسك وفي خامس حتى يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه الخطيئة ويدل عليه ايض الصحيح يفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت ارايت ان اخذا في غير ذلك الطريق الى ارض اخرى ايجتمعان قال نعم والمروي في نوادر البزنطي يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك وحتى يعودا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا فان ارادا ان يرجعا الى غير ذلك الطريق قال فليجتمعا اذا قضيا المناسك ومن الاصحاب من حمل ذلك الاختلاف الى تفاوت مراتب الفضل ومنهم من فصل بين الادائية والقضائية ففي الاولى جعل الانتهاء موضع الخطيئة وفي الثانية الاحلال والاحوط الافتراق فيهما الى موضع الخطيئة فيهما ثم ان الافتراق الى موضع الخطيئة اذا سلكا هذا الطريق الذي وقعت فيه الخطيئة والا فلا افتراق بعد قضاء المناسك كما صرح به في الصحيح والمروي عن النوادر المذكورين وصرح به جمع من الاصحاب والمراد من الافتراق كما ورد في الاخبار ان لا يخلوا الا معهما ثالث وقيده بعضهم بالمحترم فلا عبرة بغير المميز ولا باس به بل هو الظاهر المتبادر **هـ** لا فرق

[هامش: ب لا فرق في الكفارة بين الوطي في القبل والدبر]

[هامش: فيماء]

[هامش: ولا يفسد]

[هامش: د في التفريق بين الرجل والمرأة]

في الفرق بين المكرهة والمطيعة في الكفارة

في الاحكام المذكورة بين الحج الواجب والمندوب للشاهد الاجماع واطلاق النصوص **الثانية** ما مر حكم الرجل واما المرءة فاما يكون مطاوعة او
مكرهة فان كانت مطاوعة كانت كالرجل في الاحكام الاربعة المذكورة بلا خلاف يوجد بل حكى الاجماع عليه ويدل عليه في وجوب الاتمام ما دل
عليه في الرجل وفي الاحكام الثلثة الاخيرة كثير مما تقدم من الاخبار سيما في صحيح ابن عمار المذكورة في الفرع الثاني بقوله عليه مثل ما عليه وان كانت مكرهة
فلا شك في وجوب الاتمام عليها ولا كفارة عليها اجماعا نصا وفتوى وعلى الرجل الكفارتان كلا وقد مر في الاخبار التصريح به ولا حج من قابل ايضا
بالاجماع ويدل عليه بعض الاخبار واما في صحيح ابن عمار المذكورة وعليهما الحج من قابل فهو مخالف للاجماع غير معمول به عند الاصحاب فيجب طرحه و
اما الافتراق فلا فرق فيه بين المطاوعة والاكراه لاطلاق الاخبار بلا معارض وتوهم معارضة مفهوم قوله في صحيح زرارة وان كانا عالمين فرق
بينهما حيث ان حكم المكره حكم غير العالم خطاء لان حكم المنطوق التفريق والكفارة عليهما والحج من قابل كل فمقتضى المفهوم انتفاء الجميع لا كل واحد وهو
كل ومنه يظهر عدم معارضة مفهوم صحيح سليمان المذكورة ايضا بل ولا منطوق ذيلها حيث قال فليس عليها شيء لان التفريق بالمعنى المذكور ليس شيئا عليها و
توهم انصراف المطلقات الى غير المكرهة سيما في المقام غير جيد **الثالثة** ما مر من الاحكام المذكورة كان حكم العامد العالم بالحكم وبالاحرام المختار
واما غيره فلا شيء عليه بل يتم حجه ويمضي ويجزيه بلا خلاف بل بالاجماع كما صرح به بعضهم للاصل والاخبار المتقدمة المصرحة بذلك في الجاهل
الشامل لغة للناسي والساهي والجاهل بفرديه وفي المرءة المكرهة المتعدي حكمها الى الرجل بالاجماع المركب وبالتصريح في صحيح زرارة بكون القضاء
عقوبة ولا عقوبة على المكره بل ولا على الساهي والناسي والجاهل ولو بالحكم سيما اذا لم يكن مقصرا او بقوله وقد اتى عظيما في رواية علي بن ابي حمزة فانه
مثل ذلك انما يقال للعامد العالم مضافا في الناسي والساهي والجاهل الى مرسلة الاتية في الجاهل الى رواية سلمة بن محرز الاتيتين وهل المكره الزوج
اوله ولها كالزوج المكره للزوجة في تحمل الكفارة او الكفارتين الحق لا اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص **الرابعة** ما مر في لوازم الاحكام
الخمسة من الفساد ووجوب الاتمام ثم القضاء والكفارة والتفريق انما هو اذا كان الجماع بعد التلبية وقبل وقوف المشعر اما لو كان قبل الاول او بعد
الثاني فليس كذلك اما لو كان قبل التلبية فلا شيء عليه اصلا بل لم يدخل حقيقة في الحج بعد كما مر في صدر بحث الاحرام ويصرح به المرسلة الاتية و
اما لو كان بعد وقوف المشعر فلا فساد ولا قضاء ولا تفريق نعم يجب الكفارة المذكورة بلا خلاف في الحكمين المنفي والمثبت بل بالاجماع المحقق والمحكي
مستفيضا الدفيها ولمرسلة ابن المنجبر ضعفها لو كان بما مر ان وقعت على اهلك بعد ما تعقد للاحرام وقبل ان تلبي فلا شيء عليك فان جامعت و
انت محرم قبل ان تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وان جامعت بعد وقوفك
بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل وان كنت ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك مضافا في الحكم الاول الى مفهوم الشرط في صحيح
ابن عمار الاولى اذا وقع المحرم اهله قبل ان ياتي المزدلفة فعليه الحج من قابل وقرينه منها الاخرى وفي الحكم الثاني الى صحيح ابن عمار عن رجل وقع على
امرأته قبل ان يطوف طواف النساء قال عليه جزور سمينة وان كان جاهلا فليس عليه شيء ونحوها الى قوله سمينة صحيحة زرارة ورواية احمد عن رجل
لى امرأته متعمدا ولم يطف طواف النساء قال عليه بدنة وهي تجزي عنهما ورواية سليم عن رجل واقع على اهله قبل ان يطوف طواف النساء قال ليس عليه
شيء فخرجت الى اصحابنا فاخبرتهم فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سأله عن مثل هذا فقال له عليك بدنة قال فدخلت عليه فقلت جعلت فداك اني اخبرت
اصحابنا فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سأله عما سألت فقال له عليك بدنة فقال ان ذلك كان بلغه فهل بلغك قلت لا قال ليس عليك شيء ونحوها الاخرى الى
غير ذلك من الاخبار الاتية شطر منها ثم بالمرسلة والمفهومين يخصص العمومات والاطلاقات المتقدمة المثبتة للقضاء على المحرم الجامع ومنه يظهر الاصل
عدم ثبوت التفريق هنا ايضا اذ بعد التخصيص يكون الموضوع الجامع قبل الوقوف مع ان ظاهر كثير منها انما هو المجامع قبل الوقوف حيث امر بالتفريق حتى يرجعا
الى مكان الخطيئة ولا رجوع غالبا الى موضعه اذا كان بعد الوقوف فيه ولاجل تلك الاطلاقات والعمومات واختصاص المخصص بما بعد وقوف المشعر افتينا
في التخصيص وفاقا للاكثر بل عن المسائل الرسية والانتصار وجمل العلم والعمل والجواهر والغنية الاجماع عليه خلافا للمحكي عن المفيد والحلبي والديلمي فخصوه بما قبل
وقوف عرفة ولا دليل له يصلح الركون اليه **الخامسة** ما مر من لزوم الكفارة بدنة وعدم لزوم غيره من القضاء والتفريق بالجماع بعد وقوف المشعر يعم
جميع الاحوال التي بعده الى ان يتجاوز في طواف النساء اربعة اشواط ولو جامع بعد ذلك فلا شيء عليه اصلا اما الحكم الاول فيدل عليه الاخبار المتقدمة
في المسئلة السابقة وصحيحة العيص عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما وقوله في ذيل رواية حمران الاتية وان كان نظر طواف
النساء فطاف منه ثلثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف اسبوعا والمراد بالفساد هنا نقصان الكمال للعدول الى ما
ح قطعا واما بعض الاخبار النافية للكفارة اذا كان بعد طواف الزيارة ولو قبل تمام السعي كرواية عبيد وصحيح منصور وبمعارضة ما مر عن درجة
الحجية ساقطة فيرجع الى الاطلاقات مع انها بمخالفة الاصحاب طرا موهونة مضافا الى ان الصحيح قضية في واقعة ولعله كان يعلم بكونه جاهلا بل فيهما
ما يشعر به واما الحكم الثاني فيدل عليه رواية ابي بصير في رجل نسي طواف النساء قال اذا زاد على النصف وخرج ناسيا امر من يطوف عنه وله ان
يقرب النساء اذا زاد على النصف فان الرخصة في المقاربة يوجب انتفاء الكفارة بالاجماع المركب وقيل لانه لا معنى للزوم الكفارة على الفعل المرخص فيه
ووهنه بين من لزوم الكفارة على التظليل ونحوه مع الضرورة ويدل عليه ايضا فيما اذا طاف خمسة اشواط رواية حمران بل صحيحه عن رجل كان عليه
طواف النساء وحده فطاف منه خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنفض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت

فيما يجب من الكفارة بالجماع قبل طواف النساء وبعده فلا يلزم عليه شيء من الكفارة

طوافين

تمام كتاب الحج

طوافين تمام ما كان قد بقي عليه من طوافه ويستغفر الله ولا يعود وان كان طاف الى الخمسة فان ذكر البدنة في ثلثة اشواط دون الخمسة يدل على انتفائها
فيها ولا ينافي ذلك ما مر من انتفاء الكفارة فيما زاد على النصف مطلقا لان التقييد بالخمسة انما وقع في كلام الراوي وقد يستدل ايضا بمفهوم الشرط
في ذيل هذه الرواية وهو ضعيف غايته لان مفهومه انه ان لم يطف ثلثة اشواط والمتبادر منه عدم بلوغ الثلثة لا التجاوز عنه فانه معه يصدق طواف
الثلثة هذا مع ان المنطوق مركب من حكمين فساد الحج اي الطواف والكفارة ويكفي في صدق المفهوم انتفاء احدهما ومنه يظهر ضعف ما نفى عنه البعد
في خيره من سقوط الكفارة بعد مجاوزة ثلثة اشواط ايضا للمفهوم ومن الاصحاب من خص الحكم الثاني بما اذا كان بعد الخمسة ولعله لزعمه ضعف الرواية
الاولى وهو عندنا غير موجه او لعدم ثبوت الاجماع المركب عنده فيرجع فيما دون الخمسة الى الاطلاقات وهو كان حسنا لو لم يثبت الاجماع المركب
اما مع الاطلاق يتبادر قبل الشروع في طواف النساء من الاطلاقات فهو غايته اذ المتبادر من قبل الطواف قبل الفراغ عنه **السادسة**

في كفارة المحل لو جامع امته

لو جامع المحل الموسر عالما عامدا امته المحرمة باذنه لزمه بدنة او بقرة او شاة مخيرا بينها ومع الاعسار شاة او صيام ومع انتفاء العمد او العلم او الاذن لا
شيء بلا خلاف يعتني به في جميع هذه الاحكام لموثقة اسحق بن عمار المصرحة بهذه الاحكام منطوقا ومفهوما واما صحيح ضريس ورواية وهب بن عبد ربه
المصرحتين بانه لا شيء عليه او يجوز له بعض احرامها فهما ظاهرتان او محمولتان على قبل التلبية وعن ظاهر ... وابن سراج ان عليه بدنة ومع العجز شاة او صيام
ولم نقف على مستنده والظاهر كفاية الاعسار عن البدنة على تعيين الشاة والصيام وقيل باعتبار الاعسار عنها وعن البقرة ولا وجه ويكفي في الصيام
يوم واحد للاطلاق وقيل ثلثة ايام لانها الواقع في ابدال الشاة وهو احوط واطلاق الموثقة وفتاوى الاكثر يقتضي عدم الفرق بين الامة المكرهة
والمطاوعة وقيل بوجوب الكفارة على المطاوعة فيكفر بدل البدنة بصيام ثمانية عشر يوما والقضاء فيجب على المولى اذنها وتحمل مؤنتها قيل نظرهم الى عموم
الاخبار المتقدمة الواردة في المرءة والاهل الخالي عن معارضة الموثقة لورودها في حكم المولى خاصة واما بالنسبة الى الامة فمجملة وهذا يصح بناء
على شمول اهله او امرأته للامة وقد عرفت عدم وضوحه فالرجوع الى الاصل كما عليه الاكثر اظهر **السابعة** في العبث بالذكر حتى يمني بدنة وقضاء
الحج لموثقة اسحق في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل واطلاقها يشمل ما اذا قصد الامناء ام لا ومنهم
من ذكر بلفظ الاستمناء الظاهر في طلبه وقصده ولا وجه للتخصيص لعله لاطلاق الرواية وعدم المعارض ولا يعارضها صحيح ابن عمار المتقدمة في الفرع
الثاني من المسئلة الاولى لاختلاف موضوعيهما ولعل الاكثر كما صرح به بعضهم من عمم مع التخصيص المذكور بالعبث بالذكر او الملاعبة مع الاهل وغيره

ومنهم

ولا دليل له ايضا تاما على التعميم ايضا سوى ما يتوهم من كون العلة هو الامناء ولا خصوصية للعبث بالذكر وما قيل من انه اقبح من اتيان الاهل الثابت فيه
الامر به من حسنة مسمع التي في ذيلها الاسكاف اذا انزل الماء اما بعبث بحرمته او بذكره او بادمان نظر مثل الذي جامع والاول استنباط للعلة وهو طريقة
العامة المضلة والثاني تشبيه مع انه لا قطع بكونه من الرواية مضافا الى عدم صراحته في وجوب القضاء الا بتعميم المماثلة وهو محل الخدشة **الثامنة**

من امنى بقصد واختيار وجب عليه البدنة

من امنى اي اخرج منيه بقصد واختيار بغير ما ذكر من العبث بالذكر من ملاعبة او مس او نظر الى الاهل او الاجنبية او الغلام او غيرها فالاصل فيه
وجوب البدنة خاصة لصحيح البجلي عن الرجل يعبث وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع
مضافا في الامناء بالملاعبة بامرأته الى صحيحة اخرى له وهي كالاولى الا ان لفظها عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم الى اخر ما مر وقيل هنا بالجزور ولا وجه له
الا ان الظاهر انهم لم يفرقوا بينه وبين البدنة ولذا استدل الجماعة لاحدهما باخبار الاخر في مواضع عديدة وقيل فيه بعموم الحكم للمرأة ايضا واستدل له بهذه الصحيحة
وهو خطاء فان ضمير التثنية للمحرم والفاعل في شهر رمضان دون الرجل والمرأة وفي الامناء بالنظر الى امرأته بشهوة الى الحسنة مسمع وفيها ومن نظر الى امرأته
نظر شهوة فامنى فعليه جزور وقد يستدل له ايضا بصحيح ابن عمار في محرم نظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة وهو كان حسنا لو كان نقله حيث

لو كان

نقله بلفظه او مكان الواو في قوله وينزلها او لكنها ليست كذلك في النسخ الصحيحة ولا يعارض الحسنة صدر هذه الصحيحة عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم
قال لا شيء عليه ولا موثقة اسحق في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء لاعميتهما مطلقا منها من حيث شمول الشيء المنفي للجزور والقضاء والتفريق
والعقاب وساير انواع الكفارة وشمول النظر في الاولى لما كان بالشهوة وغيرها ولولا الحسنة لكنا معاضين للاصل المذكور بالعموم من وجه اللازم فيه
الرجوع الى اصل البراءة كما هو مذهب المفيد والسيد وانما قيدنا بقولنا في صدر المسئلة بقصد واختيار لانه المتبادر من امناء الشخص واما ما لم يكن كذلك
فليس هو حقيقة فعله ولا يقال انه فعله حتى يصدق انه امنى وفعله اعم من ان يقصد اليه بنفسه او الى سببه الذي يوجده ولو كان سببا عاديا **التاسعة**

في كفارة من قبل امرأته بشهوة

من قبل امرأته محرما فان كان بشهوة وامنى فعليه البدنة للاصل المذكور مضافا الى عموم صحيح الحلبي عن المحرم يضع يده الى ان قال قلت فان قبل قال هذا اشد
ينحر بدنة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل وحسنة مسمع ان حال المحرم ضيقة فان قبل امرأته على شهوة فامنى
فعليه جزور وكذلك ان كان مع الشهوة دون الامناء لاطلاق الصحيح والرواية ولا ينافيهما مفهوم قوله فامنى في الحسنة لانه ضعيف لا حجية فيه وان كان مع
الامناء دون الشهوة فلا بدنة عليه بل عليه دم شاة للحسنة المذكورة النافية للبدنة بقرينة التفصيل القاطع للشركة فانها يعارض صحيح الحلبي المثبتة للبدنة في
الامناء بالعموم من وجه واذ لا مرجح فيرجع في خصوص الامناء الى الاصل وينفي الشاة لنفس التقبيل لا يبقى الامناء مع التقبيل بلا شهوة من الافراد النادرة
جدا فلا ينصرف اليه الحسنة لانه على ذلك يجري مثله في الصحيحة ايضا نعم يمكن ان يقال ان ثبوت الشاة خاصة للتقبيل مطلقا لا ينافي ثبوت البدنة للامناء كذلك
فان الامناء امر اخر وان ترتب على التقبيل واجتمع معه ولا يلزم ثبوت الامرين الا ان ههنا كلاما اخر وهو عدم معلومية صدق الامناء لانه اخراج المني وما نحن

وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فامنى

فيه وان كان خروجا ولكن لا يعلم كونه اخراجا اذ ليس التقبيل بغير شهوة سببا عاديا له والحاصل انه بالنسبة الى خروج المني كنسبة النوم الى الاحتلام فلا يكون
هذا الفرد داخلا في الاصل المذكور واسا الا ان يكون مستثنى من الاصل فان الامناء انما يكون مع طلبه كما يشعر به صحيحة الحلبي وفيها قلت فانه اراد ان ياتيها
من المحمل فلما ضمها اليه ادركته الشهوة قال ليس عليه شيء الا ان يكون طلب ذلك ولولا ذلك لحكمنا بوجوب البدنة والشاة معا الاولى للامناء والثانية للتقبيل
لادلة كل منها ونفي الحسنة للبدنة لاجل التفصيل انما ينفيها من حيث التقبيل لا من حيث الامناء وانما لم نقل بالبدنتين في صورة التقبيل بالشهوة والامناء بمثل
ذلك الدليل لما ثبت عندنا من اصالة التداخل الا مع اتحاد المسبب نوعا ولا نبالي بعدم معلومية شريك في ذلك القول لا لجواز ان يكون مراد القوم كلا او بعضا
ما ذكرناه كل ظاهر بخصوصه مع الاجماع مع ان المقام لتشتت الاقوال مما لا يعلم فيه اجماع بسيط او مركب لا يقال انه وان لم يثبت البدنة بالاصل المذكور لما
ذكرت ولكن يمكن اثباتها باطلاق صحيحة الحلبي ورواية علي بن ابي حمزة لانا نقول بانهما اعمان مطلقا من الحسنة لتقييدها بغير الشهوة فيجب التخصيص بها بل قد يقال
ان سياقهما ظاهر فيما كان مع الشهوة ومع ذلك هو الغالب المنصرف اليه الاطلاق ولكنهما لا يخلوان عن قبول المنع وكذلك ان كان بدون الشهوة والامناء
للحسنة المتقدمة ويحصل مما ذكر ان في التقبيل مع الشهوة البدنة ولو لم يمن وبدونها الشاة ولو امنى وللقوم فيه اقوال اخر فعن جماعة منهم الحلي والديلمي وابن
زهرة اشتراط الامناء والشهوة معا في ثبوت البدنة وعن اخرين منهم الصدوق المفيد عدم اشتراط الشهوة ومنهم من اشترط الانزال والشهوة معا كما حكي عن ابن
سعيد ومن لم يحكم بالبدنة اصلا بل اكتفى فيه بالشاة مطلقا والكل ضعيف غير مطابق لمقتضى الاستدلال **العاشرة** من مس امرأته او حملها بشهوة فعليه
شاة لصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شيء
عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى او امذى فعليه دم والحلبي قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة ومحمد عن رجل محرم حمل امرأته وهو محرم
فامنى او امذى قال ان كان حملها او مسها بغير شهوة امنى او لم يمن فليس عليه شيء وحسنة مسمع وفيها ومن مس امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم
شاة فان حصل مع ذلك الانزال فعليه مع الشاة البدنة الاولى للمس بشهوة والثانية للامناء للتقريب الذي مر في المسئلة السابعة وان مسها او حملها
بلا شهوة فلا شيء عليه وان انزل لصحيحتي ابن عمار ومحمد المتقدمتين ولا يرد انهما اعمان مطلقا من الاصل المذكور حيث ان الشيء اعم من الكفارة لان النفي
مع ما فيه الكفارة يجعلها كالصريح في ارادة نفي الكفارة فان التفصيل قاطع للشركة مع انه لو قطع النظر عن ذلك لكان تعارضهما مع دليل الاصل بالعموم
من وجه واللازم فيه الرجوع الى اصالة البراءة بعد الياس عن الترجيح مضافا الى عدم معلومية صدق الامناء بالتقريب المذكور **الحادية عشر** من نظر
الى اهله فلا شيء عليه من جهة النظر مطلقا بشهوة كان او بدونها للاصل البراءة وصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه
وموثقة اسحاق في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء ولو كان معه الانزال فان كان بشهوة فعليه بدنة للاصل المتقدم وحسنة مسمع ومن نظر الى
امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور وهي وان كانت معارضة مع الصحيحة والموثقة ولكنها اخص مطلقا منهما لان الجزور اخص من الشيء مع انه لولاه ايضا لزم
الرجوع الى الاصل المذكور وان كان بدون الشهوة فلا شيء عليه لمعارضة الصحيحة مع دليل الاصل بالعموم من وجه فيرجع الى اصل البراءة مضافا الى عدم
معلومية صدق الامناء ومن نظر الى غير اهله من الاجنبيات فامنى فان كان موسرا فعليه بدنة وان كان متوسطا فبقرة وان كان معسرا فشاة لموثقة ابي
بصير عن رجل نظر الى ساق امرأة فامنى قال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك فبقرة وان كان فقيرا فشاة اما اني لم اجعل ذلك عليه من اجل
الماء ولكن من اجل انه نظر الى ما لا يحل له وقريبة منها الاخرى وفيها ساق امرأة او فرجها وذيلها يدل على كون الامرأة اجنبية ومعنى قوله من اجل الماء
اي من اجله خاصة كما يدل عليه صحيحة ابن عمار في محرم نظر الى غير اهله فامنى قال عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتق الله ولا يعد وليس عليه شيء
واطلاق الدم فيها محمول على تفصيل الموثقة حملا للمجمل على المبين والمقيد على المطلق ولا ينافي قوله اني لم اجعل ذلك من اجل الماء ما ذكرنا من الاصل المتقدم لان
مبناه على قصد الامناء الذي هو الاستمناء وهذا يدل على ان خروج الماء من حيث هو ليس شيئا بازائه وهل ذلك التفصيل جار في النظر الى الاهل مع الامناء ام لا
هو الثاني لاختصاص الموثقة بغير الاهل ولا يلزم اغلظية حكم النظر الى الاهل عن النظر الى غيرها لان هذا الحكم حكم النظر الى الغير مع الامناء سواء كان بشهوة
او غير شهوة طلب خروج المني او لم يطلب ويحتمل اجماع الحكمين مع النظر بالشهوة الى الغير والانزال **الثانية عشر** لا كفارة في غير ما ذكر من الاستمناءات
للاصل ولا في الامناء بسماع كلام الاجنبية مطلقا ولا في حال جماعها الا في توصيف الاجنبية له لرواية ابي بصير ومرسلة البزنطي ورواية سماعة الا اذا
احد هذه الاحوال الامناء وامنى فيحتمل وجوب البدنة كما ذكره بعض الاصحاب للاصل المذكور **الثالثة عشر** من جامع في احرام العمرة قبل السعي فان كانت
عمرة مفردة فسدت عمرته وعليه بدنة وقضاء العمرة بلا خلاف يوجد فيهما بل بالاجماع لصحيحة احمد بن علي في الرجل اعتمر عمرة مفردة فوطي اهله وهو محرم قبل
ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم بمكة حتى يدخل شهر اخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم منه ثم يعتمر وبمضمونها حسنة مسمع
الا ان فيها فيطوف بالبيت ثم يغشى اهله قبل ان يسعى والمآل واحد لان قبل الفراغ من الطواف والسعي كما في الصحيحة يشمل ما بعد الطواف بل السعي ايضا
فتوهم اختصاصها بما قبل الطواف والسعي معا كما قيل غير جيد واما العمرة المتمتع بها فظاهر الاكثر انها كالمفردة بل صرح بعضهم بعدم الخلاف فيه وتامل
بعض كما قيل تخصيص الحكم بالمفردة ودليل التعميم عدم الخلاف وتساوي العمرتين في الاركان وحرمتهن ودليل التخصيص اختصاص المنصوص بالمفردة **اقول** يمكن
الاستدلال للاول باطلاق كثير من الاخبار المتضمنة لقضاء الحج والتفريق اذا وقع المحرم على اهله فانها يشمل احرام الحج واحرام العمرة المتمتع مع اتساع
الوقت لانشاء عمرة او ضيقه خرج صورة الاتساع بالاجماع فبقي الباقي ومنه ما وقع في احرام العمرة مع ضيق الوقت ولا وجه لقضاء الحج الا فساد العمرة

في فساد عمرة المفرد اذا جامع الرجل اهله فيها

وجه التعميم اقوى لذلك ومنه يظهر وجه وجوب التفريق ايضا كما ذكره الفاضل في عدد الشهيدين او وجه وجوب قضاء الحج مع عدم امكان انشاء العمرة وكذا
يدل على انه يجب التفريق في احرام العمرة بعض الاخبار المطلقة المتضمنة لتفريق المحرم المجامع كما مر وهل يجب اتمام العمرة الفاسدة الظاهر لا للاصل والمحصل مما
ذكر فساد العمرة بالجماع قبل السعي فان كانت مفردة يتركها ونقضها وان كانت متمتعا بها ينشئها مع اتساع الوقت ويتم الحج وعليه البدنة ويجب
التفريق على الوجه المتقدم ويمكن الاستدلال على فساد عمرة التمتع بالجماع باطلاق صحيحة ضريس عن رجل امر جاريته ان يحرم من الوقت فاحرمت ولم يكن هو
احرم فغشيها بعد ما احرمت قال يامرها فيغتسل ثم يحرم ولا شيء عليه ورواية وهب بن عبد ربه في رجل كانت معه ام ولد فاحرمت قبل سيدها اله ان ينقض
احرامها ويطأها قبل ان يحرم قال نعم دلتا على انتقاض احرام الجارية بالمجامعة معها فالرجل ايضا كذلك بالاجماع المركب ومنه يظهر وجه اخر لفساد الحج مع
الضيق لدوران الامر بين العدول الى الافراد والتمتع بالحج بالعمرة الفاسدة او وجوب القضاء والاولان مخالفان للاصل والتوقف فبقي الثالث هذا
حكم الجماع واما غيره من انواع التمتعات اذا وقع في العمرة فحكمه كما مر [illegible] **الرابعة عشر** لو عقد محرم لمحرم على امرأة ودخل بها كان على العاقد
بدنة وعلى الزوج بدنة فيما قطع به الاصحاب من غير خلاف كما قيل وفي كلام غيره ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن صريح الغنية الاجماع عليه ويدل عليه
موثقة سماعة لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرما وهو يعلم انه لا يحل له قلت فان فعل ودخل بها المحرم قال ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى
المرأة ان كانت محرمة بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة و
الموثقة وان اختصت بالعاقد الحلال ولكن الاصحاب عمموا الحلال للمحرم ايضا وكذا مقتضاها الاختصاص بصورة علمه وكذا علم الزوج وحكي عن الاكثر
التعميم ولا وجه له وبالمرأة المحرمة او العالمة باحرام الزوج وهو كذلك والله العالم **البحث الثالث** في ساير الكفارات وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** في كفارة الطيب والكلام فيه اما في الدهن بالطيب او اكل الطعام المطيب او نفس التطيب واختلفت كلماتهم في كفارته فمنهم من لم يذكر له كفارة
اصلا كالديلمي ومنهم من ذكرها للدهن خاصة كابن سعيد ومنهم من ذكرها لاكل الطعام المطيب كذلك كالمفيد وابن حمزة ومنهم من ذكرها لاستعمال
المسك والعنبر والعود والكافور والزعفران كالنزهة ومنهم من ذكرها للاكل وشم الكافور والمسك والعنبر والزعفران والورس وصرح بالنفي فيما
عدا ذلك كالحلبي ومنهم من زاد على الاخير استعمال الدهن الطيب ونفي الكفارة عما عداه ذكره بالاجماع والاخبار والاصل كالخلاف ومنهم من عممها للطيب
صبغا واكلا واطلاء وتبخيرا وشما ومسا واحتقانا واكتحالا واسعاطا ابتداء واستدامة كالشرائع [illegible] وان اختلف
عبارات هؤلاء زيادة ونقصا فيما ذكروه للتعميم والاخبار الواردة في المقام ما تقدم من ثالث محرمات الاحرام من صحيحة زرارة المصرحة بوجوب الدم في اكل
الزعفران والطعام الطيب متعمدا وصحيحة ابن عمار الامرة بالتصدق بقدر ما صنع في مس الطيب والدهن والطعام المطيب وصحيحة ضريس ومرسلة [illegible] الامرتين
بقدر السعة في قدر ما صنع او قدر الشبع في مس الطيب للتلذذ بالريح الطيبة ورواية الحسن بن زياد الامرة بالتصدق بشيء في غسل اليد بالاشنان
المطيب مضافا الى صحيحة اخرى لزرارة من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك
ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه شاة والمروي في قرب الاسناد للحميري لكل شيء خرجت من حجك فعليك دم يهريقه حيث شئت ورسالة
المفيد عن الصادق عليه السلام في كفارة مس الطيب للمحرم ان يستغفر الله ومقطوعة ابن عمار في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج قال ان كان فعله بجهالة
فعليه طعام مسكين وان كان فعله بعمد فعليه دم شاة ورواية الحسن بن هرون اني اكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت وانا محرم قال اذا فرغت من مناسكك
واردت الخروج من مكة فابتع بدرهم تمرا فتصدق به فيكون كفارة لذلك ولما دخل في احرامك مما لا يعلم **اقول** لا ينبغي الريب في وجوب الشاة في اكل الطعام
المطيب والتدهين بالمطيب متعمدا لصحيحتي زرارة ومقطوعة ابن عمار ورواية قرب الاسناد الاخيرة الاولين من ساير الاخبار المخالفة لهما مضمونا لاختصاصهما
بالمتعمد وكذا في استعمال ما يحرم استعماله من الطيب وهو على المختار المسك والزعفران والعود والورس لرواية قرب الاسناد المنجبرة بالشهرة التي هي اخص
مما ذكر ايضا لاختصاصها بالعمد لعدم كون غيره خروجا من الحج وبالمحرم ايضا لذلك ونفي الكفارة الواجبة في غير ما ذكر وان استحب التصدق بما ورد في الاخبار
فيما عدا ذلك للاخبار المذكورة اللازم حملها على الاستحباب للاجماع على عدم الوجوب في غير العمد كما دلت عليه بعض الاخبار المتقدمة منطوقا ومفهوما و
كذا في غير المحرم من الطيب **الثانية** في قلم كل ظفر من اظفار اليدين او الرجلين مد من طعام وفي اظفار اليدين والرجلين في مجلس واحد دم واحد ولو كان كل واحد منهما
في جميع اظفار اليدين منهما في مجلس [illegible] وفاقا للمشهور كما صرح به جماعة بل لغير شاذ [illegible] بل بالاجماع [illegible] والغنية والمنتهى لصحيحة ابي بصير رجل قلم
ظفرا من اظافيره وهو محرم قال عليه مد من طعام حتى يبلغ عشرة فان قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة قلت فان قلم اظافير يديه ورجليه جميعا فقال
ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم [illegible] ولكن لا دلالة لها على لزوم الشاة في اظفار الرجلين خاصة ويدل عليه وعلى حكم كل ظفر وكل اظفار اليدين
ايضا رواية الحلبي عن محرم قلم اظافيره قال عليه مد في كل اصبع فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة وعلى الكل كما يدل ايضا على الحكمين الاخيرين موثقة
ابي بصير اذا قلم المحرم اظافير يديه ورجليه في مكان واحد فعليه دم وان كانتا مفرقتين فعليه دمان ويتقيد ما ذكر بتقييد اطلاق صحيحة زرارة من قلم اظافيره ناسيا
او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم خلافا للمحكي عن الاسكافي ففي كل ظفر مد او قيمته مخيرا بينهما الى ان يبلغ خمسة فصاعدا ففيها دم وان كان في
مجلس واحد فان فرق بين يديه ورجليه فليديه دم ولرجليه دم ودليله على الجزء الاول الجمع بين صحيحة ابي بصير المتقدمة وهذه الصحيحة ايضا على رواية [illegible] فان فيها
في كل ظفر قيمة مد من طعام وعلى الجزء الثاني صحيحة حريز في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من اظافيره فقال يتصدق بكف من طعام قلت فاثنين قال كفين قلت فثلاثة

دم وان كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان

قال ثلثة اكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان او عشرة او ما كان ومرسلته في محرم قلم ظفرا قال يتصدق بكف من طعام
قلت ظفرين قال كفين قلت ثلثة قال ثلثة اكف قلت اربعة قال اربعة اكف قلت خمسة قال عليه دم يهريقه فان قص عشرة او اكثر من ذلك فليس عليه
الا دم يهريقه وعلى الجزء الثالث عام دليلا للقول المش ويرد دليله على الاول بعدم المقاومة لما مر حتى يحتاج الى الجمع للشذوذ ونبرئ دلالته على الجزء
الثاني ايضا مضافا الى ورود الصحيحة في الناسي ولا بد من حملها على الاستحباب لعدم وجوب الكفارة على الناسي اجماعا ونصا كما مر ومنه يعلم انه المحمل في المرسلة
ايضا هذا مع انهما بتمام مضمونهما لا يوافق قول احد من الطايفة بل قيل يوافق مذهب ابي حنيفة وللمحكي عن الحلبي فقال القص كل ظفر كف من طعام وفي اظفار
احد يديه صاع وفي اظفار كلتيهما دم وكذلك حكم اظفار رجليه ودليله على الجزء الاول صحيحة حريز ومرسلته المتقدمتين وصحيحة ابن عمار عن المحرم يطول
اظفاره او ينكسر بعضها فيؤذيه ذلك قال لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام وجوابه ظهر
مما مر ايضا مع ان الاخيرة واردة في المضطر الذي لا يجب عليه شيء فحملها على الاستحباب ايضا متعين ولم اظفر على حجة الثاني على دليل الا ان يراد بالصاع
النبي الذي هو خمسة امداد فيؤل الى المش والثالث يوافق المش وللمحكي عن العماني فانه قال من انكسر ظفره وهو محرم فلا يقصه فان فعل فعليه ان يطعم
مسكينا في يده ولا دليل له الا ان يراد بالاطعام مطلقه الشامل للقبضة ايضا فيدل عليه صحيحة ابن عمار ولكنها مخصوصة بحال الاضطرار محمولة على الاستحباب

في كفارة قص الظفر

فروع أ انما تجب الكفارة انما هو مع التعمد واما مع النسيان او السهو او الجهل فلا كفارة اجماعا ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة ومرسلته بعد نقل صحيحة
ابي بصير وفي رواية زرارة ان من فعل ذلك ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه وفي رواية ابن ابي حمزة عن رجل قلم اظافيره الا اصبعا واحدا قال نسي
قال نعم قال لا باس **ب** لو افتى احد بتقليم ظفر المحرم فادماه لزم المفتي شاة على الحق المش لرواية اسحق الصيرفي المنجبرة ولاطلاقها يقتضي عدم اشتراط المفتي كما
ان تقييدها مع الاصل يقتضي الاختصاص بصورة الادماء وهل يشترط اهلية المفتي للافتاء بزعم المستفتي قيل نعم وفيه نظر الظ اشتراطه عدم زعمه بطلان

احرام؟

قوله **ج** انما يجب الدم او الدمان بتقليم اصابع اليدين والرجلين اذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى الحد بوجوب الشاة والا تعدد المد خاصة بحسب تعدد
الاصابع لانه المتبادر من النص والفتوى كذا قيل وهو للمنع قابل بل الظاهر من الاطلاق الدم مع البلوغ الى حده وان كفر للسابق ولذا قالوا ولو كفر شاة لليد
او الرجلين ثم اكمل الباقي في المجلس وجب عليه شاة اخرى **د** مقتضى اطلاق الروايات ان بعض الظفر كالكل لصدق الظفر بل المتعارف قصه ليس الا بعض
الظفر ولو تعدد دفعات قص ظفر اصبع واحد فان كان في مجلس واحد فالظ عدم تعدد الفدية لعدم دليل على اشتراط وحدة القص بل الظ انه كذلك
مع اختلاف المجلس **هـ** هل الحكم بالدم موقوف على كمال اليدين او الرجلين كما هو مقتضى صحيحة ابي بصير او يتحقق باكمال العشرة اصابع ولو كان بعضها من
اليد وبعضها من الرجل كما هو المستفاد من رواية الحلبي الظ الاول لما يتوهم من تعارض مفهوم الصحيحة مع منطوق الرواية بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل
لان نسبة الاصل الى الشاة وعشرة امداد على السوا بل لان المتبادر من قوله في الرواية اظافيره عشرتها هو العشرة من عضو واحد نعم لو كان عشرة اظافير كان
بلا اشكال **و** ولو كانت له اصبع زائدة في اليد او الرجل فهل يتوقف وجوب الدم على قص ظفرها ايضا ام لا بل يجب بعض العشرة الظ الاول للاصل و
لانصراف الاطلاق العشرة الى الغالب من الاشخاص فمثل ذلك الشخص خارج عن الاطلاق فيرجع في حقه الى الاصل والاطلاق اليدين والرجلين ولو كانت اصابعه
ناقصة فيشكل الحكم من جهة ذكر العشرة وانصراف المطلق الى الشايع ومن جهة صدق اليدين والرجلين والاصل يقتضي عدم وجوب الدم والاقتصار على
مد لكل ظفر فيه

في ان حكم بعض الظفر كالكل

الثالثة في لبس المخيط عمدا دم شاة بالاجماع كما عن المنتهى وغيره لصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة محمد عن المحرم اذا احتاج
الى ضروب من الثياب يلبسها قال عليه لكل صنف منها فداء ورواية سليمان بن العيص عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم ولا فرق في ذلك بين المختار
والمضطر وان انتفى التحريم في الثاني لاطلاق الروايات المتقدمة والخدش في دلالة الاولى بانه مع الاضطرار لبس ما لا ينبغي لبسه مردود بانها تتضمن قوله
ففعله ناسيا ايضا فيعلم ان المراد مما لا ينبغي في صورة العمد الاختيار عن قصد السرور والمن وكره استثناء السراويل عند الضرورة فلا فداء فيه وعن الاخرين
الاجماع عليه واستدل له الشيخ بالاصل مع خلو الاخبار عن فداءه وفيه ما مر من دلالة الاطلاق وعن بعضهم استثناء لبس الخفين ايضا مع الاضطرار للاصل
وتجويز لبسه في بعض الاخبار من غير ايجاب الفداء بل قيل بالاستثناء مطلقا بل العدم دليل عليه سوى ما قيل من ان الاصل في تروك الاحرام الفداء وهو موهوم والاخبار
المتقدمة المتضمنة للفظ الثوب وشموله للخفين تم وهو جيد جدا وقال في ك والاستدامة في اللبس كالابتداء فلو لبس المحرم قميصا ناسيا ثم ذكر وجب خلعه
اجماعا ولا فدية ولو اخل بذلك بعد العلم لزم الفداء انتهى ولا باس به ولو لبس متعددا فاما يتحد اللبس ويتعدد الملبوس شخصا مع وحدة الصنف او صنفا او
يتحد الملبوس ويتعدد اللبس او يتعددان فعلى الاول كان يلبس قميصين بلبس واحد ليس الا كفارة واحدة بلا خلاف يعرف فيه للاصل وعلى الثاني كان يلبس
قميصا وقبا بلبس واحد فالظ تعدد الفداء لصحيحة محمد المتقدمة وحملها على صورة تعدد اللبس لا وجه له واعليته لو سلمت لا يستلزم بوجه الانصراف اليه وعلى
الثالث كان يلبس قميصا واحدا مرتين فان تخلل التكفير بينهما تعدد الكفارة لاقتضاء وجود السبب وجود المسبب وان لم يتخلل لم يجب الا كفارة واحدة
سوا اختلف مجلس اللبسين او اتحد لا لما ذكره لتداخل الاسباب على ما هو التحقيق عندنا وعلى الرابع فمع تعدد الملبوس صنفا او تخلل التكفير يتعدد
الكفارة والا فلا ويظهر وجهه مما سبق ولا كفارة في اللبس نسيانا او جهلا اجماعا نصا وفتوى **الرابعة** في ازالة الشعر الكفارة اجماعا
للنصوص الاتية وهي في حلق الراس من اذى دم شاة او ثلثة ايام او الصدقة اجماعا من غير شاذ للكتاب والسنة منها مرسلة حريز وفيها فامره رسول الله
اي امر كعب حيث راه القمل يتناثر من راسه قال ايؤذيك هوامك قال نعم فنزلت الاية فحلق وجعل الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل

في كفارة ازالة الشعر والنصوص الواردة فيها

مدين

مدين والنسك شاة ونحوها صحيحة حريز ومرسلته الا ان فيها لكل مسكين صاع من تمر والنسك شاة لا يطعم منها احد الا المساكين ومنها رواية عمر بن
يزيد وفيها بعد ذكر الاية فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام
والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك وخلافا للمحكي عن الديلمي فاقتصر فيه على الدم خاصة ولا وجه له ومن غير اذى دم شاة
خاصة وفاقا للمحكي عن التذكرة ونفى عنه البعد في ك وقواه بعض مشايخنا اولا لصحيحة زرارة ورواية قرب الاسناد المتقدمتين في المسئلة الاولى وصحيحة
اخرى وهي كالاولى الا انه ليس فيها تقليم الظفر بتخصيص هذه بما تقدم من مورده من الاذى وابقاءها في غيره على عمومه خلافا للاخرين ولعل الاكثر
فجعلوا التخيير في حلق الراس مط بل عن المن التخيير في هذه الكفارة لعذر او غيره مذهب علمائنا اجمع ولا دليل عليه بوجه حمل الصحيحين على التجوز من الوجوب
التخييري مع عدم امكانه في غير حلق الراس مما ذكر فيهما ومجرد ذلك الاجماع المنقول لا يجوز المصير الى التجوز والحكمان اي التخيير مع الاذى والدم بدونه
جاريان في حلق الراس مطلقا جميعه كان او بعضه قليلا كان او كثيرا لصدق حلق الراس الا ان يكون قليلا غايته بحيث يخرج عن التسمية كحلق شعرة او
شعرتين او ثلثة فلا يثبت ذلك بما ذكر وان امكن القول فيه بالدم ايضا لرواية قرب الاسناد المتقدمة بل كذا ان لذلك وقيل في حلق ثلث شعرات الصدقة
بكف من طعام او سويق ولا وجه له سوى بعض الاخبار الاتية التي موردها غير الحلق وهل حلق غير الراس ايضا كحلقه ام لا ظاهر اطلاق الفاضلين وبعض من
تاخر عنهما الاول ومقتضى تقييد جمع ممن تقدم عليهما الثاني وهو الاجود لتعلق الحكم بالراس الا ان في حلق غيره ايضا الدم مطلقا لرواية قرب الاسناد
وكذا في ازالة شعر الراس وغير الراس بغير الحلق لذلك لا فيما ورد فيه نص بخصوصه كما ياتي ثم الصدقة المذكورة هل هي على ستة مساكين لكل مسكين مدان
كما نسب في ك الى الاكثر وبعض من تاخر عنه الى الاشهر او على ستة مساكين من غير ذكر المد ولا المدين كما عن الغنية نافيا عنه الخلاف او عليهم لكل مسكين
مد كما عن ط وعه والسرائر او على عشرة مساكين لكل مسكين مد كما عن ابن حمزة وعد في يع ونسبه في ك الى المش او التخيير بين الستة والمدين او العشرة
والمد كما عن س وفي يع ونفى عنه البعد في ك او بين الستة والمدين او العشرة والاشباع كما عن التهذيبين والجامع والاقوى هو الاخير للجمع بين روايتي
حريز وبين رواية عمر بن يزيد ونظر الاولين الى ضعف رواية عمر سندا ومتنا لتجويز الاكل فيه من الفداء والاول غير ضاير عندنا والثاني عند الكل
لان طرح جزء من الرواية لا يوجب طرح الباقي ونظر الرابع ترجيح رواية العشرة مع كون الغالب في الشبع المد وكلاهما في حيز المنع ومنه يظهر منظور
الخامس وجوابه واما الثالث فلم يظهر لي محط نظره سوى ما ذكره بعضهم عن الفقيه بعد ذكر مرسلة المتقدمة وروي مد من تمر ولم اتفطن بوجه ترجيح
على غيره سيما مع تقييده بالتمر الذي لا قايل بخصوصه **الخامسة** اذا نتف الرجل ابطيه معا فكفارته دم شاة وان نتف احدهما فعليه اطعام ثلثة
مساكين على المش بين الاصحاب بل قيل لا خلاف في الحكمين اجده الا عن بعض المتاخرين اما الاول فلصحيحة زرارة ورواية قرب الاسناد المتقدمتين وصحيحة
حريز اذا نتف الرجل ابطيه بعد الاحرام فعليه دم شاة واما الثاني فاستدل له برواية عبد الله بن جبلة في محرم نتف ابطه قال يطعم ثلثة مساكين واعترض
عليها بضعف السند ورد بالانجبار بالعمل وهو كذلك الا انه يرد عليها ضعف الدلالة على الوجوب مع معارضتها بصحيحة زرارة مع ما فيه من انه تدل على وجوب الدم
في مطلق الابط وحمله على الابطين لان الغالب نتفهما معا يجري في الرواية ايضا لا معارض لها سوى ما قيل من مفهوم صحيحة حريز وهو فاسد اذ لا يعتبر مفهوم
الشرط في امثال ذلك المقام ولذا لم يقل احد بمعارضته مع ما دل على ان في الطيب وتقليم الظفر ونحوهما شاة ولا يقال انه يعارض ما اذا قال من حلق
راسه ففيه شاة قيل الظ ان الحكم بوجوب الشاة لكفارة ذلك العمل فلا يعارض ما دل على وجوبها لغيرها مع ان الموجود في كثير من النسخ الصحيحة من الوافي
بل في جميع ما وجدنا في صحيحة حريز ايضا ابطه بالافراد دون التثنية وعلى هذا فلا يكون لما حكم في مطلق الابط بالشاة كما اختاره بعض المتاخرين معارض
اصلا فيجب الحكم به ويحكم باستحباب الاطعام ثلثة مساكين ايضا لمطلق الابط وذهب بعض المتاخرين الى التخيير بين الاطعام والدم مع اولوية الدم وحكم
بعض احد الابطين كتمامها لصدق نتف الابط وكذا ازالة شعرها بغير النتف بل ازالة مطلق الشعر غير ما ذكر وياتي لرواية قرب الاسناد **السادسة**
ان نتف المحرم من شعر لحيته او غيرها سوى الابط شيئا قليلا او كثيرا او مس راسه ولحيته او غيرها فسقط منه شعرة او شعرات فعليه ان يتصدق بكف
طعام او سويق او كعك او يشتري تمرا بدرهم فيتصدق به مخيرا بينهما جمعا بين ما يدل على التصدق بالكف كصحيحي هشام والحلبي وما يدل على اشتراء التمر كرواية
الحسن بن هرون وما دل على مطلق الاطعام كصحيحة ابن عمار واما ما نفى فيه الشيء او الضرر كروايتي المرادي والمفضل بن عمر فيحمل على المؤاخذة جمعا وما
تردد فيه بين الكف والكفين يحمل الزائد على الكف فيه على الاستحباب وهل الحكم المذكور مخصوص بغير الوضوء اما مطلقا او للصلوة او مع الغسل ايضا
كما حكي عن الاكثر لصحيحة التميمي عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة او الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج او يعمه
ايضا كما عن الصدوق والمفيد والسيد والديلمي لبعض الاخبار المتقدمة الحق الاخير لعدم دلالة الصحيحة المذكورة على نفي الكفارة اصلا ولو من جهة
التعليل لان الاكف من الطعام لا حرج فيه اصلا **السابعة** في التظليل سايرا الكفارة وعن ظ المن اتفاق الاصحاب عليه ونسبه في ك الى مذهب
الاصحاب عدا الاسكافي ويدل عليه المستفيضة المتقدمة اكثرها في بحث حرمة التظليل كالصحاح التسع لابن المغيرة وابن بزيع والخراساني والاشعري
وعلي وروايتي ابي بصير وعلي بن محمد المتقدمة جميعا ورواية ابي علي بن راشد عن محرم ظلل في عمرته قال يجب عليه دم قال فان خرج من مكة وظلل وجب
عليه ايضا دم لعمرته ودم لحجته وصحيحة ليستظل على كشف الظلال في الاحرام لاني محرور يشتد علي الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما او دمين
قال للعمرة قلت انا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحل ونحرم بالحج قال فارق دمين ولخلافهما يكفر به فالحق الموافق للقول الاكثر كما في ك وغيره انه دم شاة

في كفارة نتف الرجل الابطين معا دم شاة

صحيحة زرارة

في كفارة التظليل

للصحاح الاربع وابن بزيع والخراسانى المتقدمة وعن عد وجمل العلم والعمل والمراسم والوسيلة والسرائر دم لاطلاق الدم فى رواية على بن محمد وصحيحة على وروايته ويجب الحمل على الشاة حملا للمطلق على المقيد كما يقيد اطلاقات الفداء والكفارة بالدم ايض لذلك واما ما فى صحيحة على من انه كان يجزيه لكفارة الظل فلا حجية فيه لان نقل على بن جعفر او فهمه لا يصلح حجة للغير سيما فى مقابلة الاخبار وعن العمانى ان كفارته صيام او صدقة او نسك كالحلق للاذى لخبر ضعيف بالشذوذ وعن الصدوق انها مد لكل يوم ويدل عليه رواية ابى بصير المشار اليها وحملها على حال النزول وتحتمل التصدق ممكن لعمومها واخصية ما تقدم مع انها شاذة **فرعان ا** هل الفداء المخصوص بحال الاضطرار كما حكى عن ظاهر جملة من القدماء او يتعدى الى حال الاختيار ايض دليل الاول الاصل واختصاص جملة الاخبار به حتى صحيحة على لان تجويز التظليل ليس الا مع الضرورة وصرح جماعة بالتعدى لاحتمال الاجماع وهو تم وللاولوية وهى مردودة لان الكفارة لعلها لجبر النقصان الحاصل بالاضطرار ولعل مع الاختيار وارتكاب العصيان لا يطلب الشارع الاجبار **اقول** ويمكن التمسك باطلاق رواية ابى على بل عمومها الحاصل من ترك الاستفصال من غير معارض ولا يضر ضعف سنده بالارسال لانجباره بعمل الاكثر **ب** مقتضى الاصل والاطلاقات بل صريح رواية ابى على وصحيحة عدم تكرر الكفارة بتكرر التظليل فى النسك الواحد من الحج او العمرة وصرح به جماعة ايض بل كانه لا خلاف فيه مع الاضطرار نعم قيل لشاة لكل يوم للمختار ولا دليل له **الثامنة** فى تغطية الراس للرجل الكفارة دم شاة على ما هو المقطوع به بين الاصحاب كما فى الذخيرة بل بلا خلاف كما عن المنتهى وكره بل ظ بل بالاجماع كما عن الغنية لرواية قرب الاسناد المتقدمة المؤيدة بالمرسلة المروية فى بعض كتب الطائفة فيمن غطى راسه ان عليه الفدية والضعف منجبر بما مر وقيل يؤيده عموم صحيحة زرارة المتضمنة لقوله من لبس ما لا ينبغى لبسه متعمدا فعليه شاة وفيه خدش فان جهة اللبس غير جهة الستر والظ تكرر الفدية بتكرر التغطية لو تخلل التكفير لصدق الجرح فى الحج بكل مرة دون ما اذا لم يتخلل للتداخل ولا يتكرر بتعدد الغطاء ولا فرق فى لزوم التكفير بين الاختيار والاضطرار للاطلاق ومما ذكرنا يظهر لزوم الدم فى الارتماس ايض واما فى التستر بالطين وحمل شئ على الراس فيبنى على حرمته وعدمه والوجه ظاهر **التاسعة** لم يذكروا للفسوق كفارة ومقتضى رواية قرب الاسناد ثبوت الدم ومقتضى صحيح سليمان بن خالد المتقدمة فى بحث تحريم الفسوق ان فيه مع السباب بقرة وفى صحيح على وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وهو محرم الا ان فى صحيحة محمد والحلبى ارايت من ابتلى بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله له حدا يستغفر الله ويلبى وهذه تشكل ان مع معارضة هذه الصحيحة لما ذكر مع عدم وجود مصرح بالكفارة وموافقة الصحيحة للاصل واخصيتها عن رواية قرب الاسناد وسقوط شئ عن صحيحة على يرجع الى الاصل وحمل فى الوافى صحيحة سليمان على ما اذا كان فوق مرتين مع يمين فيصرح حد **العاشرة** الجدال ان كان صدقا فلا كفارة فيما دون الثلث مرات منه وفى الثلث منه شاة وان كان كذبا ففى مرة منه شاة وفى مرتين بقرة وفى ثلث مرات بدنة اما الاولان فعلى الحق المشتهر بين الاصحاب بل قيل لا يكاد يتحقق خلاف يعتد به للاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحى ابن عمار ومحمد وموثقة يونس المتقدمة فى بحث تحريم الجدال وصحيحة محمد والحلبى اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه وعلى المخطى بقرة وابن عمار ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان فى مقام ولاء وهو محرم فقد جادل فعليه حد الجدال دم يهريقه والاخرى اذا حلف ثلث ايمان متتابعات صادقا فقد جادل وعليه دم واذا حلف واحدة كاذبا فقد جادل وعليه دم والعكسوى وان حلفت مرة او مرتين وانت صادق فلا شئ عليك فان حلفت ثلثا وانت صادق فعليك دم شاة وان حلفت مرة وانت كاذب فعليك دم شاة وان حلفت مرتين كاذبا فعليك دم بقرة وان حلفت ثلثا وانت كاذب فعليك بدنة دلت هذه الاخبار منطوقا ومفهوما على الحكمين ولا معارض لها ولا ينافى الاول صحيحة سليمان بن خالد يقول فى الجدال شاة ولا الثانى موثقة يونس المشار اليها اذ صحيحة سليمان محمولة على ما اذا كان فوق مرتين او الكاذب منه حملا للمطلق على المقيد مع ان المستفاد من كثير من الاخبار عدم تحقق الجدال فى الصادق ما لم يزد على المرتين وتوقفه عليها وظاهر الموثقة ان المقول هو المرة الواحدة واما المروى فى تفسير العياشى من جادل فى الحج فعليه اطعام ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقا او كاذبا فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة وعلى الكاذب بقرة فشاذ فى غير الاخير مردود بمخالفة الاجماع والاخبار وهل يشترط فى وجوب الكفارة بالثلث ان يكون متتابعا كما هو مقتضى مفهوم الشرط فى صحيحى ابن عمار وموثقة ابى بصير الاخيرة وهو المنقول عن العمانى وما اليه فى ك وفى خيره او لا كما هو ظ اطلاق صحيحى محمد والحلبى ومحمد وموثقة ابى بصير الاولى وهو ظاهر اطلاق الاكثر بل قيل ان الظ انعقاد الاجماع على الاطلاق لكون قول العمانى شاذا بل اطلاق كلامه يعم الصادق والكاذب وهو خلاف للاجماع ومخالف للمستفيضة من الاخبار الحق هو الاول لما مر وعدم ثبوت انعقاد الاجماع بل الشهرة الموجبة للشذوذ واما الاحكام الثلثة الاخيرة فكذلك ايضا ويدل على الاول منها صحاح ابن عمار وابى بصير وعلى الثانى رواية العياشى وعلى الثالث اطلاق رواية ابى بصير اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور وخرج عنها ما دون الثلث بدليله فيبقى الباقى وعلى الاخير من الرضوى المنقدم المنجبر ضعفه وضعف رواية العياشى بعمل الاكثر ومقتضى بعض الصحاح المتقدمة وجوب البقرة فى الثلث وما اليه فى ك وخيره وحكى القول به فى الاخير عن الصدوق وحمل رواية ابى بصير على الاستحباب وهو كان حسنا لولا الشذوذ المخرج عن الحجية والتعارض مع الحديث المنجبر **فروع ا** الحق انه لا كفارة اذا اضطر الى اليمين لاثبات حق او نفى باطل كما فى ك وخيره وغيره عن السرائر جمع اخو ولا فيما اذا كان فى طاعة الله وصلة الرحم واكرام الاخ المؤمن كما عن الاسكافى والفاضل والجعفى لصحيحة ابى بصير المتقدمة فى بحث تحريم الجدال والترتيب الذى ذكرناه فيه **ب** لو زاد الصادق عن ثلثة ولم يتخلل التكفير فعليه كفارة واحدة عن الجميع ومع تخلله فلكل ثلث شاة على الاحوط بل الاظهر **ج** انما يجب على الكاذب البقرة بالمرتين والبدنة بالثلث اذا لم يكن كفر عن السابق فلو كفر عن كل واحدة فالشاة او اثنين بالبقرة والضابط اعتبار ...

كتاب الحج

ابتداء او بعد التكفير فللمرة شاة وللمرتين بقرة وللثلث بدنة صرح بذلك جماعة بل قيل من غير خلاف بينهم اجده وللتامل فيه مجال اذ مقتضى عموم رواية ابى بصير وجوب الجزور مطلقا ولم يعلم خروج غير المرتين والمرة لا ثالث لهما اصلا عنه نعم يمكن ان يقال فى البقرة ان اثباتها فى المرتين موقوف على التجاوز عن الجزور وتحققه فى كل مرتين حتى ما يستصحب الكفارة للاولى غير معلوم الا انه يمكن اثباتها باثبات البدنة فيما نحن فيه بضميمة الاجماع المركب **الحادية عشرة** فى قلع شجرة الحرم الكفارة على المشهور بل قيل كاد ان يكون اجماعا ويدل عليه مرسلة ابن عن الاراك يكون فى الحرم فاقطعه قال عليك فداؤه وموثقة سليمان عن رجل قلع من الاراك الذى بمكة قال عليه ثمنه وغير ذلك مما يأتى خلافا للمحكى عن الحلى فقال لا كفارة فيه وهو ظاهر النافع واستوجهه فى ك لضعف الروايات وهو ضعيف لمنع الضعف والانجبار لو كان واختلفوا فيما يكفر به فقيل فى قلع كبير شجر الحرم بقرة وفى قلع صغيرها شاة وفى قطع بعض اغصانها قيمته وهو المشهور كما ذكره بعض مشايخنا وعن ف الاجماع عليه وعن القاضى انها بقرة فى الكبيرة والصغيرة وعن الاسكافى وانها قيمتها او ثمنها مطلقا ودليل الاول الاجماع المنقول ومرسلة موسى المتقدمة فى بحث قطع الشجر من تروك الاحرام والمروى عن ابن عباس انه قال فى الدوحة بقرة وفى الجزلة شاة وضعف الكل ظاهر جدا اما الاول فلعدم حجيته واما الثانى فلعدم دلالته على الوجوب اولا وعدم اختصاصها بالكبيرة ثانيا وصراحتها فى عدم الوجوب ثالثا ورودها فيما فى دار القالع وعدم جواز قلعها بل صرح به فى المرسلة حيث قال فان اراد نزعها نزعها ولا كفارة فى مثله وجوبا قطعا واما الثالث فلعدم ثبوت الرواية اولا وعدم حجية قول ابن عباس ثانيا وعدم تعرضه للابعاض ثالثا مع انه ينافى ذلك موثقة سليمان المثبتة للثمن وجعل موردها القطع من الاراك الذى هو الظاهر فى بعض اغصانها خطاء لتضمنها لفظ القلع الذى هو الصريح فى قلع الاصل ومنه يظهر قوة قول الاسكافى فهو المعتمد ولا ينافيه مرسلته لان الفداء اعم من الثمن وبها يستدل على الثمن فى الاغصان بضميمة عدم القول بغيره وفيها لا يمكن التمسك برواية قرب الاسناد هنا لعدم كون ذلك حجا فى الحج بل هو من خصائص الحرم كما مر فى بحث التروك ولا كفارة فى قلع الحشيش وفاقا للمشهور للاصل **الثانية عشرة** لا كفارة فى غير ما ذكر من تروك الاحرام للاصل عدم الدليل سوى بعض الاخبار الضعيفة المتوقف الاستناد اليها الى الانجبار الغير الحاصل لفقد الجابر وقد يقال بوجوب دم شاة فى قلع الضرس لرواية مرسلة مضمرة ومكاتبة قاصرة عن افادة الوجوب محمولة الكونه للاباء الغير المنفك عن قلع الضرس غالبا فالاقوى العدم وفاقا لجمع من القدماء والمتاخرين **البحث الرابع** فى بعض ما يتعلق باحكام الكفارات وفيه اربع مسائل **المسئلة الاولى** لو تعددت اسباب التكفير المختلفة كالصيد والوطى واللبس فالمشهور انه يجب عن كل واحد كفارة سواء فعل ذلك فى وقت واحد او وقتين كفر عن الاول او لم يكفر وفى ك انه مقطوع به فى كلام الاصحاب وفى خيره انه المعروف بينهم وعن ظ المن انه موضع وفاق وادعى الوفاق فيه بعض الاعلام ايض واستدل عليه بان كل واحد من تلك الامور سبب مستقل فى وجوب الكفارة والحقيقة باقية عند الاجتماع فيجب وجود الاثر ويؤيده ما دل على تكرر الكفارة بتكرر الصيد وليس الانواع المتعددة من الثياب قال فى خيره وفيه تامل لان القدر المسلم كون كل واحدة سببا اى معرفا لوجوب الكفارة اما كونه معرفا لوجوب كفارة مغايرة لما يعرف وجوبه السبب الاخر فمحل نظر يحتاج الى دليل وكذا فى التاييد تامل وبالجملة لا اخفاء فى تعدد الكفارة مع تخلل التكفير اما بدونه ففيه خفاء انتهى وهو جيد جدا سيما على ما حققناه من تداخل الاسباب ومنه يظهر الجواب عما استدل به للتعدد من ان المقتضى موجود والمسقط منتف فانه ان اريد المقتضى للتعدد فوجوده تم وان اريد للمطلق فالواحد مسقط وقال فى ك لا ريب فى التعدد مع سبق التكفير وانما يحصل التردد مع عدمه **اقول** لا ينبغى الريب فى التعدد فيما ذكره من صورة التخلل وكذا لا شك فيه مع اختلاف المسببات اى الكفارات كالشاة والبقرة والصوم والوجه ظ واما بدونهما فالمتجه عدم التعدد وان كان التعدد مطلقا احوط **الثانية** قد تقدم تكرر الكفارة بتكرر الصيد واما فى غير الصيد فلا شك فى تكررها ايض بتكرره مع تخلل التكفير او كون السبب الواحد المتكرر اتلافا مضمنا للمثل او القيمة فان امتثال المثل او القيمة لا يحصل الا بالاتيان بالجميع واما بدون ذلك فمقتضى الاصل الذى حققناه عدم التكرر الا فيما ثبت بدليل خاص كلبس الثياب المختلفة صنفا الا انهم ذكروا تكررها فى مواضع منها الوطى فان المشهور كما فى ك وعن جماعة والمعروف من مذهب الاصحاب كما فى خيره والمنفرد به الامامية كما عن الانتصار بل عنه وعن الغنية الاجماع عليه تكرر الكفارة سواء كان التكفير فى مجلس واحد او مجالس متعددة كفر عن الاول ام لا واستدل له بالاجماع المنقول الذى هو فى حكم النص الصحيح والشهرة العظيمة وبعموم النصوص الموجبة للكفارة ويرد الاولان بعدم الحجية ويمنع عموم النص فانه لا يفيد الا ان على المجامع بدنة وهو اعم من المجامع مرة او مرات واجيب عنه اولا بعموم الاجماع المنقول الذى هو فى حكم النص الصحيح وثانيا بانه لو تم لنفى التكرر مطلقا كفر عن الاول ام لا والظ ان المعترض لا يقول به وفيه اولا ان الاجماع المنقول ليس فى حكم الخبر الضعيف ايض فكيف بالصحيح وثانيا انه لو سلم فيكون هو دليلا على الظ لا جوابا لمنع عموم النص الا ان يكون مراده ان هذا النص عام وان لم يكن غيره كك وثالثا انه لا ينفى التكرر مع التخلل بل يثبته لان بعد دلالة النص على ان على المجامع يجب بحريمه فلو جامع بعد نحر لابد من الوجوب ثانيا لتحقق حكم النص بخلاف ما لو لم ينحر بعد لجواز تعلق اسباب عديدة لوجوب امر واحد كالصلوة الواجبة المنذورة المحلوف عليها ايض وبذلك يظهر ان الاقوى عدم التكرر بدون التخلل كما هو مذهب الشيخ فى ف مطلقا وابن حمزة فيما اذا كان مفسدا للحج وتكرر دفعة وقواه فى لف وما اليه فى ك وخيره ثم المرجع فى التكرر على القول به مطلقا او مع التخلل هو الصدق العرفى دون تكرر الايلاج والنزع مطلقا كما ذكره جماعة كما قيل وفيه انه انما يصح لو كان المناط فى التكرر هو الاجماع المنقول واما ان كان عموم النص فتعدد الاسباب فلا اذ لا شك ان كل ايلاج ونزع سبب تام فلو اولج مرة ونزع يؤثر فى الوجوب قطعا فلو لم يؤثر الثانى لزم تخلف المسبب عن السبب عنده فم ومنها التكرر بتكرر الحلق ومنها التكرر بتكرر اللبس ومنها التكرر بتكرر الطيب فان منهم من قال فيها بالتكرر مطلقا ومنهم من فرق بين اتحاد المجلس او الوقت و

تعدده ومنهم من فرق في الحلق بين تمام الراس وبعضه ومنهم من مال الى عدم التكرر الامع التخلل وهو الصحيح الموافق للاصل الذي قدمنا وقد ذكر بعض
الاعلام في المقام تفصيلا لمطلق التكرر ولكنه مبني على اصالة عدم التداخل وقد عرفت انها عندنا خلاف التحقيق **الثالثة** اذا اكل المحرم
او لبس ما يحرم عليه عامدا عالما مما لا تقدير فيه بالخصوص لزمه دم شاة بلا خلاف يوجد لصحيحة زرارة المتقدمة ذكرها من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه
او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعل متعمدا فعليه دم شاة **الرابعة**
لا كفارة في شيء من تروك الاحرام على الناسي والجاهل الا الصيد اما لزوم الكفارة عليهما في الصيد فقد مر بيانه في بحث كفارة الصيد واما عدم لزومه
عليهما في غيره ففي ك انه مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا وفي خيره انه المعروف من مذهبهم وقيل لا خلاف فيه مطلقا بل هو اجماع محقق وهو الحجة فيه
مضافا الى النصوص المستفيضة جدا كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة ابن عمار السابقة في مسئلة وجوب كفارة الصيد نسيانا او
جهلا وغيرها من الاخبار وفي الرضوي وكل شيء اتيته في الحرم بجهالة وانت محل او محرم او اتيت في الحل وانت محرم فليس عليك شيء الا الصيد فان عليك
فداه فان تعمدته كان عليك فداه واثمه وان علمت او لم تعلم فعليك فداه والله العالم **خاتمة** في بذ مما يتعلق بالمكة المشرفة والحرم المحترم و
حرم النبي ص وزيارته وما يستحب لاهل الافاق لادراك ثواب الحج واداب السفر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قالوا الطواف للمجاور بمكة
افضل من الصلوة وللمقيم بها العكس ويدل عليه صحيحة حريز الطواف لغير اهل مكة افضل من الصلوة والصلوة لاهل مكة افضل والاخرى عن الطواف
يعني لاهل مكة من جاور بها افضل او الصلوة قال الطواف للمجاورين افضل والصلوة لاهل مكة والقاطنين بها افضل من الطواف وينبغي ان
يقيد المجاور بمن اقام سنة اقل من سنتين والقاطن بمن اقام ثلث سنين فصاعدا واما من اقام سنتين قبل ان يتم ثلث سنين فهما متساويان
كما يفصح عن ذلك صحيحة هشام بن الحكم من اقام بمكة سنة الطواف له افضل من الصلوة ومن اقام سنتين خلط من ذا ومن ذا ومن اقام ثلث سنين
كانت الصلوة له افضل من الطواف وقريبة منها صحيحة حفص وحماد وهشام ومرسلته المقطوعة قال في الك الظاهر ان المراد بالصلوة النوافل المطلقة
غير الرواتب اذ ليس في الروايتين تصريح بافضلية الطواف من كل صلوة ويشهد عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتضمنة للامر بقطع الطواف لخوف
فوات الوتر والبدئة بالوتر ثم اتمام الطواف قال وبالجملة لا يمكن الخروج بهاتين الروايتين عن مقتضى الاخبار الصحيحة المستفيضة المتضمنة
للحث الاكيد على النوافل المرتبة انتهى ومرجعه كما قيل الى ان التعارض بين هذه الاخبار واخبار الحث على النوافل المرتبة بالعموم والخصوص من وجه
يمكن تقييد كل منهما بالاخر فينبغي المصير الى الترجيح وهو لاخبار الحث لاكثريتها بل تواترها المفيدة للقطع بخلاف هذه لانها من الاخبار المفيدة للظن فلا
يترجح على القطع سيما مع تاكدها بما مر من قطع الطواف للوتر بخوف فواته وهو جيد ويترجح اخبار الحث ايضا بالاشهرية التي هي من المرجحات المنصوصة
بل موافقة الكتاب في التهجد ويتم في البواقي بعدم الفصل **المسئلة الثانية** المعروف من مذهب الاصحاب كما في ك كراهة المجاورة بمكة والاخبار
في ذلك الباب مختلفة فمنها ما يدل على افضلية المقام بمكة ومنها ما يدل على خلافه ولكن الثاني اكثر واشهر وادل وفي اخباره ما هو معلل بعلية القوى
والعمل **الثالثة** من جنى في غير الحرم بما يوجب حدا او تعزيرا او قصاصا ولجاء الى الحرم لم يؤخذ فيه ولا يحد ولا يعزر ولا يقتص منه ما دام في الحرم ولكن
يمنع من السوق فلا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه كما في رواية علي بن حمزة وفي صحيحة الحلبي لم يسع لاحد ان يأخذه في الحرم ويمنع من السوق ولا يباع ولا يطعم
ولا يسقى ولا يكلم فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيؤخذ وفي صحيحة هشام ونحوه وفي صحيحة ابن عمار لا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يؤوى واكثر
هذه الاخبار وان لم يفد الوجوب الا ان قوله في صحيحة الحلبي لم يسع كاف في اثباته ومقتضى تلك الاخبار ترك الاطعام والاسقاء والايواء والتكلم والمجالسة
معه مطلقا وفي عبارات الفقهاء يضيق عليه في هذه الامور ولعل مرادهم من التضييق الترك ولو اريد منه الاكتفاء بما يسد الرمق او لا يتحمل عادة
لم يكن على استثنائه دليل وما قيل من ان الترك يوجب تلف النفس فيحصل في الحرم ما اريد الهرب عنه بل قد يكون ازيد مردود بان المتلف هو في نفسه
حيث لم يخرج والمنهي عنه هو اعطائه الطعام والشراب والماوى فلو كان له في الحرم ماوى وله ما يكفيه من الطعام والماء لم يجز منعه منه واخذه عنه ولا
ولو احدث مقتضى الجناية في الحرم يؤخذ ويجري عليه موجبه كما نص عليه في النصوص وكذا لا ينقاضى المديون بالدين ما دام في الحرم كما صرح به في موثقة
سماعة وفيها لا تسلم عليه ولا تروعه حتى يخرج من الحرم وربما الحق بالحرم مسجد النبي ص ومشاهد الائمة ع قيل لاطلاق اسم الحرم عليها وهو ضعيف نعم
هو المناسب للتعظيم المامور به في حقهم وقد وردت اخبار كثيرة في حق كربلا ان الله سبحانه اتخذ حرما امنا والمفهوم من الامن عدم تخويف احد فيه وفي
موثقة سماعة المروية في كامل الزيارة عن ابي عبد الله ع ان في الموضع قبر الحسين ع حرمة معلومة من عرفها واستجار بها اجير وفي الاخبار نص كثيرة انه حرمه
موضع قبر الحسين ع من فرسخ الى فرسخ من اربعة جوانب القبر وفي اخبار كثيرة انها اعظم حرمة من جميع بقاع الارض وفي بعضها انه اعظم حرمة من الحرم
ومقتضى جميع ذلك اجارة من استجار به ويؤكده ما ورد من امتناع البازي والكلاب في زمن الرشيد من اخذ الظبا الملتجية بقبر مولانا امير المؤمنين ع
والحكايات الكثيرة المتضمنة لتضرر من اراد السوء ببعض الملتجين الى بعض المشاهد المشرفة ولكن اثبات التحريم بمثل هذه الاخبار مشكل الا اذا كان من
جهة الاستخفاف والاهانة والاولى والاحوط لصاحب الحق تركه ما دام الجاني ملتجئا الى احد المشاهد بل يمكن اثبات التحريم ايضا بكون التعرض له مطلقا
نوع استخفاف واهانة لمن لجأ اليه ع هذا ولكن يشكل الامر في حقوق الله سبحانه وفي حق غير صاحب الحق اذا طلبه صاحبه او كان طالب الحق صغيرا ونحوه والله
العالم **الرابعة** قد ورد في صحيحة محمد انه لا ينبغي لاحد ان يرفع بناء فوق الكعبة وهو ظاهر في الكراهة كما هو المشهور وعن الشيخ والحلي والقاضي

في بيان انه لا كفارة في شيء من تروك الاحرام على الناسي والجاهل الا الصيد

في كراهة المجاورة بمكة زادها الله شرفا وعزا

يفصح

تحريمه والاصل ينفيه مع ان في نسبته الى الحلي نظرا لانه عبر في بابه بان فقه الحج من السير بالعبارة المذكورة من الصحيحين والبناء يعم الدار وغيرها حتى
حيطان المسجد وقيل يشمل القريب والبعيد ومقتضاه التحريم او الكراهة في الاماكن ايضا وهو بعيد غاية البعد بل خلاف المنساق الى الذهن من الاخبار وقيل
ظاهر الصحيحين ان يكون ارتفاع البناء بنفسه اكثر من ارتفاع الكعبة فلا يكره البناء على الجبال حولها وان ارتفع كثيرا عن الكعبة ومقتضاه عدم اباحة بناء ارفع
من الكعبة وهذه ولو لم يتجاوز اصل البناء عن بناء الكعبة وهو بعيد غير مفهوم من الخبر والمتبادر من جهة البناء المتجاوز عن سطح الكعبة بحيث يكون مشرفا
عليه سواء كان في الجبل او غيره قريبا من الكعبة او في مكان يرى الكعبة مع ان للحديث احتمالا اخر وهو النهي عن بناء بناء فوق سطح الكعبة حتى يكون بناء
فوقانيا لها **الخامسة** يكره منع الحاج من سكنى دور مكة للصحاح وعن الاسكافي والشيخ تحريمه ولا فائدة مهمة لنا في تحقيق هذه المسئلة ولا بعض ما
تقدم عليها اذ قلما يتفق لنا التمكن او الاحتياج الى العمل بمقتضاها ومما نذكر في ذلك المقام حكم لقطة الحرم ويأتي تحقيقها في بحث اللقطة ان شاء الله سبحانه
السادسة اذا نفر احد حمام الحرم فان لم يعد فعن كل طير شاة ولو عاد فعن الجميع شاة حكي عن الشيخين والد الصدوق والقاضي والحلي والديلمي وابن
حمزة والفاضل في جملة من كتبه ونسبه بعضهم الى الاكثر وحكاه في س عن علي بن بابويه في رسالته وقال لم اجد به حديثا مسندا واسند له بعض
المعاصرين بهذا الكلام من الشيخ فانه مع علمه بوجود رواية مرسلة به وهي مع الانجبار بفتوى الاصحاب كاف في اثبات المطلوب ولا يخفى وهنه فانه نظر الى مفهوم
الوصف الضعيف سيما في ذلك المقام لجواز ان يكون القيد لاختصاص الحجة عنده بالمسند مع انه اي فائدة في المرسل الذي لا يعلم متنه حتى ينظر في مدلوله
وقد يستدل له ايضا بان النفر حرام لانه سبب الاتلاف غالبا ولعدم العود فكان عليه مع الرجوع دم لفعل المحرم ومع عدم الرجوع شاة لما يدل على ان من
اخرج طيرا من الحرم وجب عليه وان لم يفعل ضمنه وفيه اولا منع كون التنفير سببا للاتلاف غالبا وثانيا مطالبة الدليل على وجوب الدم بفعل المحرم وثالثا
مطالبته على الضمان مع عدم الاعادة ثم ضمان الشاة **اقول** يمكن ان يستدل على حرمة التنفير بصحيحة ابن سنان الواردة في حق الحرم ومن دخله من الوحش
والطير كان امنا من ان يهاج او يؤذى حتى خرج من الحرم ولا شك ان التنفير انهاج وايذاء وعلى حرمته باخراجه من الحرم بمثل صحيحة ابن عمار الواردة فيه
ايضا ما كان يصف من الطير فليس لك ان تخرجه ولكنها اخص من المط نعم يدل على المط الرضوي المنجبر ضعفه بالعمل وان نفرت حمام الحرم فرجعت فعليك
في كلها شاة وان لم تر بما رجعت فعليك في كل طير دم شاة وهو كاف في اثبات المط ولا يبعد ان يكون الى ذلك نظر الشيخ ان كان منظوره اعتبار مفهوم
الوصف وهل المراد بالتنفير والعود التنفير من الحرم واليه او من كل مكان واليه كل محتمل والرضوي مطلق يشمل الجميع وكذا الفتاوى الجائزة له والشك في العدد
يبنى على الاقل للاصل وفي العود الى العدم له ولقوله في الرضوي وان لم ترها رجعت والظاهر تساوي المحل والمحرم في ذلك وعدم تعلق حكم اخر للاحرام به الا الاكل
السابعة كلما يحرم من الصيد على المحرم في الحل بالتفصيل المتقدم يحرم على المحل في الحرم باجماع العلماء كافة محققا ومحكيا في كلام جماعة ويدل عليه الاخبار
المستفيضة كصحيحة ابن سنان المتقدمة في المسئلة السابقة وموثقة زرارة حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه او يعضد شجره الا الاذخر او يصاد
طيره وصحيحة الحلبي عن الصيد يصاد في الحل ثم يجاء به الى الحرم وهو حي فقال اذا ادخله الحرم فقد حرم اكله وامساكه الحديث والاخرى عن صيد رمي في الحل ثم ادخل
الحرم وهو حي فقد حرم لحمه وامساكه وقال لا تشتره في الحرم الا مذبوحا الحديث والاخرى لا تحمل شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدلن عليه
محرما ولا محلا فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده ومرسلة ابي حمزة وفيها كل ما ادخل الحرم من الطير مما يصف جناحيه فقد دخل
مامنه فخل سبيله ورواية عبد الله بن سنان ان هؤلاء يأتونا بهذه اليعاقيب فقال لا تقربوها في الحرم ورواية شهاب بن عبد ربه وفيها اما علمت ان ما ادخلت به
الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه وامساكه وفي صحيحة ابي بصير لا يذبح في الحرم الا الابل والبقر والغنم والدجاج وصحيحة حريز المحرم يذبح ما احل للحلال في الحرم ان
يذبحه هو في الحل والحرم جميعا ونحوها في الاخرى الى غير ذلك من الاخبار وقد ثبت من صحيحة ابي بصير ورواية شهاب وصحيحتي حريز ما ثبت للمحرم من اصالة
حرمة قتل كل حيوان من الوحش والطيور والحشرات ويدل على الاولين مطلقا صحيحة ابن سنان ايضا ثم انه يستثنى منها ما مر استثناؤه للمحرم من الابل والبقر والغنم
والدجاج كما صرح باستثنائها في صحيحة ابي بصير وغيرها من الاخبار الكثيرة وكذا يستثنى الافعى والعقرب والفارة ورمي الغراب والنحل والنمل والقمل والبرغوث
والبق للتصريح بها في صحيحتي ابن عمار ورواية حنان بن سدير ومرسلة ابن فضال وكذلك كل حيوان موذ اذا اراد الانسان الدفع الضرر لمفهوم العلة في
رواية حمران كنت مع علي بن الحسين ع بالحرم فرآني اوذي الخطاطيف فقال يا بني لا تقتلهن ولا تؤذهن فانهن لا يؤذين شيئا **الثامنة** من قتل في الحرم صيدا
وان كان محلا فعليه التصدق بقيمته على الاظهر الموافق للاكثر كما في خيره وك بل بلا خلاف كما في نيح وباتفاق الاصحاب كما في شرحه وفي ك بل قيل انه اجماع
ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد وابن سنان المتقدمتين في المسئلة الرابعة من المقام الاول من باب الكفارات ورواية ابي بصير المتقدمة في المسئلة السادسة
منه وروايتي المتقدمتين في الثانية عشر من المقام الثالث وصحيحة الحذاء المتقدمة في الرابعة من المقام الثالث منه وصحيحة الحلبي ان قتل المحرم حماما في الحرم فعليه
شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعمه حمام مكة فان قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها وصحيحة ابن عمار رجل اهدي له حمام اهلي وهو في الحرم
فقال ان هو اصاب منه شيئا فليتصدق بثمنه نحوا مما كان يسوي القيمة وفي صحيحة محمد فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه وصحيحة علي رجل خرج بطير من مكة الى الكوفة قال
يرده الى مكة فان مات تصدق بثمنه ورواية محمد بن الفضيل عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري
طعاما لحمام الحرم الحديث وفي صحيحة الاعرج عن بيضة نعامة اكلت في الحرم قال تصدق بثمنها الى غير ذلك من الاخبار الغير العديدة وعلى الثمن يحمل الاخبار
المتضمنة للفداء الجزاء حملا للعام على الخاص وعن الشيخ ان فيه دما واختاره الحلي في السرائر قال فيه ومن ذبح صيدا في الحرم وهو محل فعليه دم لا غير

كتاب الحج

في كراهة منع الحاج من سكنى دور مكة

ان م

الوكر والبيت

فقال اذا ادخله الحرم وهو حي

الاهلي

غيره

في بيان انه من قتل في الحرم صيدا فعليه قيمته

وهو ضعيف ورواية ابي بصير المشار اليها بره صريحا وما لا قيمة له من الحيوانات التي يحرم تعرضها في الحرم لا شيء فيه الا الاثم والاستغفار ويستفاد من الاخبار
وجوب القيمة كائنا ما كان مما في بعض الاخبار في تعيين الدرهم للحمامة ونصفه بفرخها وربعه لبيضها محمول على كون ذلك قيمة وقت السؤال جمعا بين الاخبار و
ذهب بعض الاصحاب الى تعيينه فيما عين حملا للمطلق على المقيد وهو الاقرب وقيل بوجوب اكثر الامرين من الدرهم والقيمة وهو الاحوط ولو اشترك جماعة
محلون في قتله ففي وجوب القيمة على كل احد منهم قياسا على المحرمين او على جميعهم قيمة واحدة لاصالة البراءة قولان الاول للشهيد الثاني للشيخ وهو الاقوى
ولا يتوهم انه يمكن نفي القيمة هنا مطلقا لان الثابت منها على شخص واحد دون المتعدد اذ من الاخبار لا يتضمن الجنس الصادق على الواحد والمتعدد ولو
ارتكب جناية غير القتل فقيل المشهور وجوب الارش ويظهر من بعضهم كونه اتفاقيا حيث قال على ما حكي عنه لولا اتفاق الاصحاب على وجوب الارش
لامكن القول بعدم الوجوب اذ لم يثبت كون الاجزاء مضمونة كالجملة انتهى ويظهر من ك وبعض شراح فع عكس ذلك حيث قال الاول في شرح قول المص ولو
اصاب صيدا ففقأ عينه او كسر قرنه كان عليه صدقة استحبابا ولم يتعرض الاصحاب لغيرهما من الجنايتين واصالة البراءة يقتضي عدم الكفارة الخ قال الثاني
في شرح قوله ويستحب الصدقة ولو كسر قرنه او فقأ عينه وفاقا للحلي وليس في المتن وغيره التعرض لغير الجنايتين لعدم النص واصالة البراءة يقتضي عدم
ترتب الكفارة في غيرها وان قلنا بحرمة الجناية لعدم الملازمة انتهى وهو حسن فالحق عدم الكفارة في غير القتل ولا شيء في قتل الصيد الذي يؤم الحرم
ولم يدخله وجوبا على المحل للاصل وانتفاء الدليل المثبت للوجوب نعم يكره ويستحب الفداء وكذا يكره الصيد بين البريد والحرم اي من اول الحرم الى منتهى بريد هو
اربعة فراسخ خارج الحرم ويسمى حرم الحرم ويستحب الفداء على الاظهر الاشهر اما الكراهة واستحباب الفداء فللشهرة وصحيح الحلبي واما عدم الوجوب فللاصل
وقصورهما عن افادة الحرمة ومعارضتهما لصحيحة البجلي النافية للجزاء فقول جماعة بالجزئية والوجوب للصحيحين ضعيف ومن ادخل صيدا الى الحرم وجب
عليه ارساله ولو تلف في يده ضمنه ولو كان السبب غيره وكذا لو اخرجه من الحرم فتلف قبل الارسال كل ذلك بالاجماع المحقق والمنقول مستفيضا
وبالصحاح المستفيضة ولو كان الصيد طائرا مقصوصا وجب عليه حفظه بنفسه او بايداعه عند رجل مسلم او امرأة مسلمة حتى يكمل ريشه ثم يرسله
بلا خلاف فيه يوجد ويدل عليه الاخبار المعتبرة ومنها الصحيح وفي تحريم صيد حمام الحرم على المحل في الحل قولان احوطهما بل اجودهما التحريم وكذا بيضها ومن
نتف ريشة من حمام الحرم كانت عليه صدقة يسلمها بتلك اليد الجانية لرواية ابرهيم بن ميمون وهي في الدلالة على الوجوب قاصرة الا انه احوط ولو ذبح في
الحرم صيدا كان حراما وميتة ولو ذبح المحل بالاجماع والمستفيضة ولو ذبح في الحل وادخله في الحرم لم يحرم على المحل كذلك وكما يحرم الصيد في الحرم يحرم
الدلالة عليه والاشارة اليه وقدم في المسئلة السابقة ما يدل عليه ويجب التصدق بما اشتري به المحل لصيد الحرم وان كان مملوكا الان في المملوك
ضمان قيمته لمالكه ايضا ويستثنى من وجوب التصدق ما يفديه لحمام الحرم فانه يتخير فيه بين التصدق واشتراء العلف لحمام الحرم كما مر في بحث الكفارات
التاسعة يحرم قطع شجرة الحرم وحشيشه باجماع العلماء والصحاح المستفيضة وقدم ما يتعلق بذلك مفصلا في بحث تروك الاحرام وانه
يحرم من حيث الاحرام وانما يحرم من حيث الحرم **العاشرة** من مات في احد الحرمين مكة او المدينة لم يعرض يوم القيمة ولم يحاسب كما نص عليه في رواية
الاسلمي الاتية في المسئلة اللاحقة ويستفاد منها ان من مات في سفر الحج يحشر مع اصحاب بدر وفي مرسلة انه من دفن في الحرم امن من الفزع الاكبر من الناس
وفاجرهم وفي حديث اخر من مات بالمدينة كان مع الامنين **الحادية عشر** لا يجوز دخول مكة بغير احرام اجماعا منقولا ومحققا ويدل عليه صحيحا محمد
ورفاعة ورواية ابان وفاعة والقاسم بن علي ورواية عاصم وغيرها ومقتضى بعض هذه الاخبار عدم جواز دخول الحرم بغير احرام كما حكي الفتوى به عن جمع
وهو الاحوط بل الاظهر واختلف هذه الاخبار في استثناء المريض والمبطون ففي بعضها التصريح بالاستثناء وفي اخر بالعدم وجمع بينهما بعضهم بحمل
الاول على غير المتمكن والثاني على المتمكن وهو جمع بلا شاهد والرجوع الى الاصل والحمل على الاستحباب كما عن الشيخ وغيره اولى واستثني ايضا من دخلها
بعد الاحلال من احرام وقبل مضي شهر من احلاله من الاحرام السابق او من خروجه على اختلاف القولين ويستثنى ايضا الحطابين والمجلبة **الثانية**
عشر يكره دخول الحرم مع السلاح البارز لصحيحة حريز لا ينبغي ان يدخل الحرم بسلاح الا ان يدخله في جوالق او يغيبه يعني يلف على الحديد شيئا ونحوها صحيحة
ابي بصير وفيها لكن اذا دخل مكة لم يظهره **الثالثة عشر** يستحب ختم القران بمكة فانه روى الصدوق فيه مرسلا عن علي بن الحسين عليهما السلم
انه قال من ختم القران بمكة لم يمت حتى يرى رسول الله صلعم ويرى منزله في الجنة **الرابعة عشر** يستحب زيارة قبر النبي صلعم استحبابا مؤكدا اجماعا بل ضرورة
دينية واستفاضت به الاخبار المطلقة والمتضمنة لخصوص ما بعد الممات ففي رواية يزيد بن عبد الملك عن ابيه عن جده دخلت على فاطمة عليها السلم
فبدأتني بالسلم ثم قال ما بدا بك قلت طلب البركة قالت اخبرني ابي وهو ذا هو انه من سلم عليه وعلي ثلثة ايام اوجب الله له الجنة قلت لها في حياته وحياتك
قالت نعم وبعد موتنا وفي رواية السدوسي قال قال رسول الله صلعم من اتاني زائرا كنت شفيعه يوم القيمة وفي رواية ابي شهاب قال الحسين لرسول الله صلعم يا
ابتاه ما لمن زارك فقال رسول الله صلعم يا بني من زارني حيا او ميتا او زار اباك او زار اخاك او زارك كان حقا علي ان ازوره يوم القيمة واخلصه من ذنوبه
وفي مرسلة قال رسول الله صلعم لعلي يا علي من زارني في حيوتي او زارك في حياتك او بعد موتك او زار ابنيك في حياتهما او بعد موتهما ضمنت له
يوم القيمة ان اخلصه من اهوالها وشدائدها حتى اصيره معي في درجتي وفي رواية سليمان قال النبي صلعم من زارني في حياتي وبعد موتي كان في
جواري يوم القيمة وفي صحيحة ابن سنان بينا الحسين بن علي عليهما السلام في حجر رسول الله صلعم اذ رفع رأسه فقال يا ابه ما لمن زارك بعد موتك فقال
يا بني من اتاني زائرا بعد موتي فله الجنة ومن اتى اباك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتى اخاك بعد موته زائرا فله الجنة ومن اتاك زائرا بعد موتك

قال ابدء بمكة

فله الجنة وفي رواية الاسلمي قال رسول الله صلعم من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة جفوته يوم القيمة ومن اتاني زائرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له
شفاعتي وجبت له الجنة ومن مات في احد الحرمين مكة والمدينة لم يعرض ولم يحاسب ومن مات مهاجرا الى الله عز وجل حشر يوم القيمة مع اصحاب بدر الى
غير ذلك من الاخبار الكثيرة ومقتضى الاخيرة تأكد استحبابها للحاج بل ربما يشعر بتحريم تركها له واختلفت الاخبار في افضلية البدأة بمكة والختم بمدينة او بالعكس
او التساوي ففي حسنة سدير ابدؤا بمكة واختموا بنا وفي صحيحة البزنطي ورواية غياث بن ابرهيم ابدء بالمدينة او بمكة واختم بالمدينة فانه افضل وفي صحيحة
العيص عن الحاج من الكوفة يبدأ بالمدينة افضل او بمكة قال بالمدينة وفي حسنة يقطين عن الممر بالمدينة في البدأة افضل او في الرجعة قال لا باس بذلك
انه كان وحمل في الفقيه والتهذيبين الاخبار الاولة على المختار وما بعدها على من حج على طريق يمر بالمدينة اولا فالبدأة بها افضل لئلا يخترم دون ذلك او لا
يرجع **اقول** لا شك في افضلية البدأة بالمدينة مع المرور بها الان لكون تركها نوع جفاء بل استخفافا مضافا الى جواز الاخترام او عدم الرجوع وانما الكلام
في المختار وحمل الاخبار الاخيرة على المار حمل بلا شاهد فتعارض الاخبار ولا بد اما من الحكم بالتخيير كما هو مقتضى الاخيرة الا ان الاعتبار يحكم بافضلية البدأة
بالمدينة مع الاختيار لتحصيل الاستعداد اولا وانها مقتضى ترتيب الصعود واتوا البيوت من ابوابها **الخامسة عشر** قالوا لو ترك الناس زيارة النبي
لجبروا عليها وفي فع لو ترك الحاج وقيل على الاول يكون المراد ترك كافة الناس ويدل عليه صحيحة الفضلاء الثلثة وغيرهم لو ان الناس تركوا الحج لكان
على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده ولو تركوا زيارة النبي لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده وعلى هذا يكون واجبا
كفائيا وعلى الثاني يمكن ان يكون المراد كل الحاج فيكون واجبا كفائيا لهم وعلى هذا يكون دليله كونه جفاء له لعدم الالتفات اليه بحكم العرف العام
لا ما دل على ان من حج ولم يزره كان جافيا له حتى يرد عليه ما اورد من عدم انطباق الدليل على المدعى لكون المدعى الاتفاق ويجري الدليل على كل واحد
ولا الصحيحة المذكورة كما استدل بها لذلك المورد لانها وارد في كل الناس لا كل الحاج وان يكون كل واحد من الحاج ويكون دليله رواية الاسلمي السابقة
حيث انه لا يجمع غير الجافي والنبوي المروي في كتب القوم من زار مكة ولم يزرني في المدينة جفاني **السادسة عشر** كما ان لمكة حرما كذلك للمدينة
حرم بلا خلاف يعرف ويدل عليه الاخبار المستفيضة وحده من عاير الى وعير بفتح الواو او ضمها على اختلاف النقلين كما صرح به في صحيحي ابن عمار و
الصيقل ومرسلة بره وهما على ما حكي عن الشهيد الثاني وجماعة جبلان يكتنفان بالمدينة شرقا وغربا وقيل عير ويقال له عاير جبل مشهور في قبلة المدينة
قرب ذي الحليفة والمصرح به في صحيحة ابن عمار ظل عاير الى ظل وعير وفي المرسلة ظل عاير الى فيء وعير ولعل التقييد بذلك التنبيه على ان الحرم داخلهما بل
بعض الداخل وهذا الحد من الحرم يحرم قطع شجره على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة بل عن المن نسبته الى علمائنا للتصريح بتحريمه في صحيحة الصيقل ومرسلة
بره وبالمرجوحية في صحيحة ابن عمار وهل يحرم نزع مطلق النبات او يختص بالشجر ظاهر يع وفع والكف وغيرها الثاني للاختصاص به في بعض الاخبار والاظهر
الاول لموثقة زرارة فان فيها حرم رسول الله صلعم المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها او يعضد شجرها الا عودي
الناضح ولا ينافي بريد الى بريد لاتحاده مع ما ذكر كما صرح به في يب قال البريد الى البريد وهو ظل عاير الى ظل وعير وذكره غيره ايضا ومنه يظهر الوجه في بعض
اخبار اخر جعل الحرم في المدينة بريدا الى بريد واما ما يظهر من صحيحة الصيقل من رده على زعم الراوي من جعله الحرم بريدا الى بريد فانما هو باعتبار اطلاقه
الدال على حرمة الصيد في ذلك الحد ايضا ولذا فصل بعد الرد وفي رواية ابي بصير جعل حد حرم المدينة من ذباب الى واقم والعريض والنقب من قبل مكة وقيل
الذباب بضم المعجمة وقيل بكسرها جبل شامي بالمدينة كان مضرب فيه النبي صلعم يوم الاحزاب وواقم حصن من حصون المدينة والعريض مصغرا واد في شرق الحرة
قريب قناة وهي ايضا واد والنقب الطريق في الجبل ولكن لم يصرح في تلك الرواية بانه ما حرم في ذلك الحد فلا ينافي ما مر لجواز ان يكون مخصوصا بما ليس في الاول
هذا حكم الشجر واما الصيد فلا يحرم في جميع ما ذكر بل يحرم ما صيد بين الحرمين على الاقوى وعزاه جمع الى علمائنا بل عليه الاجماع عن صريح ف وظاهر المن
لصحيحتي ابن سنان وموثقة زرارة ولكن في الاخيرة ما بين لابتيها ولعل المراد واحد كما يظهر من صحيحة الصيقل فان فيها قال وما بين لابتيها قلت ما احاطت به
الحرار واصل الحرة بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء الارض التي فيها حجارة سود والمراد بالحرمين كما قالوا حرة واقم وهي شرقية المدينة وحرة ليلى وهي غربيها
وهي حرة العقيق ولها حرتان اخريان جنوبا وشمالا متصلان بهما فكانا الاربع حرتان لاكتنافهما وهما حرة قبا وحرة الرجلى ككسرى وبمد واما ما في بعض
الاخبار من جواز الصيد في حرم المدينة فمحمول على الزائد من هذا القدر حملا للعام على الخاص **السابعة عشر** يستحب في المدينة زيارة فاطمة سيدة
نساء العالمين عليها السلم واختلفوا في موضع قبرها الشريف فظاهر الشيخ في يه والمحقق في يع وفع انه عند الروضة وهي ما بين القبر والمنبر كما ذكره
الشيخ وجمع واستدل له بما روي مستفيضا في الاخبار المعتبرة ان رسول الله صلعم قال ما بين قبري وبيتي ومنبري روضة من رياض الجنة وفي الفقيه انه
روي انها دفنت بين القبر والمنبر وقيل انه في البقيع رواه في الفقيه ايضا مرسلا واستبعده جماعة وقال جماعة انها دفنت في بيتها وهو الان داخل في
المسجد ويدل عليه صحيحة البزنطي ولكن في اثبات امثال تلك الامور بالواحد في الاخبار الاحاد نظر كما بيناه في الاصول والاولى كما في عد وس وغيرهما زيارتها
في المواضع الثلثة ويستحب ايضا زيارة الائمة الاربعة في البقيع **الثامنة عشر** يستحب صيام ثلثة ايام في المدينة الاربعاء والخميس والجمعة لطلب الحاجة
بالاخبار المستفيضة وان اختلفت في الكيفية ففي صحيحة الحلبي بعد الامر باقامة الايام الثلثة مع الاستطاعة فصل يوم الاربعاء ما بين القبر والمنبر
الاسطوانة التي تلي القبر فتدعو الله عندها وتسأله كل حاجة تريدها واليوم الثاني عند اسطوانة التوبة وهي اسطوانة ابي لبابة ويوم الجمعة عند
مقام النبي صلعم مقابل الاسطوانة الكثيرة الخلوق فتدعو الله عندهن لكل حاجة وتصوم تلك الثلثة الايام ونحوها صحيحة ابن عمار في ترتيب الاساطين

الآن فيها وصل ليلة الاربعاء ويوم الاربعاء عند الاسطوانة الاولى وليلة الخميس ويوم الخميس عند الثانية وليلة الجمعة ويوم الجمعة عند الثالثة
وفى آخرها وادع بهذا الدعاء لحاجتك اللهم انى اسئلك بعزتك وقوتك وقدرتك وجميع ما احاط به علمك ان تصلى على محمد وآل محمد وان تفعل
بى كذا وكذا وفى صحيحة اخرى لابن عمار بعد ذكر صوم الثلثة الايام تصلى ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابى لبابة وهى اسطوانة التوبة وتقعد عندها
يوم الاربعاء ثم تاتى ليلة الخميس الاسطوانة التى تليها مما يلى مقام النبى ليلتك ويومك ثم تاتى الاسطوانة التى تلى مقام النبى ص ومصلاه ليلة الجمعة وتصلى
عندها ليلتك ويومك الى ان قال فان استطعت ان لا تتكلم بشئ فى هذه الايام الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام فى
ليل ولا نهار فافعل ثم احمد الله فى يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبى ص وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كانت لى اليك من حاجة شرعت
انا فى طلبها والتماسها ولم اشرع سألتكها او لم اسألكها فانى اتوجه اليك بنبيك محمد نبى الرحمة صلى الله عليه وآله فى قضاء حوائجى صغيرها و
كبيرها وقريبة منها مرسلة الا ان فيها ولا تنام فى ليل ولا نهار الا القليل **اقول** الوجه التخيير بين القسمين وان كان الاول اشهر وقيل هو
احوط ولا اعرف وجهه **التاسعة عشر** يستحب الاكثار للصلوة فى مسجد النبى ص وانه اذا فرغ من الدعاء عند قبر النبى ص ان ياتى المنبر ويمسحه
وياخذ برمانتيه وهما السفلاوان ويمسح عينيه ووجهه به فانه شفاء للعين ويقوم عنده ويحمد الله ويثنى عليه ويسئل حاجته وان يصلى على النبى ص
عند دخول المسجد وكذا عند الخروج عنه وان ياتى مقام النبى ص ويصلى فيه ما بدا له كل ذلك منصوص عليه فى صحيحة ابن عمار **العشرون** يستحب الصلوة
فى المساجد التى بالمدينة كمسجد قبا بضم القاف ومسجد الفضيخ سمى به لنخل كان فيه يسمى الفضيخ بالفاء المفتوحة والضاد والخاء المعجمتين قال صاحب
القاموس فى كتاب مغانم المطابة ان هذا المسجد يعرف بمسجد الشمس اليوم وهو شرقى مسجد قبا على شفير الوادى مرضوم بحجارة سود وهو مسجد صغير و
وجه تسميته مسجد الشمس لان فيه ردت الشمس لامير المؤمنين ع كما ورد فى رواية عمار بن موسى ومشربة ام ابرهيم وهو كما فى كتاب المغانم مسجد شمالى بنى قريضة قريب
من الحرة الشرقية فى موضع يعرف بالدشت وليس عليه بناء ولا جدار وانما هو عريضة صغيرة بين نخيل طولها نحو عشر اذرع وعرضها اقل منه
بنحو ذراع ومحوط عليها برضم لطيف من الحجارة السود ومسجد الفتح وهو مسجد الفتح وهو مسجد على قطعة من جبل سلع من جهة الغرب وغربية واد
بطحان وهو الذى يسمى بمسجد الاحزاب وان ياتى جانب احد ويصلى فيه فى المسجد الذى دون الحرة ويأتى قبر حمزة بن عبد المطلب فيسلم عليه ويأتى قبور
احد ويأتى المسجد الذى فى المكان الواسع الى جانب الجبل عن يمينك حين يدخل احدا ويصلى فيه ويصلى عند قبور الشهداء وان يقول عند قبور الشهداء
السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار ويقول السلام عليكم يا اهل الديار انتم لنا فرط وانا بكم لاحقون وان يقول فى مسجد الفتح يا صريخ المكروبين و
يا مجيب دعوة المضطرين اكشف غمى وهمى وكربى كما كشفت عن نبيك همه وغمه وكربه وكفيته هول عدوه فى هذا المكان ويستحب البدأة بمسجد قبا ثم مشربة
ام ابرهيم ثم مسجد الفضيخ ثم احد ويبدء فيه بمسجد الذى دون الحرة ثم قبر حمزة ثم قبور الشهداء ثم المسجد الذى فى المكان الواسع ثم الصلوة عند قبور الشهداء ثم
مسجد الفتح صرح بذلك الترتيب فى رواية عقبة بن خالد **الحادى والعشرون** يستحب وداع قبر النبى ص عند ارادة الخروج من المدينة ففى
صحيحة ابن عمار اذا اردت ان تخرج من المدينة فاغتسل ثم ائت قبر النبى ص بعد ما تفرغ من حوائجك فودعه واصنع مثل ما صنعت عند دخولك و
قل اللهم لا تجعله آخر العهد من زيارة قبر نبيك ص فان توفيتنى قبل ذلك فانى اشهد فى مماتى على ما شهدت عليه فى حيوتى ان لا اله الا انت
وان محمدا عبدك ورسولك وفى رواية يونس بن يعقوب عن وداع قبر النبى ص تقول صلى الله عليك لا جعله الله آخر تسليمى عليك والسلام عليك والله العالم
الثانية والعشرون من اراد ان يدرك ثواب الحج كل سنة فليعمل بما ورد فى المرسل فان فيه ما يمنع احدكم ان يحج كل سنة فقيل له لا يبلغ
ذلك اموالنا فقال اما يقدر احدكم اذا خرج اخوه ان يبعث معه بثمن اضحيته ويامره ان يطوف عنه اسبوعا بالبيت ويذبح عنه فاذا كان يوم عرفة
لبس ثيابه وتهيأ للمسجد فلا يزال فى الدعاء حتى تغرب الشمس والظاهر ان المراد بالثياب التى امر بلبسها انما هو ثياب الزينة كما ورد به فى الخروج الى يوم العيد
والجمعة ولا يضر ارسال الرواية لما فى ادلة السنن من المسامحة وقد ورد بطريق اخرى ايضا فى الروايات المستفيضة الصحيحة من بعث الهدى من اى افق كان
والمواعدة مع المبعوث معه لاشعاره او تقليده واجتناب ما يجتنبه المحرم وقت المواعدة حتى يبلغ الهدى محله دليل على الاكتفاء ببعث ثمنه سيما مع الاتيان
بالاشعار والتقليد تركنا ذكره هنا **الثالثة والعشرون** وهى الاخيرة من مسائل الكتاب فى بيان آداب الخروج من البيت والمسافرة
يستحب لمن اراد السفر مطلقا امور منها ان يعلم اخوانه لرواية السكونى ومنها ان يخرج يوم السبت كما صرح به فى صحيحة ابن سنان ورواية حفص بن
غياث بعد طلوع الشمس منه كما فى رواية الخثعمى او يوم الخميس فان فى رواية عبد الله بن سليمان ان رسول الله ص كان يسافر يوم الخميس قال يوم الخميس يحبه الله و
رسوله وملائكته او يوم الثلثاء فان فى رواية حفص من تعذرت عليه الحوائج فليلتمس طلبها يوم الثلثاء فانه اليوم الذى الان الله فيه الحديد لداود ع
فى صحيحة الخزاز فاخرجوا يوم الثلثاء ومنها ان لا يسافر يوم الجمعة مطلقا فان فى رواية الخثعمى لا يخرج يوم الجمعة فى حاجة ولا فى يوم الاثنين فان فى
صحيحة الخزاز واى يوم اعظم شوما من يوم الاثنين فقدنا فيه نبينا وارتفع الوحى عنا لا تخرجوا واخرجوا يوم الثلثاء وفى مرسلة لا تسافر يوم الاثنين
ولا تطلب فيه حاجة ولا فى يوم الاربعاء كما يستشم من صحيحة حماد ولا فى يوم كان القمر فى العقرب فان فى رواية محمد بن حمران من سافر او تزوج والقمر فى
العقرب لم ير الحسنى وهل المعتبر كونه فى برج العقرب على ما هو مصطلح اهل النجوم او صورته كل محتمل ويحتمل الاقتصار على ما اجتمع فيه الامران والظاهر
كفاية قول المنجمين فى الدخول فيه والخروج عنه ولو تصدق حين السفر له المسافرة فى اى يوم شاء ويندفع عنه شومه ففى صحيحة البجلى تصدق واخرج اى

يوم شئت وفى صحيحة حماد افتتح سفرك بالصدقة واخرج اذا بدا لك واقرء آية الكرسى وليكن تصدقت على اول مسكين كما فى صحيحة ابن ابى عمير اذا وقع لى
نفسك شئ فتصدق على اول مسكين ثم امض فان الله تع يدفع عنك ولكن ذلك ايضا اذا وضع رجله فى الركاب كما فى رواية حماد ومنها ان يصلى
ركعتين حين الخروج ففى رواية السكونى ما استخلف رجل على اهله بخليفة افضل من ركعتين يركعهما اذا اراد الخروج الى سفر ويقول اللهم انى
استودعك نفسى واهلى ومالى وذريتى ودنياى وآخرتى وامانتى وخاتمة عملى ومنها ان يجمع عياله فى بيت ويقول اللهم انى استودعك الغداة
نفسى ومالى واهلى وولدى الشاهد منا والغائب اللهم احفظنا واحفظ علينا اللهم اجعلنا فى جوارك اللهم لا تسلبنا نعمتك ولا تغير ما بنا من
عافيتك وفضلك كما ورد فى صحيحة العجلى وان يقول ما فى مرسلة الفقيه اللهم خل سبيلنا واحسن مسيرنا واعظم عافيتنا ومنها ان يفعل ما فى صحيحى
صباح الحذاء الاولى اذا اراد السفر قام على باب داره تلقاء وجهه الذى يتوجه اليه فقرء فاتحة الكتاب امامه وعن يمينه وعن شماله وآية الكرسى امامه
وعن يمينه وعن شماله ثم قال اللهم احفظنى واحفظ ما معى وسلمنى وسلم ما معى وبلغنى وبلغ ما معى ببلاغك الحسن الثانية اذا اردت السفر فقف على باب
دارك واقرء فاتحة الكتاب امامك وعن يمينك وعن شمالك وقل هو الله احد امامك وعن يمينك وعن شمالك وقل اعوذ برب الناس وقل اعوذ
برب الفلق امامك وعن يمينك وعن شمالك ثم قل اللهم احفظنى الى آخر الدعاء الا انه قال بلاغا حسنا مكان ببلاغك الحسن ومنها ان يدعو بما
فى صحيحة ابن عمار اذا خرجت من بيتك تريد الحج والعمرة انشاء الله فادع دعاء الفرج وهو لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلى العظيم سبحان الله
رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين ثم قل اللهم كن لى جارا من كل جبار عنيد ومن كل شيطان مريد ثم
قل بسم الله دخلت وبسم الله خرجت وفى سبيل الله اللهم انى اقدم بين يدى نسيانى وعجلتى بسم الله وما شاء الله فى سفرى هذا ذكرته او نسيته اللهم
انت المستعان على الامور كلها وانت الصاحب فى السفر والخليفة فى الاهل اللهم هون علينا سفرنا واطو لنا الارض وسيرنا فيها بطاعتك وطاعة
رسولك اللهم اصلح لنا ظهرنا وبارك لنا فيما رزقتنا وقنا عذاب النار اللهم انى اعوذ بك من وعثاء السفر وكابة المنقلب وسوء المنظر فى الاهل والمال
والولد اللهم انت عضدى وناصرى بك احل وبك اسير اللهم انى اسألك فى سفرى هذا السرور والعمل بما يرضيك عنى اللهم اقطع عنى بعده ومشقته
واصحبنى فيه واخلفنى فى اهلى بخير لا حول ولا قوة الا بالله اللهم انى عبدك وهذا حملانك والوجه وجهك والسفر اليك وقد اطلعت على ما لم
يطلع عليه احد غيرك فاجعل سفرى هذا كفارة لما قبله من ذنوبى وكن عونا عليه واكفنى وعثه ومشقته ولقنى من القول والعمل رضاك فانما
انا عبدك وبك ولك ومنها ان يقول اذا خرج من منزله ما فى رواية ابن اسباط وهو بسم الله آمنت بالله وتوكلت على الله ما شاء الله لا حول ولا
قوة الا بالله وان يقول حين يخرج من باب داره ما فى رواية ابى بصير اعوذ بالله مما عاذت منه ملائكة الله من شر هذا اليوم ومن شر الشيطان ومن
شر من نصب لاولياء الله ومن شر الجن والانس ومن شر السباع والهوام ومن شر ركوب المحارم كلها اجير نفسى بالله من كل شئ وان يقول اذا وضع
رجله فى الركاب سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين استغفر الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم واتوب اليه اللهم اغفر لى ذنوبى فانه لا يغفر الذنوب
الا انت ومنها ان يستصحب عصا من لوز مر ويتلو هذه الآية من سورة القصص ولما توجه تلقاء مدين الى قوله والله على ما نقول وكيل فان فى مرسلة
فانه امان من كل سبع ضار ولص عاد وذات حمة حتى يرجع الى اهله وكان معه سبعة وسبعون من المعقبات اى ملائكة الليل والنهار يستغفرون له
وعن النبى ص حمل العصا ينفى الفقر ولا يجاوره شيطان ومنها ان لا يسافر وحده فانه قد استفاضت الروايات على المنع عنه ولو اتفق له ذلك فليقل ما
فى رواية الجعفرى ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله اللهم آنس وحشتى واعنى على وحدتى وادّ غيبتى ومنها ان لا ينام على دابته فان فى رواية حماد ان
ذلك ليس من فعل الحكماء الا ان يكون فى محمل يمكنه التمدد وان ينزل عن دابته اذا قرب المنزل ويبدء بعلفها قبل علف نفسه وان يصلى ركعتين اذا نزل
قبل ان يجلس وكذا اذا اريد الارتحال ويبعد المذهب عند قضاء الحاجة وان لا ياكل طعاما حتى يتصدق ابتداء شيئا منه ان استطاع ويقرء كتاب الله
ما دام راكبا ويسبح ما دام عاملا عملا ويدعو ما دام خاليا وان لا يسير من اول الليل ولا يرفع الصوت فى المسير كل ذلك ورد فى رواية حماد ومنها ان يدير
العمامة تحت حنكه كما فى موثقة الساباطى ورواية على بن الحكم وفى الاخيرة من خرج من منزله معتما تحت حنكه يريد سفرا لم يصبه فى سفره سرق ولا حرق
ولا مكروه وان يشتغل فى مسيره بالحداء والشعر الذى ليس فيه خناء اى فحش فان فى رواية السكونى انه زاد المسافر ومنها
ان يقول اللهم لك الشرف على كل شرف اذا صعد اكمة اى ما ارتفع من الارض كما فى رواية حذيفة وبكير كما فى
صحيحة ابن عمار وفيها ان يسبح حين يهبط ومنها ان يقول اذا نزل منزلا رب انزلنى منزلا مباركا
وانت خير المنزلين وان يقول اذا تعاين مدينة او قرية اللهم انى اسئلك خيرها واعوذ
بك من شرها اللهم حببنا الى اهلها وحبب صالحى اهلها الينا الى غير ذلك
من الآداب الواردة فى مظانها والحمد لله والصلوة على رسول الله
صلى الله عليه وآله وخلفاء رسول الله قد تم كتاب الحج من
مستند الشيعة فى احكام الشريعة يوم الجمعة سادس
عشر شهر رجب المرجب سنة ١٢٤١ الف ومائتين
وواحد واربعين تم بالخير والظفر

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب مطلق الكسب والاقتناء **مقدمة** اعلم ان الكسب جنس تحته انواع كثيرة ولكل نوع منه متعلق هو ما يكتسب به فهذه امور ثلثة والا
ولان من فعل المكلف والثالث ليس كذلك بل هو الاعيان والمنافع الخارجية ولكل من الاولين اداب بمعنى ان لمطلق الكسب من غير تخصيص بنوع
منه امور يرجع فيه ارتكابها وتركها مع المنع من النقيض او بدونه ولكل نوع منه ايضا اداب مختصة به ولكل من الثلثة باعتبار الاحكام الشرعية
اقسام فينقسم مطلق الكسب من حيث هو اى مع قطع النظر عن انواعه ومتعلقاته الى خمسة اقسام الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح
بمعنى انه قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا وهكذا والثانى ينقسم الى اربعة اقسام هى غير الواجب اذ ليس من انواع التكسب ما يكون واجبا من حيث
هو الا على الوجوب الكفائى فى بعض الانواع والثالث ينقسم الى اقسام ثلثة الحرام والمكروه والمباح بمعنى انه يحرم جعله متعلقا للكسب او
يكره او يباح ولم يرد استحباب جعل شئ من الاعيان او المنافع متعلقا له او وجوبه وهذا ايضا على قسمين لانه اما يكون فى مطلق الكسب بمعنى انه يحرم
او يكره او يباح جعله متعلقا ومورد المطلق الكسب من غير اختصاص بنوع او يكون فى نوع خاص وانواع خاصة منه كالاراضى الموات فانها لا يجوز
بيعها واجارتها ونحوها تحجيرها واحياؤها وكالموقوف العام يجوز اجارتها والزراعة فيها ولا يجوز بيعها وهبتها ثم الاول وان انقسم باعتبار
التابعين الى اقسامهما والثانى باعتبار الثالث الى اقسامه الا ان المتعارف تقسيم كل منها الى اقسامه الحاصلة له مع قطع النظر عن الاخر وقد وقع
فى هذا المقام خلط وتخليط واختلاف كثير فى كثير من كتب الاصحاب من وجوه عديدة فترى منهم من يعنون كتاب التكسب ويذكر فيه بعض اداب ولقسام
انواعه ثم يذكر فيه ما يتعلق بعقد البيع واحكامه ويعنون للصلح والاجارة وغيرهما من المعاوضات كتابا على حدة مع ان نسبتها الى مطلق الكسب كنسبة
البيع اليه فلا وجه للتفرقة على ان البيع كغيره من المعاوضات اعم من وجه من مطلق الكسب فجعله من افراده غير جيد ومنهم من يذكر اداب المطلق الكسب
وترى بعضها مخصوصا ببعض انواعه مع انه قد يذكر فى باب هذا النوع بعض ما يختص به من الاداب بل قد يذكر فيه بعض ما هو اداب المطلق وايضا
ترى منهم من خلط بين كثير من اقسام انواع الكسب واقسام ما يكتسب به مع انه عنون لكل منهما عنوانا على حدة وايضا ترى منهم من يذكر بعض اقسام ما
يكتسب به فى عنوان مطلق الكسب وبعضها فى عنوان انواع خاص منه مع اشتراكهما فى الاختصاص والعموم وقد ترى منهم من خلط بين اقسام الكسب
وبين اداته فيجعل بعض ما يحرم ارتكابه او يكره فى مطلق الكسب ونوع منه من انواع الكسب المحرم او المكروه او بالعكس الى غير ذلك من الوجوه الظاهرة
للمتتبع والاولى ان يعنون المطلق الكسب كتابا ولكل من عقود المعاوضات كتابا على حدة ويذكر ما يرد على المطلق من الاداب والاقسام فى كتابه وما
يرد على نوع خاص منه فى كتابه الخاص ونحن نعنون كذلك الا انا نذكر اداب مطلق الكسب والبيع فى عنوان واحد اتباعا للاكثر وحفظا عن التشتت
ونذكرها مع ما يجرى مجراها فى مقاصد **المقصد الاول** فى الحث على الكسب والترغيب به وينقسم مطلقه الى الاقسام الخمسة قال سبحانه
فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وقال فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله وفى الخبر اعمل لدنياك كانك تعيش ابدا واعمل لاخرتك كانك
تموت غدا وفى اخر ان الله تبارك وتعالى ليحب الاغتراب فى طلب الرزق وفى ثالث لا تكسلوا فى طلب معايشكم فان اباءنا كانوا يركضون فيها ويطلبونها
وفى رابع ان الله يحب المحترف الامين وفى خامس انى اجد الى امقت الرجل يتعذر عليه المكاسب فيستلقى على قفاه ويقول اللهم ارزقنى و
يدع ان ينتشر فى الارض ويلتمس من فضل الله والذرة تخرج من جحرها تلتمس رزقها وفى سادس من اقبل على العبادة وترك التجارة اما علم ان تارك

الطلب لا يستجاب له وفى سابع لا يتعلق الرجل ان يكون كسلانا فى امر دنياه ومن كسل عن امر دنياه كان من امر اخرته اكسل الى غير ذلك من
الاخبار المتواترة معنى وهو قد يجب ان اضطر اليه فى ابقاء مهجته ومهجة عياله ومن يجرى مجراها قال النبى ملعون ملعون من القى كله على
الناس وفى مرسلة الفقيه ملعون ملعون من ضيع من يعول وعن الصادق كفى بالمرء اثما ان يضيع من يعول وكذلك ما توقف عليه الواجبات
المطلقة كالحج بعد فقد الاستطاعة مع التقصير والماء للطهارة والساتر للعورة ونحوها ويستحب للتوسعة فى المعاش بلا خلاف ظاهر فى
الاخبار والاكثر عليه ففى رواية ابى حمزة من طلب الرزق فى الدنيا استعفافا عن الناس وسعيا على اهله وتعطفا على جاره لقى الله عز وجل يوم
القيمة ووجهه مثل القمر ليلة البدر ومثل التوسعة تحصيل ما يتوقف عليه من العبادات المستحبة كالبر والصدقة والحج المندوب والعتق وبناء
المساجد والمدارس وامثالها وفى الاخبار المستفيضة تصريح به ففى الصحيح ان امير المؤمنين عليه السلام عتق الف مملوك من كد يده وفى الحسن قال
رجل لابى عبد الله انا لنطلب الدنيا ونحب ان نؤتى بها فقال تحب ان تصنع بها ماذا قال اعود بها على نفسى وعيالى واصل بها
واتصدق بها واحج واعتمر فقال ابو عبد الله ليس هذا طلب الدنيا هذا طلب الاخرة ويكره لجمع المال وجمعه وزينة الدنيا وسائر
ما يكون مكروها كما يحرم اذا كان سببا لترك واجب ويباح فيما سوى ذلك **المقصد الثانى** فى اداب مطلق الكسب والبيع وفيه فصول
الفصل الاول فى المستحبات وهى امور منها التفقه اولا ولو تقليدا اجماعا بمعنى تعلمه بنفسه بالاجماع والاخبار ليعرف كيفية الاكتساب و
يميز بين العقود الصحيحة والفاسدة ويسلم من الربا الموبق ولا يرتكب المأثم من حيث لا يعلم وهذا انما هو قبل الدخول فى التجارة والاتباع
الى خصوص المعاملة والا فيكون التفقه واجبا من باب المقدمة والحاصل ان المستحب هو معرفة الاحكام المفصلة لجميع افراد ما يمكن
ان يتفق له فى هذا النوع لئلا يدخل فى الحرام من حيث لا يعلم ومنها الاجمال فى الطلب بان لا يصرف اكثر اوقاته فيه ففى الصحيح اتقوا
الله عز وجل واجملوا فى الطلب وفى مرسلة ابن فضال ليكن طلبك للمعيشة فوق كسب المضيع ودون طلب الحريص الراضى بدنياه المطمئن
اليها ومنها قصد الانفاق والتوسعة ودفع الضرورة او ما يتقرب به الى الله دون زينة الدنيا والتفاخر والتكاثر والملاهى ومنها الثقة
بالله والتوكل عليه وعدم الاعتماد على عمله وفطانته روى عبد الله بن سليمان ان الله عز وجل وسع فى ارزاق الحمقى ليعتبر العقلاء ويعلموا ان
الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة وفى مرفوعة ابن جمهور لن يزداد امرؤ نقيرا بحذقه ولم ينتقص امرؤ نقيرا بحمقه منها قال الناس موسرا كان او غيره
لو ابن الجعفرى وما فيه من حرفة المسلم سيما فى البيع لخصوص رواية ابى حمزة ايما عبد اقال مسلما فى بيع اقاله الله عثرته يوم القيمة والتقييد
بالنادم مع اطلاق بعض الاخبار لان استحبابها انما هو بعد الاستقالة ولا استقالة لغير النادم فاثبات استحبابها لا وجه له ومنها
التسوية بين كل الناس فى البيع والشراء فيكون الساكت عنده بمنزلة المماكس وغير البصير والمستحى بمنزلة المداق ولو فاته ميزان وليت خالف
تحسن او لا يضيع بيع البصير المداق ودلالتها انما هى على كون اضافة البيع الى المفعول ورواية ابن عمار فى رجل عنده بيع يسعر سعرا معلوما فمن
سكت عنه ممن يشترى منه باعه بذلك السعر ومن ماكسه فابى ان يبتاع معه زاده قال لو كان يزيد الرجلين والثلثة لم يكن بذلك باس فاما
ان يفعله بمن ابى عليه وكايسه ويمنعه ممن لم يفعل ذلك فلا يعجبنى واستحباب التسوية انما هو لاجل ما ذكر واما لو كان التفاوت من جهة اخرى
كالفضل والايمان والورع والقرابة ولعله لا مانع منه كما ذكره جماعة ولكن يكره للاخذ قبوله ولقد كان السلف يوكلون فى الشراء من
لا يعرف هربا من ذلك ومنها ذكر الله سبحانه فى السوق والدعاء بالماثور عند دخول السوق والجلوس فى مكانه وعند الشراء وبعده و
عند شراء الدابة والرقيق ومنها ان ياخذ ناقصا ويعطى راجحا بحيث يؤدى الى الجهالة اللازم بوفاء الكيل والوزن مع ما ورد من انه لا يكون
الوفاء حتى يميل الميزان وفى رواية السكونى مر امير المؤمنين عليه السلام على جارية قد اشترت لحما من قصاب وهى تقول زدنى فقال امير المؤمنين
زدها فانه اعظم للبركة وكان الجارية اشترت للغير فلا ينافى ذلك استحباب الاخذ ناقصا وفى صحيحة ابن عمار من اخذ الميزان بيده فنوى ان ياخذ
لنفسه وافيا لم ياخذ الا راجحا ومن اعطى فنوى ان يعطى سواء لم يعط الا ناقصا قيل ان هذه الزيادة والنقصان غير ما يجب من باب المقدمة
ولا يخفى ان وجوبها من باب المقدمة انما هو لاجل الواجب للمساواة الحقيقية بل العرفية المتحققة بالتسامح فى النظر وبتفاوت قليل يتسامح فيه
عرفا سيما مع حصول التراضى مع ما يشعر به اخبار كثيرة من نفى الباس عن القليل من الزيادة والنقصان ومع التسامح فى مثله تقضيه الحاجة
يتقدم من بيعه المكيال والميزان وهو لا ينفك التسامح اذا وقع فى المباشرة وقبل التبايع لان الوزن عليه وهو لا ينافى استحباب الاخذ ناقصا
وقيل بالقرعة ومنها تقديم الاستخارة اى طلب الخيرة من الله سبحانه والوضوء والتكبير فى طلب الرزق وكونه سهل البيع سهل الشراء
سهل القضاء سهل الاقتضاء للاخبار وفتاوى الاصحاب واما ما ورد من الامر بمماكسة المشترى وان اعطى الجزيل فمحمول على الجواز وعلى ما رواه
السكونى انزل الله تعالى على بعض انبيائه عليهم السلام الكرم تكارم وللسمح سامح عند الشكر فالتوا **الفصل الثانى** فيما يكره ارتكابه وهى ايضا
امور منها عيب ما يشترى وحمد ما يبيع وان كان صادقا للاطلاق مرفوعة ابن عيسى اربع من كن فيه طاب مكسبه اذا اشترى لم يعب واذا
باع لم يحمد ولم يدلس وفيما بين ذلك لا يحلف وفى رواية السكونى من باع واشترى فليحفظ خمس خصال والا فلا يبيعن ولا يشترين الربا والحلف
وكتمان العيب والحمد اذا باع والذم اذا اشترى وهى وان تضمنتا الامر والنهى الا ان الاجماع على عدم الحرمة عند الصدق يعين حملهما على

مطلق الطلب والتخصيص بالكذب ومنها الحلف بالبيع والشراء مطلقا وان صدق فيه لما مر ولانه يذهب بالبركة كما نطقت به المستفيضة
وروى الصدوق عن رسول الله ص انه قال ويل لتجار امتي من لا والله وبلى والله وفي امالي الصدوق عن الصادق ع ان الله تبارك وتعالى ليبغض المنفق سلعته
بالايمان الى غير ذلك ومنها البيع في الظلمة وموضع يستتر فيه العيب لانه مظنة ستر العيب لصحيحة هشام ان البيع في الظلال غش والغش حرام وحملها
على الكراهة لعدم كونه غشا حقيقة ولا تدليسا فعلى المشتري ان يخرج المتاع الى حيث يتمكن من ملاحظته ولعدم القائل به من الاصحاب ومنها
تزيين متاعه بان يظهر جيده ويكتم رديه بل ينبغي اظهار الكل لما مر ولما روي ان النبي ص قال لفاعل ذلك ما اراك الا قد جمعت خيانة وغشا للمسلمين
والتقريب ما مر ومنها الربح على المؤمن قالوا الا اذا كان شراؤه للتجارة او يشتري باكثر من مائة درهم لرواية سليمان بن صالح وابي شبل ربح
المؤمن على المؤمن ربا الا ان يشتري باكثر من مائة درهم فاربح عليه قوت يومك او يشتريه للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم ولا يخفى ان فاعل
قوله يشتري ويشتريه يمكن ان يكون مؤمن الاول وان يكون الثاني والاكثر حملوه على الثاني ولاحتمال الامرين يشكل استثناء كل منهما وان
كان الظاهر منهم الاكثر نعم لا اشكال اذا كانا معا كذلك وفي المحاسن ربح المؤمن على المؤمن ربا وانما حملوها على الكراهة قيل للتصريح بالجواز في
رواية عمر الساباطي بعد قوله ان الناس يزعمون ان الربح على المضطر حرام هو من الربا قال وهل رأيت احدا اشترى غنيا او فقيرا الا من ضرورة يا عمر قد
احل الله البيع وحرم الربا واربح ولا ترب ورواية ميسر المتقدمة ولسائر عمومات المرابحة ولا يخفى ان دليل المنع اخص لاختصاصه بالمؤمن ولمكان
الاستثناء فكما يمكن الجمع بالحمل على الكراهة يمكن بالتخصيص ايضا فالاولى ان يستند في الجواز الى الاجماع وبرواية سالم بعد سؤاله عن الخبر
الذي روي ان ربح المؤمن على المؤمن ربا فقال ذلك اذا ظهر الحق وقام قائمنا اهل البيت فاما اليوم فلا باس ان يبيع من الاخ المؤمن ويربح عليه بل يمكن نفي الكراهة
اليوم كما قيل بذلك وقد يضعف الكراهة ايضا بعمل المسلمين والمؤمنين في الاعصار والامصار من دون التزام بل ولا مراعاة اصلا ويكره الربح على
من يعده بالاحسان في البيع لقول الصادق ع اذا قال الرجل للرجل هلم احسن بيعك حرم عليه الربح والحمل على الكراهة للاجماع والاسناد لا بان اقل
الاحسان التولية ضعيف ومنها السوم ما بين الطلوعين لموقوفة ابن اسباط نهى رسول الله ص عن السوم ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس والمستفيضة
المصرحة بان الجلوس للتعقيب بعد صلوة الصبح ابلغ في طلب الرزق من الضرب في الارض وركوب البحر ولا ينافي ذلك استحباب التبكير لانه محمول
على اول النهار ومنها الاشتغال بالكسب الليل كله لرواية ابي بصير من بات ساهرا في كسب ولم يعط العين حظها من النوم فكسبه ذلك حرام ومنها
الاستهانة بقليل الرزق لرواية اسحق بن عمار من استقل قليل الرزق حرم الكثير ومنها ركوب البحر للتجارة لما رواه محمد ان اباجعفر واباعبدالله ع كرها
ركوب البحر للتجارة ومرفوعة علي ما اجمل في طلب الرزق من ركب البحر للتجارة وغيرها من المستفيضة ومنها دخول السوق اولا والخروج اخيرا بل يبادر
الى قضاء حاجته ويخرج منه سريعا لانه ماوى الشياطين كما ان المسجد ماوى الملائكة فيكون على العكس ففي المرسل شر بقاع الارض الاسواق
وهي ميدان ابليس يغدو برايته ويضع كرسيه ويبث ذريته فبين مطفف في قفيز وطائش في ميزان وسارق في ذرع او كاذب في سلعته فيقول عليكم
برجل مات ابوه وابوكم حي فلا يزال مع ذلك اول داخل واخر خارج ونحوه المروي في المجالس بزيادة لعن اهل الاسواق اولهم دخولا اليها واخرهم
خروجا منها ولا فرق في ذلك بين التاجر وغيره ولا بين اهل السوق عادة وغيرهم ومنها معاملة السفلة وهم الذين لا يسرهم الاحسان ولا يسوءهم
الاساءة او من يضرب بالطنبور او من لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه وفي الفقيه نسب التفاسير الثلثة الى الاخبار ولكن في رواية السياري ما يدل
على اختصاصه بالاخير وفي كلام جماعة الادنين بدل السفلة وفسر مع ما مر بالذين يحاسبون على الشيء الدون وذوي العاهات اي النقص في ابدانهم
والاقرب منها من البرص والجذام والعمى والعرج ونحوها والاكراد وهم معروفون كل للاخبار الا ان المنهي عنه في الاخير المخالطة دون المعاملة وكذا
يكره معاملة المحارف وهو المحروم الممنوع وهو خلاف المبارك وخصوص الاستقراض بل مطلق طلب الحاجة ممن لم يكن فكان اي من اصاب ماله
حديثا ومشاركة الذمي وابضاعه وايداعه والاستعانة بالمجوسي ولو على اخذ قوائم شاتك وانت تريد ذبحها كما في المرسل ومنها الشكوى
عن انفاق راس المال وعدم الربح ففي رواية جابر يأتي على الناس زمان يشكون فيه ربهم قلت وكيف يشكون ربهم قال يقول الرجل والله ما
ربحت شيئا منذ كذا وكذا ولا اكل ولا اشرب الا من راس مالي ويحك هل اصل مالك وذروته الا من ربك ومنها التعرض للكيل والوزن
اذا لم يحسنه للمرسل قلت رجل من نيته الوفاء وهو اذا كال لم يحسن الكيل قال فما يقول الذين حوله قلت يقولون لا يوفي قال هذا لا ينبغي ان
يكيل وفي ضه قيل يحرم للنهي عنه في الاخبار المقتضي للتحريم وحمل على الكراهة اذ لم نقف على هذا النهي واما المرسل فمع اختصاصه بالكيل
بالكيل غير ظاهر في النهي بل مشعر بالكراهة الا انه يمكن ان يقال ان الوفاء واجب يجب تحصيله ويحصل الاشتغال به فلا بد من تحصيل البراءة
اليقينية او الظنية المعتبرة وهي غير حاصلة بالنسبة الى هذا الشخص فالقاعدة تقتضي تحريمه عليه ولكن تحصيل البراءة بالتراضي او الزيادة
بحيث يحصل العلم بالوفاء ممكن ومنها الاستحطاط من الثمن بعد العقد لانه صار ملكا للبائع فيندرج تحت قوله تعالى ولا تسألوا الناس اشياءهم
ولرواية الكرخي الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفيها بعد السؤال عن الاستحطاط قال لا ان رسول الله ص نهى عن الاستحطاط
بعد الصفقة وصحيحة الشحام الوضيعة بعد الصفقة حرام وظاهر هذه وان كان الحرمة الا انهم حملوها على الكراهة لرواية ابي العطارد
الصحيحة عن رسول الله ص صفوان الذي اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه اشتري الطعام فاضع في اوله واربح في اخره واسأل صاحبي ان يحط عني

كل كر كذا وكذا فقال هذا الاخير فيه ولكن يحط عنك جملة قلت فان حط عني اكثر مما وضعت قال لا باس ورواية معلى الرجل يشتري المتاع ثم
يستوضع قال لا باس امرني فكلمت له رجلا في ذلك ورواية يونس بن يعقوب الرجل يشتري من الرجل البيع فيستوهبه بعد الشراء من غير ان
يحمله على الكره قال لا باس به وغير ذلك منها روايتها الاخرى ورواية ابي الاكراد وفيهما فاشارط النقاش فاشترط واذا بلغ الحساب فيما بيني
وبينه استوضعه على الشرط قال فبطيبة نفس منه قلت نعم قال لا باس وهذه الاخبار وان كان اكثرها ضعيفة سندا ولكن
غير ضائر عندنا سيما مع الاعتضاد بالشهرة العظيمة وقد يحمل اخبار الجواز على الاستيهاب وفيه ما فيه ثم المستفاد من التحقيق كراهة
قبول حط البائع بدون الاستحطاط ايضا ولا بعد فيه ومنها دخول المؤمن في سوم اخيه بيعا او شراء بان يطلب المتاع الذي يريد
ان يشتريه ليبذل مثله البائع او يبذل للمشتري متاعا غير ما اتفق عليه هو والبائع والحاصل ان يستميل احد المتساومين الى نفسه لنهي
النبي ص في خبر المناهي قال لا يسوم الرجل على سوم اخيه وذهب الشيخ والحلي والمحقق الثاني الى الحرمة لما ذكر ولان فيه كسر قلب المؤمن
وترك حقه ويضعف الاول بانه خبر في مقام الانشاء دلالته للتحريم غير ثابت والثاني بانه يمنع حرمة مطلق كسر القلب وعموم وجوب الحقوق
حتى مثل ذلك قال في ذلك وانما يحرم او يكره بعد تراضيهما او تقاربه فلو ظهر منه ما يدل على عدم الرضا وطلب الزيادة او جهل حاله لم
يحرم ولم يكره اتفاقا وعلل ذلك بالاصل وعدم الدخول في السوم عادة وهو مشكل لصدق دخول السوم بمجرد طلب البيع بعد ما شرع
اخوه في المساومة سواء زاد في الثمن ولم يزد والاولى التعميم كما قيل الا ان يثبت الاجماع ولو كان السوم بين اثنين سواء دخل احدهما
على النهي ام ابتدأ فيه معا فقيل محل النهي لم يجعل نفسه بدلا عن احدهما لصدق دخول السوم ولا كراهة فيما يكون في الدلالة لانها عرفا
موضوعة لطلب الزيادة ما دام الدلال يطلبها فاذا حصل الاتفاق تعلقت الكراهة ولا كراهة في طلب المشتري او البائع من بعض الطلاب
الترك اقتصارا فيما خالف الاصل على المتبادر او المتيقن من النص الا ان يستلزم الجبر او الوجد فيكره لعدم الرضا في نفس الامر ولا كراهة ايضا
في ترك الملتمس منه قطعا بل ربما استحب لان فيه قضاء حاجة الاخ قيل ويحتمل الكراهة لو قلنا بكراهة طلبه لاعانته على المكروه وفيه
منع كراهة كل اعانة على المكروه مع ان المكروه انما هو طلب الترك وقد حصل من الطالب من دون اعانة من الملتمس وهل يختص الدخول
المبايعة او يعم سائر المعاوضات ايضا ولو كانت جائزة صرح في التنقيح بالثاني والظاهر هو الاول اذ لم يثبت صدق السوم في غير البيع نعم لا يبعد
بالسوم من جهة كسر القلب الاولى بالكراهة ما ذكرنا اذا تحقق البيع ولكل من المتبايعين خيار المجلس فيعرض على المشتري سلعة خيرا من التي
او باقل منها ليفسخ او للبائع اكثر من الثمن الذي باعه به وقيل بالحرمة والاولى ما ذكرنا ثم على القول بالحرمة في ذلك وفي دخول السوم لا
يبطل البيع لو دخل لتعلق النهي بالخارج ومنها توكل الحاضر للبادي في بيع المال والمراد بالبادي الغريب الجالب للبلد بدويا كان او قرويا والنصوص
منها رواية عروة بن عبد الله لا يتلقى احدكم تجارة خارجا من المصر ولا يبيع حاضر لباد والمسلمون يرزق الله عز وجل بعضهم من بعض وفي بعض
النسخ ذروا المسلمين ونقله في المنتهى ايضا كذلك ونحوه المروي عن مجالس الشيخ عن جابر عن رسول الله ص الا ان فيه دعوا بدل ذروا ورواية
يونس بن يعقوب قال تفسير قول النبي ص لا يبيعن حاضر لباد ان الفاكهة وجميع اصناف الغلات اذا حملت من القرى الى السوق فلا يجوز ان يبيع
اهل السوق لهم من الناس ينبغي ان يبيعه حاملوه من القرى والسواد فاما من يحمل من مدينة الى مدينة فانه يجوز ويجري مجرى التجارة وفي
طرق العامة عن ابن عباس قال نهى النبي ص ان يتلقى الركبان وان يبيع حاضر لباد قال قلت لابن عباس ما قوله حاضر لباد قال لا يكون له
سمسارا وظاهر الاخبار وان كان الحرمة كما في ف ومهذب القاضي والمنتهى وعد وط والسرائر والوسيلة مقيدا في الاول بما لا يضطر اليه
وفي الثاني بما اذا حكم عليه الحاضر فباع بدون ذلك وفي الثالث بما اذا باع الحاضر في بلد لا في الحضر ولكنها غير ناهضة لاثباتها اما
الاول فلعدم ثبوت كون التفسير المذكور من الامام بل الظاهر انه من يونس واما الثاني فلكونه عاميا غير حجة واما رواية عروة والمجالس فهما
قاصرتان من حيث الدلالة لاثبات الحرمة لعدم ورودهما بصيغة النهي المقتضية للحرمة وانما هو اخبار في مقام الانشاء ولا يفيد عندنا ازيد
من الطلب مع ما في الاخير من عدم الحجية ايضا فلا يمكن التمسك في اثبات الحرمة بقوله دعوا فيها ايضا واما قوله ذروا في الاولى فهو لاختصاصه
ببعض النسخ غير ثابت وعلى هذا فالقول بالكراهة كما هو مذهب الاكثر اقوى ويؤكده ايضا عموم الاخبار المرخصة للسمسار في التوكل في
اموال الناس وقد يؤيد ايضا بصحيحة ابي بصير قلت له الرجل يأتيه النبط باحمالهم فيبيعها لهم بالاجر فيقولون له اقرضنا دنانير فانا نجد من يبيع
لنا غيرك ولكنا نخصك باحمالنا من اجل انك تقرضنا فقال لا باس انما ياخذ دنانير مثل دنانيره الحديث وهو حسن في نفي الحرمة فيما اذا التمس
البدوي من الحاضر وبعرضه عليه ولذا نفوها اكثر المحرمين في هذه الصورة بل ظ اكثر القائلين بالكراهة انتفاؤها وهو كذلك لعمومات
استحباب قضاء حوائج الناس وتعارضها مع ما ذكر غير ضائر اذ لو رجحنا الاول بالاشهرية والاكثرية وموافقة السنة والكتاب فهو والا فيرجع الى
الجواز الاصلي لا للصحيح لعدم منافاة نفي الباس للكراهة ولا لانه لولا ذلك لم يجز السمسرة بحال وقد قال في الدروس لا خلاف في جواز السمسرة في
الامتعة المجلوبة من بلد الى بلد كما في شرح عد لان الكلام في المجلوبة من القرى والبادية دون البلد فان بيع الحضري فيها جائز مط كما هو ظاهر
الاكثر للاصل واختصاص ادلة المنع بغيرها او اكثرها وان اختصصنا بالبدوي ولكن ذكر القرى في رواية يونس كاف للتعدي الى القروي ايضا بلا

الشايع في ادلة السنن مضافا الى تصريح جماعة من الفقهاء ونظرا الى التعليل بل لا يبعد التعدي لاجله الى البلدي ايضا كما قاله المحقق الثاني
ولا يعتبر اختصاص الروايات بالفاكهة والغلات لعدم القول بالفصل في ذلك وان خص بعض المتأخرين النهي بها لذلك موضعه نظرا الى
اطلاق سائر الروايات بل عمومها والتفاتا الى عموم التعليل وحملا للمقيد على الغالب مع انه لا حجية في ذلك التقييد كما هو ثم انهم شرطوا
في تحريمه او كراهته شروطا الاول ما مر من ان يعرض الحضري ذلك على البدوي وقد عرفت وجهه الثاني علم الحاضر بالنهي وذلك لم على القول
بعدم معذورية الجاهل بتفاصيل الاحكام بعد العلم بالاجمال وهو مشكل وتخصيصه من بينها يحتاج الى مخصص الثالث ان يظهر من ذلك
المتاع سعة في البلد وان لم يظهر لكبر البلد لعموم وجوده فلا تحريم ولا كراهة لان المقتضي للنهي تفويت الربح على الناس كما يدل عليه التعليل
ولم يوجد هنا وفيه انه لا يشترط حصول الربح لاكثر اهل البلد بل يكفي حصوله ولو لواحد وهو يتحقق مع ما ذكر الرابع ان يكون المتاع مما
تعم الحاجة اليه ولا دليل على ذلك الا ان يكون مستنبطا من تخصيص الرواية بالنوعين الخامس ان يكون الغريب جاهلا بسعر البلد فلو
كان عالما فلا باس به للاصل واختصاص النصوص بالبيع وضعف عموم التعليل ولا يبعد تحريمه ومنه يظهر امكان التعدي الى سائر العقود
ايضا كما في التنقيح ثم لو قلنا بالحرمة هل يبطل به البيع ام لا المصرح به في كلام الاكثر الثاني لتعلق النهي بالخارج وهو غير جيد لان النهي
في الروايات يتعلق بنفس البيع **الفصل الثالث** فيما يحرم ادراكا به وهو ايضا امور منها تلقي الركبان القاصدين بلدا لبيع و
الخروج اليهم للبيع عليهم والشراء منهم مطلقا مع اخباره بكساد ما معه كذبا كما في الهداية الا ان الاظهر لاطلاق النصوص تحريمه وانه عدوه المتقدمة
ورواية منهال القصاب عن الصادق ع وهو ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه لا تلق ولا تشتر ما تلقى ولا تاكل منه وموثقة منهال عن تلقي الغنم
فقال لا تلق ولا تشتر ما تلقى ولا تاكل من لحم ما تلقى ورواية الاخرى الصحيحة عن ابن ابي عمير وهو ايضا ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه
لا تلق فان رسول الله ص نهى عن التلقي قلت وما حد التلقي قال ما دون غدوة او روحة قلت وكم الغدوة والروحة قال اربعة فراسخ
قال ابن ابي عمير وما فوق ذلك فليس بتلق وفي رواية اخرى عنه الصحيحة عن السراد انه قال قلت له ما حد التلقي قال روحة وروي في الشرائع
عن النبي ص انه قال لا يبيع بعضكم على بعض ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها الاسواق وفيه ايضا روي عنه انه نهى عن تلقي الجلب فان تلقى
متلق فاشتراه فصاحب السلعة بالخيار اذا ورد السوق وفي الرواية العامية المروية في المنتهى وغيره لا تلقوا الركبان وفيه ايضا لا تلقوا الجلب
فمن تلقاه فاشترى منه فاذا اتى السوق فهو بالخيار وظاهر هذه الاخبار التحريم كما ذهب اليه الشيخ في ط و ف والاسكافي والقاضي والحلبي
والحلي والفاضل في المنتهى والمحقق الثاني وط س وغيره واختاره بعض مشايخنا وفي ف الاجماع عليه خلافا لاكثر المتاخرين فذهبوا الى
الكراهة للاصل وضعف الاخبار وضعفهما ظاهر مما مر فالقول بالتحريم اقوى وحد التلقي عند الاصحاب بلا خلاف كما في ف والمنتهى وكره اربعة
فراسخ فما دونه فلا نهي فيما زاد عنها او يدل عليه رواية منهال الاخيرة وعن ابن حمزة ان حده ما دون اربعة فراسخ ويدل عليه رواية التي
الاولى بالموافقة لفتوى الاصحاب ويمكن الجمع بينهما باخراج الحد عن المحدود فينتهي النهي في الحد وبه يمكن الجمع بين الفتاوى ايضا مع ان الامر في
ذلك هين جدا والثمرة فيه منتفية غالبا ثم انهم ذكروا للتلقي المنهي عنه شروطا الاول القصد الى الخروج للتلقي فلو اتفق صادفهم الركب
في خروجه لغرض اخر لم يكن به باس وهو كذلك للاصل واختصاص النص بحكم التبادر بل تصريح اهل اللغة بصورة القصد الى الخروج وربما يقال
ان العلة المستفادة تشمل عدم القصد ايضا وفيه ان اختصاص العلة بالنهي عن بيع الحاضر للبادي ممكن بل هو الظاهر لانه الذي يفوت ربح
الناس بعضهم عن بعض واما التلقي ففيه نص بحذو التلقي فلا يناسبه ويأتي الخروج بقصد المعاملة فلو خرج اليهم لا لذلك واتفق التلاقي
فلا باس لان التلقي وهو الاستقبال لا يتم عندهم اعم مع عدم القصد الى البيع والشراء بعد حصوله لا دليل على النهي عن نفس المبايعة
لعدم كونها تلقيا وحصولها بعد التلقي لا يجعلها من افراده كما ان التلقي الواقع مباحا لا يصير بحصول المبايعة بعده منهيا عنه الثالث
تحقق الخروج من البلد الى حد يعد عرفا ولو بالمسمى فلو تلقى الركب اول وصوله اليه لم يثبت الحكم لقوله خارجا عن المصر في رواية عروة وفيه
ان اطلاق غيرها كاف في ثبوت الحكم فيما يصدق عليه التلقي وتوقف صدقه على الخروج ممنوع وقد اشترط الاولى دلالة على تحققه قبل هباط
السلع والرابع جهل الركب بسعر البلد فيما يبيعه ويشتريه واستدل عليه تارة بالتعليل المذكور وقد ظهر ضعفه واخرى بان العلة المستفادة
من الحكم من انه خداع واضرار تنتفي بعلمه وغير ذلك من الاخبار وضعفهما ظاهر فالتعميم بالنسبة اليه كما في ح عند غيره اقوى وهل يختص
الحكم بشراء متاع الركب وبيع البيع عليهم ايضا فيه وجهان الاقرب الثاني لصدق التجارة المنهي عنها في رواية عروة ولاطلاق النهي عن التلقي مطلقا
ما لم يكن فيه معاملة اصلا بالاجماع فيبقى الباقي ومنه يعلم قوة الحاق غير البيع والشراء من عقود المعاملات بهما ثم يشترط بحكم الاجماع ان
يكون ما وقعت عليه المعاملة مما كان مقصود الركب معاملته فلو كان معهم شيء لم يكن في نظرهم بيعه فتلقاهم متلق واشتراه كان جايزا و
كذا الشراء ومنه بيع الماكول والمشروب منهم فيما يحتاجون اليه في المصر وما فيه فالحكم بالجواز مشكل ولا يشترط في حرمة التلقي كون الركب قاصدين
لبلد المتلقي فلو كانوا قاصدين لبلد اخر وتلقاه متلق من موضع اخر ولو مر الركب به لم يجز نعم لو لم يقصدوا بلدا معينا للمعاملة بل كانوا
مبلغ يريدون بيعها كلما اتفق وعرضوها على اهل كل بلد مروا به جاز لهم بيعه وان لم يدخلوا البلد بل نزلوا خارجه للاجماع ثم لا يجوز

من اهل تلك المنازل السبق اليهم قبل نزولهم لو خرج وباع عليهم او اشترى منهم فهل يفسد البيع او يقع فاسدا الاول وهو الاقوى للاكثر لتعلق
النهي بالخارج وقيل بفساده على الفحوى ايضا بانه باثبات الخيار في بعض الروايات المتقدمة حيث ان الخيار لا يكون الا اذا البيع الصحيح وفيه نظر لان
انما يكون لو كان المعنى خيار الفسخ وهو غير معلوم لم يثبت حقيقة شرعية في الخيار فيمكن ان يكون المراد بالخيار ان الامر بيده فان شاء
امضى سنه وان شاء باع عليه والثاني للاسكافي وهو ضعيف نعم يحرم اكل ما تلقى وشراؤه للخبرين الثانيين فيقيد بهما الا على
الفساد وفيه انه يجوز ان يكون من باب التعبد لا لاجل الفساد ومنها النجش وهو حرام وفاقا للاكثر بل في المنتهى وعن المحقق الثاني الاجماع عليه
وفي المهذب ولا اعلم في تحريمه خلافا بين الاصحاب لرواية عبد الله بن سنان المروية في الوسائل الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعون على
لسان محمد ص والمروي في معاني الاخبار للصدوق عن النبي ص لا تناجشوا ورواه في كتابه ايضا وهو باتفاق اللغويين والفقهاء وان اختلف
عباراتهم الزيادة في ثمن المبيع ممن لا يريد شراءه بل زاد به بمحض ترغيب الغير بالثمن العالي ثم زاد بعضهم كونه بمواطاة البايع وعلى التقدير
يكون خداعا وغشا ايضا والاخبار في تحريمهما مستفيضة فالقول بالكراهة كما نقله في س عن قوم لا وجه له ومنه يظهر التعدي في الحرام
الى ترك الزيادة في ثمن السلعة ليشتري بالثمن القليل الى سائر المعاملات ايضا ثم مع وقوع البيع معه فهل يصح ولا خيار كما عن ط
وله الخيار مطلقا كما عن القاضي ومع الغبن كالفاضلين والشهيدين او يبطل البيع ان كان من البايع كالاسكافي الاقوى هو الثالث ومنها
الاحتكار وهو حبس الشيء انتظار الغلاء اجماعا نعم يظهر من النهاية الاثيرية ان الاشتراء والحبس وفي بعض الاخبار ايضا تصريح به كما يأتي
واما من خصه بالطعام فالظاهر ان المراد الممنوع منه شرعا وهو حرام وفاقا للصدوق في المقنع والشيخ في والقاضي والحلي والحلبي في احد
قوليه في المنتهى والتحرير والتنقيح وس خلافا للشيخين في ط والديلمي والحلبي في قوله الاخر ويع ولف والارشاد واللمعة
فقالوا بالكراهة لنا المستفيضة ففي الخبر قال رسول الله ص يا فلان ان المسلمين ذكروا ان الطعام قد نفد الا شيئا
عندك فاخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه وصحيحة الحلبي الحكرة ان يشتري طعاما ليس في المصر غيره فيحتكره فان كان في المصر طعام او بياع
غيره فلا باس ان يلتمس بسلعته الفضل قال وسألته عن الزيت فقال ان كان عند غيرك فلا باس بامساكه دلت بالمفهوم على ثبوت
الباس وصحيحة الحناط قال قال لي ابو عبد الله ع ما عملك قلت حناط وربما قدمت على نفاق وربما
قدمت على كساد فحبست قال فما يقول من قبلك فيه قلت يقولون محتكر قال يبيعه احد غيرك قلت ما ابيع انا من الف جزء جزءا قال لا
باس انما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام وكان اذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله فمر عليه النبي ص فقال يا حكيم بن حزام
وكان اذا دخل الطعام المدينة اشتراه اياك ان تحتكر ورواية الجالب مرزوق والمحتكر ملعون ورواية السكوني الحكرة في الخصب
اربعون يوما وفي البلاء والشدة ثلثة ايام فما زاد على الاربعين يوما في الخصب فصاحبه ملعون وما زاد في العسرة على ثلثة ايام
فصاحبه ملعون وفي الرواية الاخرى نهى امير المؤمنين ع عن الحكرة في الامصار وثالثة لا يحتكر الطعام الا خاطئ والمروي في نهج البلاغة في
عهد كتبه امير المؤمنين ع للاشتر فامنع من الاحتكار فان رسول الله ص منع منه وليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل واسعار لا
تجحف بالفريقين من البايع والمبتاع فمن قارف حكرة بعد نهيك اياه فنكل وعاقب وفي الخصال ولان يلقى الله العبد سارقا احب
الى الله من ان يلقاه وقد احتكر طعاما وفي مجالس الشيخ بسند معتبر ايما رجل اشترى طعاما فكبسه اربعين صباحا يريد به غلاء المسلمين
ثم باعه فتصدق بثمنه لم يكن كفارة لما صنع وفي قرب الاسناد ان عليا ع كان ينهى عن الحكرة في الامصار وقال ليس الحكرة الا في الحنطة والشعير
والتمر والزبيب والسمن وفي كتاب ورام عن النبي ص عن جبرئيل قال اطلعت في النار فرايت واديا في جهنم يغلي فقلت يا مالك لمن هذا
فقال لثلاثة المحتكرين والمدمنين الخمر والقوادين وفي طرق العامة من احتكر الطعام اربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه وايضا
من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والافلاس ويؤيده ايضا الاجماع على اجبار المحتكر على البيع كما ياتي وبعض تلك الروايات
وان كان قاصرا سندا او دلالة الا ان فيها ما لا يقصر شيء منها فالايراد بالقصور ضعيف حجة القول بالكراهة الاصل وعموم السلطنة
على المال وخصوص صحيحة الحلبي عن الرجل يحتكر الطعام ويتربص به هل يجوز ذلك فقال ان كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا باس وان
كان قليلا لا يسع الناس فانه يكره ان يحتكر ويترك الناس ليس لهم طعام وفيه ان ثبوت الحقيقة الشرعية في الكراهة ممنوع وهو في اللغة
اعم من التحريم ولعل ذلك لعلمها مع السؤال عن الجواز لا يصلح قرينة لتعيين عدم الحرمة والاصل والعمومات مندفعة بما ذكرنا من الادلة
فروع الاول الخلاف في انه لا يكون الاحتكار الممنوع منه الا في الاطعمة كما انه لا خلاف في كونه في الحنطة والشعير والتمر والزبيب
وانما الخلاف فيما عداها من الاطعمة فاطلق المفيد فقال ان الحكرة في حبس الاطعمة وخصها الحلبي بالاربعة المتقدمة وزاد عليها
الشيخ في ية والحلي والقاضي والمحقق والعلامة في المنتهى ولف وابن فهد في مهذبه السمن وزاد الصدوق في المقنع على الخمسة الزيت
والمعتبر على الكتب الملح وجعله ابن حمزة وتلو عنه الارشاد بلا الزيت والاقوى قول الصدوق غياث بن ابرهيم المروية

فى المفيد لبس الحكرة الا فى الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت وبهما يقيد اطلاقات الاحتكار او الاحتكار فى الطعام ويدل
على الثبوت فى السمن ايضا المروى فى الخصال الحكرة فى ستة اشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت وفى خصوص الزيت
صحيحة الحلبى المتقدمة ثم يستفاد من رواية السكونى ان الحكرة المحرمة فى زمان الرخص وللتعدية ما زاد على الاربعين يوما وسواء امتنا
الناس الى القوت ام لا وفى زمان الغلاء والشدة ما زاد على ثلثة ايام وبه افتى الشيخ والقاضى ومن صحيحة الحلبى الاولى انها انما يكون
فى المصر طعام او لم يوجد بايع غيره والمراد بالاول ان لا يكون طعام للناس لا يحتاجون الى الشرى ويعضدونها عمل جماعة منهم المحقق فى يع
وفع ومن صحيحة الاخيرة انها يكون مع قلة الطعام وعلم سعته للناس ان يحتاجون كلا او بعضا الى طعامه وبها صرح فقوى جماعة
من المتاخرين والظاهر اتحاده مع الثانى والروايتان الاولى وان كان اخص مطلقا من الثانيتين الا ان ضعفها باعتبار مخالفتها للشهرة العظيمة
يمنع من تخصيصها بها لا تقوى اشتراط المنع بحاجة الناس كلا او بعضا الى ما احتكره وان كان قول الشيخ احوط ج صرح جماعة بعدم الفرق
بين ان يكون ما احتكره من غلته او اشتراه واشترط الفاضل الاشتراء وهو الاصح لمفهوم الحصر فى صحيحة الحلبى واحتمال العروض هناموردا
الغالب منفى بالاصل لكونه مجوزا وكذا التخصيص الحصر فيها بالنسبة الى نفس الطعام والبايع وبها يقيد اطلاقات الاحتكار وعموم العلة
لو ثبت د يشترط فيها ان يكون الحبس لزيادة الثمن فلو امسكه لنفقته او للزرع فلا مانع منه لعدم صدق الاحتكار عليه لانه كما عرفت هو
الحبس انتظار الغلاء ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الواردة فى احراز قوت السنة وان راج منه ب ان لم يستحب مواساة الناس
فى الاقوات وبيعها وشرائها كل يوم مع الناس اذا كان زمان غلاء وقحط كما يدل عليه صحيحة حماد بن عثمان ورواية معتب ه يجبر المحتكر
متى من القائل بالكراهة كما فى المهذب والتنقيح وكلام جماعة وهو كما ترى من الشواهد القوية على الحرمة لا سيما جواز الحبس ووجوب الجبر على
تركه ثم الدليل على الاجبار بعد الاجماع وجوب النهى عن المنكر على القول بالحرمة واما الاسند لا الى رواية حذيفة المتقدمة ورواية غيره
ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان يخرج الى بطون الاسواق وحيث ينظر الناس اليها فقيل لرسول الله صلى الله عليه وآله مر بالمحتكرين فامر
بحكرتهم ان يخرج الى بطون الاسواق وحيث ينظر الناس اليها فقيل لرسول الله صلى الله عليه وآله لو قومت عليهم فغضب حتى عرف الغضب فى وجهه وقال انا
اقوم عليهم انما السعر الى الله عز وجل يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء فضعيف لان الامر بالبيع لا يدل على وجوب الامر على غيره بل ولا
على وجوبه عليه بقى وان قد عرفت ان وجوبه من باب النهى عن المنكر لا يكون مختصا بالامام بل يجب على الكل وهل يسعر التسعير عليه ام لا الاشهر
المفيد والديلمى الى الاول فيسعر عليه بما يراه الحاكم من المصلحة والثانى للرواية خلافا لهما وغيره وقال ابن حمزة والفاضل والمتهلى فى المخ
وجه آخر بالتسعير مع الاجحاف لما للضرر عدمه ونتيجة الامر بالنزول مع الاجحاف حتى يرتفع ويترك ان يبيع كيف شاء مع عدمه وهو الاقوى
اما الامر بترك الاجحاف معه فلوجوب كون البيع باسعار لا يجحف لما نقلناه من نهج البلاغة وبه يخصص الروايات فيجب الامر به من باب الامر بالمعروف
ولولاه لانتفت فائدة الاجبار على البيع واما تركه يبيع كيف شاء مع عدمه فللاصل والروايتين **المقصد الثالث فى بيان المكاسب المكروهة**
والمحرمة وفيه فصلان **الفصل الاول فيما يكره التكسب به** وهو امور منها الصرف وبيع الاكفان والطعام والرقيق والجزارة والصياغة
بلا خلاف فى شىء منها للرواية اسحق بن عمار لا تسلمه صيرفيا فان الصيرفى لا يسلم من الربا ولا تسلمه بياع الاكفان فان صاحب الاكفان يسره الوبا
اذا كان ولا تسلمه بياع طعام فانه لا يسلم من الاحتكار فلا تسلمه جزارا فان الجزارة يسلب الرحمة ولا تسلمه نخاسا فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال شر
الناس من يبيع الناس ورواية ابن عبد الحميد لا تسلمه سباء ولا صايغا ولا قصابا ولا حناطا ولا نخاسا قال فقال يا رسول الله وما السبا
قال الذى يبيع الاكفان ويتمنى موت امتى ورواية طلحة نهانا ان نجعله قصابا او حجاما او صايغا والاولان لا يفيدان ازيد من الكراهة لا احتمال
الصيغة ان يكون نفيا واما الاخير فظاهر النهى فيه وان اقتضى الحرمة الا ان الاجماع منع من حمله عليها مضافا الى المعارضة مع بعض اخبار اخر فى
الجملة وترك الانكار على ارباب هذه الصناعات فى جميع الاعصار والامصار وظاهر هذه الاخبار كغيرها اختصاص الكراهة باتخاذ ذلك حرفة
وصنعة دون ان يصدر منه ذلك احيانا وهو كذلك اما فى غير الرقيق فظاهر واما فيه فقد يناقش من جهة عموم العلة وهى اتيان المذكور فى العلة
كراهة بيع الناس الذى هو اسم الجمع المحلى المفيد للعموم وهو وان كان غير مراد ولكن لم يثبت ارادة من يبيعه احيانا فيقتصر على القدر المتيقن
ثم بعد اختصاص الكراهة بما ذكر لا يحتاج الى تقييد المكروه بعدم احتياج الناس اليه لئلا يلزم اجتماع المكروه مع الواجب العينى او الكفائى
لعدم مساس الحاجة الى اتخاذ ذلك حرفة والظاهر ان المراد ببياع الطعام بياع الحنطة لان الطعام فى لغة العرب هو الحنطة كما هو بينوه فى بيان
حلية طعام اهل الكتاب ويؤكده التعليل بعدم السلامة من الاحتكار والتخصيص بالحناط فى الروايتين الثانيتين والمراد ببياع الحنطة كما من اتخذ
ذلك حرفة فلا باس ببيع الزارع للحنطة ما يفضل عن قدر حاجته ولو تكرر ذلك منه بل اتخذ حرفة الزراعة ويبيع الفاضل لان ذلك يسمى
زارعا لا بياع الحنطة ومنها الحياكة لقول امير المؤمنين عليه السلام للاشعث بن قيس حايك بن حايك منافق بل كما روى فى بعض الاخبار لا يتجاوز
الحايك الى سبعة بطون ورواية الصيقل جعلت فداك يعرفها ام اسماعيل وتسجها انا فقال لى حايك فقلت نعم قال لا تكن حايكا وبيقا
من ذلك اتحاد النساجة والحياكة كما صرح فى الصحاح وغيره فيتم الكراهة كل النسج من الغزل والابريسم كما ذكره حيث عطف النساجة على

الحياكة وقيل الكراهة والرذالة مختصا بوقت كونهما حرفة فلو تركهما زال ما به يشعر به رواية الصيقل ومنها الحجامة اذا اشترط الاجرة لرواية ابى
بصير عن كسب الحجام فقال لا باس به اذا لم يشارط ونحوها موثقة سماعة السحت انواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط ونحوها موثقة الاخرى
الا انه ليست منها الجملة الشرطية والباس والسحت وان كانا موجبين للحرمة الا ان الاجماع على حلها مضافا الى بعض الروايات اوجب
حملهما على الكراهة ثم ان اطلاق الموثقة الاخيرة وان اقتضى الكراهة مطلقا الا ان كلا منهما يقيد بمفهوم الاولى للاصل والقول
بالكراهة مطلقا كما للمعة لاطلاق الموثقة الاخيرة غير سديد كالقول بعدم الكراهة لرواية حنان دخلنا على ابى عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد
الحجام قال جعلت فداك انى اعمل عملا وقد سالت عنه غير واحد ولا اثنين فزعموا انه عمل مكروه فانا احب ان اسالك عنه فان كان مكروها
انتهيت عنه الى ان قال وما هو قال حجام قال كل من كسبك يا ابن اخ وتصدق وحج منه وتزوج فان نبى الله قد احتجم واعطى الاجر ولو كان
حراما ما اعطاه قال جعلنى الله فداك ان لى تيسا اكريه فما تقول فى كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال والناس يكرهونه قال حنان
قلت لاى شىء يكرهونه وهو حلال قال لتعيير الناس بعضهم بعضا الاجمال الرواية من حيث المراد من الكراهة اذ يحتمل ان يكون المراد بالكراهة هنا
المعنى المصطلح وبالحرام الكراهة ويحتمل العكس ويؤيده التعليل كما قيل ثم كراهة التكسب وان اختصت بصورة الشرط لما مر الا انه يمكن القول
بكراهة الاكل من كسبه مطلقا لاطلاق صحيحة الحلبى عن كسب الحجام فقال لك ناضح فقال نعم فقال اعلفه اياه ولا تاكله والحكمان مخصوصان بالحجام
فلا يتعديان الى الفصاد للاصل ومنها ضراب الفحل بان يواجره لذلك للمرسل نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن عسيب الفحل وهو اجرة الضراب وحمل
على التنزيه للاجماع ولصحيحة ابن عمار عن اجر التيوس قال ان كانت العرب لتعاير به فلا باس ورواية حنان المتقدمة وظاهر الاخبار كراهة اخذ الاجر
مطلقا بجعل او اجارة او التخصيص بالاجرة غير ظاهر ومنها التكسب بما يكتسب به الصبيان بنحو الاحتطاب والاحتشاش فيما لم يعلم الاباحة او الحرمة
يكره للولى ان ينقله الى نفسه او غيره او يتصرف فيه بالتصرفات الجائزة واما بالواجبة كحفظه من التلف وصرفه فيما يحتاج اليه الصغير
من الواجب كذا يكره لغير الولى بان يشتريه من الولى وكذا يكره التكسب بما يكتسب به كل من يعلم عدم اجتنابه من المحرمات كالعشار والظلمة و
المعاملين معهم فى اموالهم المحرمة بل المشتبهة بل كل من لا يؤمن عنه فى اجتنابه عن المحرمات بل عن المشتبهات لاصل الشبهة المستلزم اجتنابها
بالمستفيضة على الجميع وللفحوى رواية السكونى نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن كسب الاماء فانها ان لم تجد زنت الا امة قد عرفت بصيغة يد ونهى عن كسب
الغلام الصغير الذى لا يحسن صناعة بيده فانه ان لم يجد سرق والمراد انهما مظنتان لذلك فيسرى الحكم الى كل من هو مظنة لاخذ كل حرام
بضميمة الاجماع المركب والتخصيص المصرح به فيها محمول على شدة الكراهة والامكروه فى غير محل التخصيص مع عدم الاطمينان ايضا لما ذكر ولعله
يتفاوت مراتب الكراهة بتفاوت المظنة ومنها اخذ الاجرة على تعليم القرآن لرواية حسان عن التعليم فقال لا تاخذ على التعليم اجرا قلت الشعر والرسائل وما
اشبه ذلك اشارط عليه قال نعم بعد ان يكون الصبيان عندك سواء والتعليم لا يفضل بعضهم على بعض ورواية الاعشى انى اقرء القرآن فيهدى
الى الهدية فاقبلها قال لا قلت ان لم اشارطه قال ارايت ان لو لم يقرء كان يهدى لك قال قلت لا قال فلا تقبله ورواية زيد بن على عن آبائه انه اتاه
رجل فقال له يا امير المؤمنين والله انى لاحبك لله فقال له ولكنى انا ابغضك لله فقال له ولم قال لانك تبغى فى الاذان وتاخذ على تعليم القرآن
اجرا وسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من اخذ على تعليم القرآن اجرا كان حظه يوم القيمة ورواية اسحق بن عمار ان لنا جارا يكتب وقد سالنى ان اسالك
عن عمله فقال مره اذا دفع اليه الغلام ان يقول لاهله انما اعلمه الكتاب والحساب واتجر عليه بتعليم القرآن حتى يطيب له كسبه اراد بالكتاب الكتابة
ولا ينافيها رواية الفضل بن ابى قرة ان هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا يعلموا القرآن ولو ان المعلم اعطاه
رجل دية ولده كان له حلالا لان غايتها انتفاء الحرمة وهو لا ينافى الكراهة مع ان المستفاد فيها انتفاء الحرمة فى مطلق التعليم دون تعليم القرآن
فقد يجوز قبول الهدية لمعلم القرآن اذا لم يكن اجرا او شرطا لرواية المدائنى المعلم لا يعلم بالاجر ويقبل الهدية وربما يقال بكراهة اخذ الهدية
ايضا لرواية الاعشى المتقدمة وفيه انها انما يدل على كراهة قبول الهدية على قراءة القرآن دون تعليمه ثم انه يظهر من هذه الروايات كراهة
التكسب بقراءة القرآن وقد يقال بكراهة التكسب بكتابة القرآن ايضا لما دل على كراهة اخذ الاجرة على تعليمه ولا دلالة فيه عليها ولما روى انه ما كان المصحف
يباع ولا يوجد الاجر على كتابته فى زمانه صلى الله عليه وآله بل كان يجلى او رقه فى المسجد عند المنبر وكل من يجىء يكتب سورة ولا دلالة فيه على الكراهة لعله كان
لعدم التعارف كما يستفاد من رواية روح ما ترى ان اعطى على كتابته اجرا قال لا باس ولكن هكذا كانوا يصنعون يعنى يخلى عند المنبر كما مر **الفصل
الثانى فيما يحرم التكسب به** وهو ايضا امور منها المسكر خمرا كان او غيره مايعا بالاصالة او جامدا كان التكسب به بالبيع مطلقا او غيره بل مطلق
التصرف فيه وامساكه فى غير الجامد كما صرح به جماعة منهم الحلى فالخمر والتصرف فيها حرام على جميع الوجوه من البيع والشراء والهبة والمعاوضة
والحمل لها والصنعة وغير ذلك من انواع التصرف ولما دل على حرمته بل حرمة بيع الخمر مطلقا من الاجماع المحقق وقوله سبحانه انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه والمستفيضة من النصوص منها رواية ابن جابر لعن رسول الله صلى الله عليه وآله فى الخمر عشرة غارسها وحارسها
وبايعها ومشتريها الحديث وفى رواية اخرى بعد عد العشرة وكذا كل نبيذ وكل مسكر لانه نجس وصحيحة عمار بن مروان والسحت انواع كثيرة منها
اجور الفواحش وثمن الخمر والنبيذ المسكر والروايات بهذا المضمون فى ثمن الخمر كثيرة جدا ورواية يونس ان اسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهى

في ملكه وعليه دين يبيع باذن ولي له عنه مسلم خمره وخنازيره فيقضي دينه وليس له ان يبيعه وهو حي ولا يمسكه ورواية ابي بصير وفيها ان الذي
حرم شربها حرم ثمنها فامر بها فصب على الصعيد ومرسلة زيد بن علي الطويلة وفيها انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا
تقربن قليله وصحيحة ابن اذينة عن رجل له كرم ايبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا او مسكرا فقال انما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه
واكله فلا باس ببيعه علل حلية البيع بحلية الاكل والشرب فينتفي حين انتفائهما ورواية عمر بن حنظلة الاتية في المسئلة الاتية والمروي في تحف
العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد والفصول المهمة للشيخ الحر كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه او كسبه او نكاحه
او ملكه او هبته او عاريته او امساكه او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا او البيع للميتة والدم ولحم الخنزير او لحوم السباع من
صنوف سباع الوحش والطير وجلودها او الخمر او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه و
امساكه والتقلب فيه بجميع تقلبه في ذلك الحرام الحديث والرضوي وكل امر يكون فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه
لوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما اشبه ذلك حرام ضار للجسم الحديث والمروي في التنقيح و
المهذب والمنتهى لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها ومنها ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وفي العوالي ان الله اذا حرم على قوم اكل شيء حرم ثمنه
وفي تفسير القمي عن الباقر بعد ذكر الخمر والميسر والانصاب والازلام وبيانها كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم
وضعف بعض تلك الاخبار لانجبارها بالعمل بظاهرها واما حرمة سائر انواع التكسب بها والتكسب والتصرف فيها وامساكها فبعد الاجماع
للاية حيث ان الامر بالاجتناب يفيد النهي عن جميع ما ذكر ومرسلة زيد بن علي لمثل ذلك ايض ورواية يونس حيث ان النهي عن الامساك يستلزم
النهي من جميع انواع التصرفات ورواية ابي بصير حيث ان ايجاب الصب يقتضي النهي عن جميع اضداده والمروي في تحف العقول والرضوي ورواية الفقه
المتقدمة ورواية الحسين بن عمر بن يزيد يغفر الله في شهر رمضان الا الثلاثة صاحب مسكر او صاحب شاهين او شاحن ومن هذا يظهر وجوب اهراقها
على من كانت بيده وعلى كل احد كفاية لو لم يهرق من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما حرمة بيع سائر الاشربة المسكرة والتصرف فيها و
التكسب بها وحفظها وامساكها فلاكثر ما ذكر بل جميعه لكون كل نبيذ مسكر خمرا لغة كما صرح به في القاموس وشرعا كما دلت عليه الروايات
المتكثرة منها رواية عطاء كل مسكر خمر والصحيح الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر
والمرسل الخمر من خمسة اشياء من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل ورواية ابي الجارود عن النبيذ اخمر هو فقال ما زاد على الترك جودة فهو
خمر وفي تفسير القمي عن الباقر في اية انما الخمر والميسر الاية اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر الى ان قال وانما كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة
فضيخ البسر والتمر فلما نزل تحريمها خرج رسول الله ص فقعد في المسجد فدعا بانيتهم التي كانوا ينبذون فيها فكفأها كلها وقال هذه كلها خمر الى
ان قال فاما عصير العنب فلم يكن يومئذ بالمدينة شيء منه الحديث واما ما في بعض الاخبار من تخصيص الخمر بما يكون من العنب فالمراد منه
الخمرة الملعونة كما صرح به في الرضوي وفيه ان لها خمسة اسامي فالعصير من الكرم وهي الخمرة الملعونة واما حرمة بيع الجامد من المسكر فلصحيحة ابن اذينة وما تأخر عنها
من الروايات وفيما عدى ذلك خاصة بما اذا لم يقصد ببيعه المنفعة المحللة والاطلاق الصحيحة غيره وضعفه نعم الظ عدم حرمة التصرف فيه لاستيفاء
بعض المنافع المحللة او امساكه لذلك لعدم دليل عليه الا المروي في تحف العقول والرضوي وهما لضعفهما وعدم انجبارهما بالعمل لا
ينهضان حجة الا في كل حكم ثبت اشتهاره ولم يثبت ذلك هنا ومثل الجامد من المسكر العصير العنبي بعد الغليان وان قلنا بطهارته لرواية ابي كهمش
لي كرم وانا اعصره كل سنة واجعله في الدنان وابيعه قبل ان يغلي قال لا باس به وان غلا فلا يحل بيعه ويستثنى من التصرف والتكسب المحرمين في الخمر جعلها
خلا وامساكها لذلك كما صرح به الحلي والفاضل وغيرهما ويدل عليه الروايات المتكثرة وهل يجوز بيعها لذلك الظ لا لاطلاق الاجماع واطلاق النصوص
واما موثقة عبيد بن زرارة عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا باس به ورواية جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها
ثم افسدها وزيد في رواية واجعلها خلا فلا ينهضان حجة للتخصيص لعدم ظهور الاخذ في كونه على سبيل البيع والشراء بل هما امران
زايدان على الاخذ فاثباتهما يحتاج الى الدليل ويستثنى ايضا منها التصرف فيه بالتداوي في حال الضرورة ولمحافظة النفس كما ياتي في محله
ويظهر منه جواز امساكه لذلك لكن يشترط في التصرف والامساك العلم بالضرورة او الظن المعتبر شرعا فلا يجوز امساكها لتجويز الاحتياج لها
واحتماله ولا التصرف فيها مع امكان دفع الضرورة بغيرها واما اقتنائها لفائدة محللة غير ذلك فلا اعلم وان اشعر بجوازه كلمات بعضهم
ومنها المايعات النجسة ذاتا او عرضا كان التكسب بها بالبيع او غيره ولو قصد بها نفع محلل واعلم المشتري بحالها ان لم يقبل التطهير اجماعا كما عن
الغنية والمنتهى والمسالك وغيرها وتنظر فيه بعضهم لا على الاصح وفاقا لظاهر الحلي بل صريحه وعن الشيخ حيث صرح فيهما بوجوب اهراق الماء النجس بل في
بعضها جواز استعمال شيء من المايعات ووجوب الامر في بحث المشارب للرواية الثانية من الروايات المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة
ابن اذينة وما تأخر منها من الروايات وللامر باهراق الماء النجس المستلزم للنهي عن جميع اضداده الخاصة التي منها وضعه وامساكه وساير
التصرفات في اخبار كثيرة كموثقة سماعة عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال
يهريقهما جميعا ويتيمم والاخرى وان كان اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلا باس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني وان كان اصاب يده

فادخل يده في الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله وموثقة ابي بصير اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها وفيها شيء من ذلك فاهرق الماء و
صحيحة عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وصحيحة البزنطي عن الرجل يدخل يده في الاناء
وهي قذرة قال يكفئ الاناء وصحيحة البقباق وفيها فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء الحديث ورواية عمر بن حنظلة
في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة يقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ولو لا
وان اختص بالماء الا انه يثبت الحكم في غيره بعدم القول بالفصل مضافا الى الامر باهراق المرقة المتنجسة بموت الفارة ودفن العجين النجس
ويظهر من تلك الروايات ورواية تحف العقول السابقة عدم جواز الانتفاع بها منفعة محللة ايض ولا اقتنائها لذلك وفاقا لظ الحلي
قال وكل طعام او شراب حصل فيه شيء من الاشربة المحظورة او شيء من المحرمات والنجاسات فان شربه وعمله والتجارة فيه والتكسب به
والتصرف فيه حرام محظور بل الاكثر فيما لا يقبل التطهير كما يظهر من تخصيصهم جواز الانتفاع بالدهن النجس بالاستصباح ونسبة القول بجواز
اتخاذ الصابون منه وطلي الاجرب والدواب الى نادر خلافا للفاضل في اكثر كتبه وبضعف تامة ويستثنى من ذلك الدهن بجميع اصنافه
فيجوز الاستصباح به وبيعه لذلك للاجماع والمستفيضة من الصحاح وغيرها ففي صحيحة زرارة اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان
جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تاكله واستصبح به والزيت مثل ذلك وفي صحيحة ابن وهب جرذ مات في سمن او زيت
او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به وقال في بيع ذلك الزيت يبيعه ويبينه لمن اشتراه ليستصبح
به وموثقته في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك الزيت قال بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به وصحيحة ابي بصير عن الفارة
تقع في السمن او في الزيت فتموت فيه فقال ان كان جامدا فتطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وان كان ذائبا فاسرج به واعلمهم اذا بعته وفي رواية
من بعض هذه الاخبار بحمل الحلبي والاعرج ليس في شيء منها تقييد الاستصباح بتحت السماء عن الاكثر وفي ذلك وضعفه المشروعي
الحلي الاجماع عليه ومستنده غير واضح سواه وما ادعاه في ط من روايات الاصحاب تصريحه في التقييد وكونه اظهر افراد الاستصباح ويضعف
الاول بعدم ثبوته والثاني بعدم حجيته مع ان المدعي اختار خلافه هنا والثالث بالمنع بل الغالب عكسه وقد يعلل بنجاسة دخان النجس
او بتصاعد شيء من اجزائه مع الدخان فينجس السقف وفيه منع نجاسة الدخان او العلم بتصاعد شيء من اجزاء الدهن اولا ومنع حرمة تنجيس
المالك ملكه ثانيا واما القول بان ذلك يوجب ان ينجس غالبا ما يشترط فيه الطهارة في الصلوة من الثوب والبدن فيرفيه بعد تسليمه انه ان لم يعلم
ينفي بالاصل والا فلا لانه ازالة النجاسة فالتعميم كما في ط وف وعن الاسكافي وجماعة من المتأخرين فهو الاقوى ثم الحق الاقتصار في الاستثناء
على الاستصباح او بيعه لرواية تحف العقول المنجبرة بالشهرة ويؤيده بل يدل عليه التعليل في الصحيحة والموثقة المتقدمتين
بقوله ليستصبح به خلافا للشيخ فالحق به عمل الصابون ودهن الاجرب فاحتمل لحوق كل انتفاع لم يوجب محرما بل عن التمهيد في بعض حواشيه
التصريح باللحوق استنادا الى الاصل والخبر المروي عن نوادر الراوندي وحملا للنصوص على النفع الغالب وجعل الاسراج كناية عن استعماله بوجه
المباشرة مع عدم دلالة الاخبار على المنع من غير الاستصباح فيندفع الاول بعموم ما دل على المنع من التكسب به خرج المجمع عليه والثاني بالضعف
والثالث بعدم دلالته على التعميم والرابع بعدم دليل عليه وهل يجب في بيعه الاعلام بالنجاسة الا المصرح به في كلامهم هو الاول وهو كذلك للموثقة
والصحيحة المتقدمتين ثم لو تركه هل يقع البيع صحيحا ام فاسدا الظ هو الاول لعدم دليل على فساده وقد توجه بالفساد بان الاعلام اما شرط
جواز البيع او صحته او مشكوك في شرطيته والفساد على الاولين ظ وكذا على الثاني لحصول الاجمال في تخصيص عمومات الصحة فلا يكون حجة
في موضع الاجمال ويضعف بان تجويز البيع في الصحيحة مطلق والاصل عدم الاشتراط وعطف قوله ويبينه لا يبينه فلا اجمال وفي حكم
المايعات النجسة الجوامد المتنجسة الغير القابلة للتطهير كالعسل والسمن الجامدين بلا خلاف لعموم الاخبار المتقدمة والامر بالقائه في المعتبرة
المتقدمة بعضها واما القابلة لها كالثوب المتنجس والحبوب فيجوز بيعها والتكسب بها بالاجماع بل الضرورة وفي الاجماع عليه دلالة على فراغ
مقتضى الاصل المستفاد من العمومات واختصاص النصوص المثبتة للاستصباح بالمتنجس من الدهن عدم جوازه فيما ينجس من شحوم الميتة والبانها
مضافا الى المستفيضة الاتية المصرحة بعدم جواز الانتفاع بالميتة مطلقا بل في صحيحة الوشاء الاتية اشعار بتحريم الاستصباح بها ايض مع ان الظ اتفاقهم
عليه كما قيل الا ان المحكي عن الفاضل تجويز الاستصباح به وتبعه بعض المتأخرين للمروي في السرائر بالاسناد عن الرجل يكون له الغنم يقطع
من الياتها وهي احياء ايصلح ان ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها ويسرج بها ولا ياكلها ولا يبيعها ويضعفه مخالفته لعمل المعظم مضافا الى انه
خاص بالمقطوع من الحي فيمكن الاختصاص به لولا معارضة صحيحة الوشاء ويظهر من الاخبار جواز بيع المتنجس على من يستحله من اهل الذمة
ففي رواية زكريا بن ادم عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه لاهل الذمة او الكلاب الى
ان قال قلت فخمر او نبيذ قطر في عجين او دم فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم فانهم يستحلون شربه قال نعم وفي مرسلة ابن
ابي عمير في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة وبمضمونها افتى جماعة منهم صاحب الذخيرة والعلامة وهو قوي
خلافا للشيخ في ية حيث قال بعد ذكر المرسلة المذكورة ونقل مرسلة اخرى هي انه يدفن ولا يباع وبهذا الخبر ناخذ دون الاول انتهى والجواب

عن المرسلة الاخيرة انها غير صريحة في النهي ولكن انه يختص جواز البيع بمن يستحله لاختصاص الحكم في المرسلة والسؤال في الرواية وهل يجب البيان مفقهم
اطلاق المرسلة العدم ولا يفيد ما ذكر البيان في سؤال الرواية كما لا يخفى ويظهر من الرواية ايضا جواز اطعام المستحل للكلاب فيستثنى ايضا ويأتي تمام
الكلام في ذلك في كتاب المشارب ان شاء الله سبحانه ومنها الميتة وحرمة بيعها وشرائها والتكسب بها اجماعي كما في كره وعليه الاجماع وفي المنتهى اجماع العلماء
كافة بل يحرم جميع وجوه الاستمتاع بها كما في المنتهى لرواية علي بن المغيرة الصحيحة عن السراد وهو ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه الميتة ينتفع بشيء منها
قال لا ورواية فتح بن يزيد الجرجاني لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وصحيحة الكاهلي على طريق الفقيه عن قطع اليات الغنم فقال لا باس بقطعها
يصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به والمستفاد بما ذكرنا من اختصاص التحريم بالبيع بل يعم جميع وجوه الانتفاع
كان المستفاد من الاولين ان حكم جميع اجزاء الميتة حكمها كما هو المعروف من مذهبهم ويدل على جميع ذلك ما مر في المسكر من الرضوي ورواية
تحف العقول كما يدل على حرمة بيعها اكثر الروايات المتقدمة هنالك والمستفيضة المصرحة بان ثمن الميتة من السحت ويستفاد من الثالثة ان حكم
الاجزاء المبانة من الحي ايضا حكمها ولا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه ايضا كثيرة مما مر من المسكر ورواية ابي بصير في اليات الضان تقطع وهي احياء انها
ميتة وصحيحة الوشاء ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميت فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال اما علمت
انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وبعض الروايات دالة بظاهرها على جواز بيع ما يتخذ من جلودها للسيوف وشرائها كموثقة سماعة في جلد الميتة
المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل ومكاتبة الصيقل الى ... اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي افاصلي فيها فكتب
الي اتخذ ثوبا لصلواتك وآخرى انا قوم نعمل السيوف ليس لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا من جلود الميتة البغال
والحمير الاهلية لا يجوز في اعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون
الى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا اليها فكتب اجعلوا ثوبا للصلوة ونحوها على جواز الانتفاع بها بجعل الماء ومثله فيها كرواية
الحسين بن زرارة في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن او الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم قال ويدبغ فينتفع به ولا يصلي فيه ومرسلة
الفقيه عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه فقال لا باس بان يجعل فيها ما شئت الحديث فهي شاذة جدا اجماعا ... عن حجية
المجيد مع ان الاولى معارضة بموثقة اخرى لسماعة عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرى قال لا باس ما لم تعلم انه ميتة والترجيح
للثانية لموافقة الاولى للعامة والثانية للكتاب والثانيتين ضعيفتان دلالة لانهما ليستا الا بالتقرير وحجيته انما هي اذا لم يكن هناك
مانع من المنع والتقية اقوى الموانع سيما في المكاتبات مع ان في ثالثة اشعارا بها حيث عدل عن الجواب الى الاجمال والاخيرتين ... وكان عند
اصحابنا ما طرا لمخالفتهما الاجماع ويستثنى من الميتة واجزائها العشرة التي لا تحلها الحيوة فيحل الانتفاع بها كما يأتي في كتاب المطاعم ومر في بحث
الطهارة ايضا وكذا يستثنى منها بيعها ممن يستحل الميتة اذا اختلطت بالذكي ولم تتميز لصحيحة الحلبي ... اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن
يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لا باس به وقد يستثنى ايضا الاستقاء بجلدها لغير مشروط الطهارة ومر الكلام فيه في كتاب الطهارة ويأتي الكلام
في سابقه في كتاب المطاعم ومنها الارواث والابوال وتحريم بيعها مما لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق كما في ... وعليه الاجماع على عدم صحة بيع نجس
العين مط وكذا النجس فكثير من الاخبار المتقدمة في المسكر يدل عليه مضافا الى رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة من السحت وموثقة سماعة
اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها واما قوله فيها وقال لا باس ببيع العذرة ونحوها رواية محمد بن مضارب فلمعارضتهما للعمل
المعظم لا ينهضان حجتين مع ان يبعد تعارضهما لنفي العمومات المانعة المتقدمة ... عن المعارض وهل يجوز الانتفاع بها نفعا محللا لغير بيع كتربية
الزرع واقتنائها لذلك الاصح الاول الفاضل في المن وعد الاول ظ الحلي في السرائر وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف
اجناسها من سائر انواع العذرة وروث ما لا يؤكل لحمه وبوله والاصل مع الاول وعدو ايضا الرضوي ... تحف العقول مع الثاني الا ان ضعفهما وعدم
ثبوت انجبارهما في المورد ان ثبت في غيره يمنعهما عن دفع الاصل فالاول هو الاقوى ولكن مع الكراهة كما في المن للروايتين واما ما يؤكل لحمه فيجوز
الاكتساب بها سيما وفاقا للاكثر بل عن السيد الاجماع عليه لطهارتها ونفعها وعظم الانتفاع بها فيشملها الاصل والعمومات وخلافا للمفيد وسلار والديلمي
... فمنعوا عنه للاستخباث وعدم الانتفاع الا بول الابل للاستشفاء مع الضرورة ... للاجماع والنصوص ويضعف دليل المنع في المستثنى
منه بمنع ملازمة الاول للمنع بعد امكان الانتفاع به ومنع الثاني وجدانا ومنها الخنزير والكلب وحرمة التكسب بهما اجماعية كما صرح به جماعة مضافا
الى كثير من الاخبار المتقدمة في المسكر الشاملة لهما صريحا او عموما والمستفيضة الدالة على حرمة ثمن الكلب كرواية جراح المدائني ومن ثمن الكلب
وصحيحة حريز السحت ثمن الميتة وثمن الكلب ورواية الوليد العامري عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا باس وموثقة محمد بن ... ثمن
الكلب الذي لا يصيد سحت ومرسلة الفقيه وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت ويستفاد من الاخيرتين تقييدا ومن سابقتها صريحا
اختصاص المنع بما عدا كلب الصيد ويدل عليه ايضا رواية ابي بصير عن ثمن كلب الصيد فقال لا باس به ورواية ليث عن الكلب الصيود يباع فقال
نعم ويؤكل ثمنه وهو اجماعي ايضا كما في المن والمنتهى والتذكرة وفي المهذب عن ... الاجماع وقال وفيه قول بالمنع متروك وهذا صريح في وجود الخلاف
كما ان في كره وعد اشعارا ولكنه غير مضر في الاجماع ويدل ذلك بعينه ما اطلق فيه المنع عن ثمن الكلب لبني النص والفتوى التقييد بالسلوكي ...

والاصل يدفعه وفي كلب الماشية والحائط والدور والزرع قولان المنع وهو للشيخين والقاضي والحلي وغيره واختاره من المتأخرين جماعة وعن الخلاف الاجماع
عليه لاطلاق الاخبار المانعة عموما او خصوص الكلب عدا المخصص والجواز وهو للاسكافي والحلبي وابن حمزة وابي علي والفاضل والشهيد والمهذب
واختاره كثير ممن تأخر للاصل والعمومات والاشتراك مع كلب الصيد في الانتفاع المسوغ لبيعها ولان لها ديات مقدرة وللجواز اجارتها ولا فارق
والا ولان مخصصان بما مر ولنا ان قياس باطل والرابع غير دال على جواز البيع لعدم الملازمة بل ربما يحصل كما في المهذب وذلك ليلا على المنع و
الخامس بثبوت الفارق وهو وجود المنفعة المحللة المصححة للاجارة نعم قال الشيخ في ط وروي جواز بيع كلب الماشية والحائط وان كان ...
الا انه يتم بعدم القصد فالجواز هو الاقوى وان كان المنع احوط وكيف كان فلا يبلغ الوثيقة جواز اقتناء هذه الكلاب الاربعة لما مر وصحيح ...
في الكلاب الا كلب صيد او ماشية والمروي في العوالي ان النبي امر بقتل الكلاب في المدينة الى ان قال فجاء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها
فاستثنى صلى الله عليه وآله كلاب الصيد وكلاب الماشية وكلاب الحرث واذن في اتخاذها ولثبوت الدية لها بالاجماع والاخبار ففي رواية ابي بصير
دية الكلب السلوقي اربعون درهما ودية كلب الغنم كبش ودية كلب الزرع جريب من بر ودية كلب الاهل قفيز من تراب لاهله وفي رواية السكوني فيمن
قتل الصيد قال يقومه وكذلك البازي وكذا كلب الغنم وكذا كلب الحائط وفي مرسلة ابن فضال دية كلب الصيد اربعون درهما ودية كلب الماشية
عشرون درهما ودية الكلب الذي ليس للصيد ولا للماشية زبيل من تراب على القاتل ان يعطيه وعلى صاحبه ان يقبل واثبات الدية لصاحبه مثبتة
للملكية الموجبة لجواز الاتخاذ بل المستفاد من الاخيرة مضافة الى رواية العوالي اتخاذ مطلق الكلاب اذا كان له منفعة الا الكلب العقور وانه خرج
بالاجماع وما دل على جواز قتله من الروايات واما ما روي في المن من انه من ربط الى جنب داره كلبا نقص من عمله كل يوم قيراط والقيراط كجبل احد
وقريب منه المروي في طرق العامة مع استثناء كلب الماشية والزرع والصيد فلضعفهما قاصران عن اثبات التحريم مع عدم ظهورهما فيه سيما مع المعارض
لما سبق ومنها ما يقصد منه المحرم كالات اللهو من الدف والقصب والمزمار والطنبور وهياكل العبادات المبتدعة والات القمار من النرد والشطرنج
وغيرها ولا خلاف في حرمة بيعها والتكسب بها ونقل الاجماع كما قيل به مستفيض بل هو اجماع محقق وهو الحجة فيه مع ما مر من المروي في تحف العقول
مضافا الى قوله سبحانه انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه بضميمة ما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة عن علي ...
قال كل ما الهى عن ذكر الله فهو الميسر ورواية جابر لما انزل الله عز وجل على رسوله انما الخمر والميسر الاية قيل يا رسول الله ما الميسر قال ما تقومر به حتى
الكعاب والجوز وصحيحة معمر كل ما قومر عليه فهو ميسر وما في تفسير الكبير عن الباقر عن رسول الله انه قال فاما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار
ميسر واما الانصاب فالاوثان التي كان يعبدها المشركون واما الازلام فالقداح التي كانت تستقسم بها مشركو العرب في الامور في الجاهلية كل
هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم والمروي في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي بيع الشطرنج حرام واكل ثمنه سحت و
اتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على الملاهي معصية وكبيرة موبقة والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير والمروي في الفصول المهمة انما
حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها انواع الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والاصنام وما اشبه
ذلك من صناعات الاشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به
واخذ الاجرة عليه وجميع التقليب فيه من جميع الحركات كلها الا ان يكون كالات الغنا وصناعة قد تنصرف الى بعض وجوه المنافع وضعف بعض
تلك الاخبار بالشهرة منجبر ومقتضى الملاحظة حرمة بيعها مط سواء قصد به المنفعة المحرمة او منفعة محللة وفي ذلك نفي البعد عن الجواز في الثاني
قال الا ان هذا الفرض نادر وقد يجعل ندرته سببا لاخراجه عن الاطلاقات اقول وفي الندرة مط منع فان الدف يمكن الانتفاع به في كثير مما
ينتفع فيه بالغربال ونحوه كحفظ المتاع ونقل الغلات ونحوها والتحقيق ان الاجماع الذي هو احد الادلة محققة فيما يقصد كثيرا به المنفعة
المحللة وشاعت فيه هذه كالجوز والدف غير معلوم والاخبار الغير المعتبرة بالنسبة اليه غير ثابت ايضا ودلالة المعتبرة فيها على اطلاق الحرمة
ومن المطلوب حتى ما شاعت فيه بهذا القصد غير واضحة بل الاجماع على خلافه في الجملة واضح كما في الجوز والجوزان بهذا القصد فيما شاع فيه ذلك الظهر ...
ما لا يقصد منه ذلك الا نادرا فان قلنا بخروجه عن تلك المطلقات للندرة يجري مثله في مطلقات التملك والبيع ايضا فيخرج منهما جميعا فلا يكون
بيعه صحيحا الا ان الظ انه لا يكون بذلك القصد محرما ومن هذا يظهر حال الابتياع للكسر ويأتي انشاء الله زيادة بيان لذلك في كتاب الشهادات
ولو كسر بحيث يخرج عن الاسم جاز البيع قطعا وكما يحرم بيع هذه الاشياء يحرم عملها مط بلا خلاف بين علمائنا في ذلك كما في المن للاية والمروي في
تحف العقول والفصول المهمة ويحرم ايضا اتخاذها واقتناؤها كما صرح به في كره للاية والمرويين مضافا في خصوص الشطرنج الى المروي في المستطرفات
ورواية الحسين بن عمر المتقدمة في المسكر وفي الجميع الى الرضوي من بقي في بيته طنبورا او عودا او شيئا من الملاهي من المعزفة والشطرنج واشباهه اربعين
يوما فقد باء بغضب من الله فان مات في اربعين مات فاجرا فاسقا ماواه النار وبئس المصير والكلام في الاقتناء للمنفعة المحللة يظهر مما مر ومنها
بيع السلاح لاعداء اهل الدين مسلمين كانوا ام مشركين وحرمته في الجملة اجماعية وهو الحجة فيها مضافا الى صحيحة الحضرمي ما ترى فيما يحمل الى الشام
من السروج وادواتها فقال لا باس انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله انكم في هدنة فاذا كانت المباينة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السلاح والسروج
ورواية هند السراج عن حمل السلاح الى اهل الشام فقال احمل اليهم فان الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم فاذا كان الحرب بيننا

من حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك ومن سلم السراج الى ابيع السلاح قال لا تبعه في فتنة ومقتضى تلك الاخبار مضافا الى الاصل
اختصاص المنع بحال الحرب اى حال قيام رايات الفتنة كما هو مقتضى الاخيرتين بل حال عدم الصلح وحدة كل من الفريقين عن الاخر وان لم يكن
محاربة ولا متهيئا لها كما هو مقتضى الاولى لانها حال المباينة وهذا هو مختار الحلى وفخ ولف ويرو وكرو ظ الدروس وذهب جماعة منهم الشيخان
والديلمى والحلبى وبع وكره الى اطلاق المنع اتباعا لبعض النصوص كصحيحة علي بن جعفر المروية في الوسايل عن كتاب على بن جعفر وفي قرب الاسناد للحميري عن حمل
المسلمين الى المشركين التجارة قال اذا لم يحملوا سلاحا فلا باس المروية في الفقيه وفي وصية النبي لعلى عليه السلام يا على كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة اصناف
وعد منهم بايع السلاح لاهل الحرب واجيب بانهما مطلقان يجب تقييدهما بما مر مع معارضتهما لاطلاق الجواز في ظ رواية الصيقل التى رجل صيقل
اشترى السيوف وابيعها من السلطان اجائز لى بيعها فكتب لا باس به اقول الروايتان مطلقتان واردتان في المشركين واهل الحرب واختصاص
الاول بالكفار ظ وكذا الثاني لانهم المراد من اهل الحرب كما يظهر من المهذب وغيره ويدل عليه اطلاق الفقهاء الحرب على غير الذمي من الكفار
ولذا يقال لبلاد المشركين دار الحرب وعلى هذا فلا تعارض بين هذه وبين الاوليين من الروايات المتقدمة لبيان الموضوعين واما الثالثة
فان كان موضوعها اعم من وجه من موضوع هذه ولكن لا تعارض بينهما حقيقة اذ المنع عن البيع في حال الفتنة لا يدل على الجواز في غيرها وعلى هذا
فالمنع مط في الكفار وفي حال المباينة في اعداء الدين من المسلمين اقوى واظهر وصرح في المهذب بان التفصيل انما هو في ذلك فان بيع السلاح
لاهل الحرب لا يجوز اجماعا واما اعداء الدين كاصحاب معوية فهل يحرم بيع السلاح منهم مط وفي حال الحرب خاصة انتهى هذا واما غير اعداء
الدين من فرق المسلمين المحاربين للمسلمين فلا شك في عدم لحوقهم بالكفار فيجوز البيع منهم في حال عدم الحرب والظ من جماعة الحاقهم باعداء الدين
من فرق المسلمين لتعميم المنع في كل فتنة في المرسلة ولاستلزامه معونة الظالم والاعانة على الاثم المحرمين اقول الظ من الروايات المنع عن البيع من
اعداء الدين في حال المباينة مط سواء تهيئوا للحرب واراد الشراء لخصوص المحاربة معهم ام لا وسواء كان البيع بقصد المساعدة ام لا واما
غيرهم من فرق المسلمين فلا دليل فيهم على هذا التعميم بل حكمه حكم سائر فرق الشيعة المباينين لانه امين فالتخصيص فيهم بما اذا قصد المتبايعين
حرب المسلم حتى يصدق المعونة على الظلم والاثم كان حال الحرب او الفتنة هو الصواب وهل يحرم بيع ما يعد جنة لهم ايض كالسلاح ام لا قيل بالاول
نظر الى رواية هند وقيل بالثاني لصحيحة محمد بن قيس عن الفئتين يلتقيان من اهل الباطل نبيعهما السلاح فقال بعهما ما يكنهما الدرع والخفين و
دلالة الاولى مختصة بما اذا علم به الاستعانة علينا والثانية بما اذا كان حين التقاء الفئتين الباطلتين فيمكن ان يكون ذلك لاجل الحفظ عن
القتل فانه من الباطل غير جائز ولكن الاصل مع الثانية وهو في غير مورد الاولى وغيرها انما قصد به محافظتهم عن المسلمين حال المعارض
فالصحيح الجواز الا مع العلم بانهم يريدون الاستعانة على المسلمين او قصد حفظهم عنهم ويحرم بيع السرج ايضا حال المباينة ومنها الاجارة والبيع بل
كل معاملة وتكسب المحرم كاجارة المساكن والحمولات للخمور وركوب الظلمة واسكانهم للظلم وبيع العنب للتمر وغيرهما مما يعمل منه المسكر لتعمل صنما
او بربطا والظ ان حرمته اذا شرطا المحرم في العقد ام حصل اتفاقهما عليه الحاصل ان يكون المحرم هو غاية البيع والمقصود منه مما لا خلاف فيها
وعليه في المنى الاجماع وهو الحجة فيه مع كونه بنفسه فعلا محرما لما بينا في موضعه ان فعل المباح بقصد التوصل به الى الحرام محرم ومع انه معاونة
على الاثم المحرم كتابا وسنة واجماعا وقد يستدل برواية جابر عن الرجل يواجر بيته يباع فيه الخمر قال حرام اجرته ورواية عمر بن حريث الصحيحة عن التوت
وابان المجمع على تصحيح ما يصح عنهما عن بيع التوت ابيعه يصنع به الصليب والصنم قال لا وصحيحة ابن اذينة وفيها عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط
قال لا واختصاصها بموارد خاصة غير ضار لعدم القول بالفصل وفيه ان هذه الروايات تتعارض مع اطلاق الروايات الاتية ولا ترجيح فيرجع في
هذه الثلث في بعض صورها وهو صورة الشرط بموافقة الكتاب لا يصلح مرجحا الاصل للرواية وتوهم كونها اخص مط من الاتية لاختصاص الاتية
بغير صورة الشرط اجماعا فاسد لانه لا يجعل الرواية خاصة كما بينا في كتاب عوايد الايام وان لم يشرطاه ذلك لم يتفقا فاما لا يعلم انه يعمل منه
المحرم او يعلم فان لم يعلم فاما لا من المشترى من يعهد منه عمل ذلك او يكون كذلك فان لم يكن فلا يحرم البيع منه ولا يكره مع عدم الظن اجماعا و
معه على الاصح وان كان يكره مطلقا كالمحكى عن بعضهم بل يحرم ما على الحرمة في جميع ما ذكر فيبعد الاجماع في البعض بل في الجميع كما هو الظ عن
المنى والاصل المستفيضة من الاخبار كصحيحة رفاعة عن بيع العصير ممن يخمره فقال حلال السنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا وصحيحة ابن ابي
عمير عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بعه ممن يطبخه او يجعله خلا احب الى ولا ارى بالاول باسا وصحيحة محمد الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله
حراما فقال لا باس به تبيعه حلالا ليجعله ذلك حراما وصحيحة ابن ابي المغراء كان لى اخ فهلك وترك في حجرى يتيما ولى اخ يلى ضيعة لنا و
هو يبيع العصير ممن يصنعه خمرا ويواجر الارض بالطعام فاما ما يصيبنى فقد تنزهت صنع بنصيب اليتيم الى ان قال واما بيع العصير ممن يصنعه
خمرا فليس به باس خذ نصيب اليتيم منه وصحيحة ابن اذينة عن الرجل يواجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير فقال لا باس وصحيحة
الاخرى عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط فقال لا باس به ورواية يزيد بن خليفة ان لى الكرم قال تبيعه عنبا قال فانه يشتريه من
يجعله خمرا قال بعه اذن عصيرا قال انه يشتريه منى عصيرا فيجعله خمرا في قربتي قال بعه حلالا فيجعله حراما فابعده الله ورواية سماعة قال لا
يصلح ثمن الخمر وا لا تباع فاما بيعه فلا باس به ويدل عليه ايض الروايات المجوزة لبيع المايع النجس والعجين النجس ممن يستحل الميتة وهذه الروايات

وان كانت معارضة للثلث الاولى الا انه لعدم الترجيح يرجع الى التخيير والاصل وهما يفيدان الجواز واما الكراهة في الاخير فلصحيحة ابن ابي عمير
المتقدمة وان علم انه يعمل منه المحرم فالمشهور كما قيل عدم الحرمة ويدل عليه الاصل واطلاقات الروايات المتقدمة وصحيحة البزنطي لو باع ثمرته
ممن يعلم انه يجعله حراما لم يكن بذلك باس ورواية ابي كهمس هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا وصحيحة ابن اذينة المتقدمة في التكسب
بالمسكر وصرح في ظ وللف وذلك بالحرمة لاطلاق رواية جابر وتاليتها ولكونه مساعدة واعانة على الاثم المحرم قطعا وللزوم النهى عن
المنكر فاذا علمنا بعمله يجب علينا زجره عنه ويمكن ان يجاب على الاول بانها معارضة مع الاخبار الاخيرة فلو فرضنا عدم الترجيح للاخيرة بكثرتها
وصحتها وظهور دلالتها ومعاضدتها بالشهرة بل بعموم احل الله البيع اليه بتساقطان فيرجع الى عموم حلية البيع وعن الثاني بمنع كونه
اعانة على الاثم وانما هى اذا كان مقصود البايع منه ايض ذلك لعمل كما بينا في موضعه وصرح به فاضلانا الاردبيلى والسبزوارى وعن
الثالث بان الثابت عن النهى عن المنكر هو المنع قولا لانه حقيقة النهى او ما ثبت وجوبه زايدا عليه ايض كالضرب ونحوه وليس ما نحن فيه
نهيا عن المنكر حقيقة ولم يثبت وجوب غيره بحيث يشمل المورد ايض واذن فالاقوى هو الجواز فان قيل ان من صورة العلم ان يعلم ان المشترى
يشتريه لاجل ذلك وان امكن البيع كك ولا شك ان الشراء بهذا القصد محرم والنهى موجب لفساده المستلزم لفساد البيع قلنا لما كان
دلالة النهى في المعاملات على الفساد عندنا شرعية فيحصل التعارض بين دليله وبين تلك الروايات المصححة للبيع المستلزم لصحة الشراء و
لكون تلك الروايات اخص مط يخصص بها ادلة الفساد ومما ذكر ظهر الحكم في مثل بيع الحرير للرجل وبيع اوانى الذهب والفضة وكل صنعتها
لعدم ثبوت حرمة اصل صنعتها نعم يحرم اعطاء الاجر لعمل الصور المجسمة لانه بنفسه حرام ومنها المسوخ والسباع الاولى فاكثر الاصحاب على
عدم جواز التكسب بها اما لنجاستها اللحم كما قيل او عدم الانتفاع او النجاسة والكل ضعيف لمنع الملازمة في الاول ومنع الملزوم في الثانية
فان منها ما ينتفع به نفعا بينا كالفيل للانتفاع بعظمه والحمل عليه بل كلها جميعها لو قلنا بوقوع التذكية عليها فيشملها الاصل والعمومات
فالحق فيها وفاقا لاكثر المتاخرين من اصحابنا جواز التكسب بها مع الانتفاع المعتد به عند العقلاء نعم في رواية مسمع ان رسول الله نهى
عن القرد ان يباع او يشترى واطلاقها يشمل ما لو قصد به الانتفاع المحلل ايض كحفظ المتاع والاقرب المنع منها خاصة للرواية وان كانت
ضعيفة سندا الا انه غير ضاير عندنا والاجماع المركب غير ثابت مع امكان القول بان النفع المحلل من القرد نادر فاطلاق المنع اليه
غير منصرف واما الثانية ففيها اقوال المنع مط وهو منقول عن العمانى والمنع في غير الفهود ونقله في المهذب عن اكثر المتقدمين ويرو
والديلمى وفي غير الفهد وسباع الطير وهو محكى عن المفيد والجواز مط وهو مذهب الحلى والفاضلين واكثر المتاخرين والجواز الا فيما
لا ينتفع به كالسبع والذئب حكى عن ط ويظهر من التذكرة ان استثناء الهر اجماعى بين العلماء وكيف كان فالحق الجواز مط لطهارتها والانتفاع
بها نفعا معتدا به فيشملها الاصول والعمومات مضافا الى صحيحة عيص عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم وصحيحة محمد
والبصرى لا باس بثمن الهر وقد يستدل على الجواز في الاولى ايض بالروايات المجوزة لبيع عظام الفيل والعاج وفي الثانية بالاخبار المصرحة بجواز
بيع جلود النمر والسباع وهو حسن من جهة ان اقوى مستند المانع عدم الانتفاع وهى مثبتة له والا فالدلالة لجواز بيع بعض الاجزاء على جواز
بيع الكل كما في المنتهى بالنسبة الى اجزائها العشرة ومنها ما لا ينتفع به اصلا وسيظهر حليته الحال فيه في كتاب البيع ومنها القمار بالالات المعدة
له كالنرد والشطرنج والاربعة عشر واللعب بالخاتم والجوز والبيض بلا خلاف اجده في شى من ذلك بل في المنى وغيره الاجماع عليه وهو الحجة في
المقام وعليه المعول وقد يستدل ايض بالاخبار كالصحيح عن قول الله عز وجل ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فقال كانت قريش تقامر
الرجل باهله وماله فنهاهم الله عز وجل عن ذلك ورواية انما الخمر والميسر قيل يا رسول الله ما الميسر قال ما تقومر به حتى الكعاب والجوز وصحيحة
محمد النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قومر به وهو ميسر وفيه ان غاية ما يدل عليه الرواية الاولى هو النهى عن القمار بالاهل
والمال لا مطلقة واما الاخيرتان فلا يدلان الا على حرمة ما تقومر به دون اصل القمار وان اريد لو شاء الميسر هو القمار ففيها انه ان اريد
من القمار ما قومر به لم يفد وان اريد المعنى المصدرى يكون مخالفا لما فسر الميسر به في غيرها فان حكمنا بالاشتراك والحقيقة او المجاز لم يمكن حمل
الاية عليهما لعدم استعمال اللفظ في المعنيين ولا على احدهما لعدم التعيين وكذا ان حكمنا بالتعارض ثم الظ ان القمار يكون في كل لعب يجعل فيه
للغالب اجرا مط واذا كان بما اعد لذلك عند اللاعبين وقد وقع التصريح ببعض انواعه في الروايات المتقدمة والاتية ما اخذ عليه من الاجر لا
يملك بل هو سحت وان وقع من غير المكلف لرواية اسحق عن الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون فقال لا تاكل منه فانه حرام ورواية السكونى
كان ينهى عن الجوز يجئ به الصبيان من القمار ان يوكل وقال هو سحت فيجب رده الى المالك ان عرف والتصدق ان جهل والصلح ان انحصر بين معينين
وهل يحرم اللعب بالالات المعدة له من غير قمار لا اشكال في تحريم الشطرنج والنرد كما صرح به الصدوق بل لا خلاف فيه ونفى رواية الشحام الرجس من
الاوثان الشطرنج وفي رواية عمر بن يزيد يغفر الله في شهر رمضان الا الثلثة وعد منها صاحب الشاهين وفسره في رواية الاخرى بالشطرنج و
في رواية ابي بصير الشطرنج والنرد هما الميسر وفي رواية ابي بصير عبد الملك القمى بعد السؤال عن الميسر هى الشطرنج قال فقلت انهم يقولون انها النرد
قال والنرد ايض وقال في الفقيه بعد جعله النرد اشد من الشطرنج فاما الشطرنج فان اتخاذها كفر واللعب بها شرك وتعليمها كبيرة موبقة والسلم

على الملاهي هامعينة ومقلبها كمقلب لحم الخنزير والناظر اليها كالناظر في فرج امه انتهى وبهذه الاحكام صرح في الاخبار واما في غيرهما فيشكل الحكم
بالتحريم بالاصل مع عدمه ومنها عمل الصور وهي اقسام لانها اما صورة ذي روح او غيره وعلى التقديرين اما مجسمة او منقوشة فالاولى حرام عمله
مط بلا خلاف اجده وادعى الاردبيلي الاجماع عليه وكذا الكركي ونفى الريب عنه وفي نف نفي العلم بالخلاف فيه ويدل عليه المستفيضة منها الصحيح المروي
في المحاسن قال سالنا ابا عبد الله ع عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان وتضعيفه لا لانه بان نبوتا الباس اعم من الحرمة
ضعيف لان نفي الباس حقيقة في الشدة والعذاب وهما في غير الحرام منفيان والمروي في الخصال قال رسول الله ص من صور صورة عذب وكلف ان ينفخ فيها و
ليس بفاعل وفيه وفي ثواب الاعمال صحيحا عن عبد الله بن مسكان المجمع على تصحيح ما يصح عنه باسناده عن الص قال ثلثة يعذبون يوم القيمة من صور صورة
من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ ومرسلة ابن ابي عمير من مثل تمثالا كلف يوم القيمة ان ينفخ فيه الروح وحسنة حسين بن المنذر ثلثة
معذبون يوم القيمة وعد منهم رجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ وقريب منهما المروي في الفقيه في حديث المناهي وفيه ايضا نهي رسول الله
عن التصاوير والمروي في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن فيه مثال الروحاني فحلال تعلمه وتعليمه و
يقرب الرضوي وفي الفقيه من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام وتلك الاخبار وان كان بعضها ضعيفا دلالة كالثالثة حيث ان مجرد التكليف
بالنفخ لا يثبت التحريم والاخيرة حيث ان الخروج فيها ليس باقيا على حقيقته بالاجماع ولكنها صالحة مؤيدة للبواقي وضعف بعضها سندا غير ضائر عندنا
كما بيناه وامّا البواقي فقد وقع الخلاف فيها فالثانية محرمة عند الحلي والقاضي وشيخنا الشهيد الثاني وبعض اخر وجوزها جماعة بل قيل انه الاشهر
والاول هو الاظهر لاطلاق النصوص المتقدمة وخصوص حديث المناهي المروي في الفقيه ونهى عن نقش شيء من الحيوان على الخاتم ورواية ابي بصير ان
محمدا ان ربك يقرئك السلم وينهى عن تزويق البيوت فقال ابو بصير فقلت وما تزويق البيوت فقال تصاوير التماثيل وظاهر ان التزويق انما هو في النقوش
المجوز الاصل والروايات المعتبرة المرخصة للجلوس والوطاء على الفرش المصورة والاصل مندفع بما مر والروايات غير دالة لعدم الملازمة بين رخصة
الجلوس وجواز العمل مع احتمال حملها على غير ذوات الارواح ومعارضتها بالموثق يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل فقال الاعاجم تعظمه وانا لنمقته
ولا يشترط في صدق صورة الحيوان او ذي الروح وجود ما يطابقها عرفا شخصا او نوعا في الخارج بل يكفي كونها بحيث يقال عرفا انه صورة الحيوان لان
معنى صورة الحيوان او ذي الروح الصورة المختصة به والمراد شيوع الاختصاص ويفارقه جريان العادة به فلو صور صورة حيوان لم يعلم وجود نوعه
لكن كان بحيث لو فرض وجود مطابقه لكان من الحيوان بحسب العادة كان محرما والبواقي مجوزة عند الاكثر وهو الاقوى للاصل واختصاص اكثر
الاخبار المتقدمة صريحا وظاهرا بذوات الارواح مضافا الى تصريح صحيح المحاسن والمروي في التحف واخرى بحلية غيرها وفي الموثق في قول الله عز
وجل يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل فقال والله ماهي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه وفي المحاسن في الصحيح لا باس بتماثيل
الشجر وبهذه الاخبار يقيد بعض المطلقات الذي هو الحجة لمن خالف وحرم كما حكي عن الحلبي وهل يحرم ابقاء ما يحرم عمله فيجب اتلافه ام لا الظاهر هو
الثاني سيما فيما يوجب اتلافه الضرر للاصل وعدم استلزام حرمة العمل حرمة الابقاء والروايات المطلقة الدالة على استحباب تغطي التماثيل الواقعة
تجاه القبلة ونافية الباس عن الواقعة يمينا وشمالا والمكرهة عن مصاحبتها في الصلوة وخصوص صحيح الحلبي قال قال ابو عبد الله ع ربما قمت فاصلي
وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا واما حسنة زرارة لا باس بان يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤسها منها وترك ما سوى ذلك
ورواية السكوني قال قال امير المؤمنين ع بعثني رسول الله ص الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته فمحمولة
على الاستحباب جمعا مع ان اللازم على فرض بقائها وعدم المرجح الرجوع الى الاصل وهو مع الجواز والمستفاد من الحسنة انتفاء كراهة الابقاء بتغير الراس
ولا باس وهل يجوز ابتياع ما يحرم عمله او مانعه فذلك الاقوى نعم للاصل الا اذا كان اعانة على عمله فيحرم واما اجر عمل المحرم من الصور فالظ من كلماتهم
الحرمة وهو كذلك فان ثبت الاجماع فيه بخصوصه او في اجر كل محرم فهو المتبع والا ففي تحريم اخذه نظر وان كان اعطائه محرما لكونه اعانة على الاثم ومنها
السحر والظاهر انه لا خلاف في تحريمه سواء كان امرا حقيقيا او تخييليا وفي كلام جماعة الاجماع عليه بل نسبه الى شريعة الاسلام وفي المنتهى الاتفاق وهو
الحجة مضافا الى المعتبرة المستفيضة ففي رواية ساحر المسلمين يقتل وفيها السحر والشرك مقرونان وفي اخرى يضرب الساحر بالسيف ضربة واحدة على راسه
وفي ثالثة حل دمه وفي رابعة من تعلم من السحر شيئا كان اخر عهده بربه وحده القتل وفي خامسة الساحر كافر وظاهرها التحريم مطلقا وقد استثنى
السحر للتوقي ودفع المتنبي بل في س وغيرهما انه ربما وجب كفاية لذلك واستدلوا عليه بضعف الروايات فيقتصر منها على ما حصل الانجبار
بالنسبة اليه وبقول الص في رواية عيسى بن سيف بعد اعترافه بالسحر والتوبة واستفساره عن المخرج حل ولا تعقد ورواية العلل والعيون ففي الاولى
توبة الساحر ان يحل ولا يعقد وفي الثانية كان بعد نوح قد كثرت السحرة والموهون فبعث الله تع ملكين الى نبي ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة و
ذكر ما يبطل به سحرهم ويرد به كيدهم فتلقاه النبي من الملكين واداه الى عباد الله بامر الله ان يقفوا به على السحر وان يبطلوه ونهاهم ان يسحروا به الناس
وبان الضرورة تبيح المحظور كما ورد وبشمول نفي الضرر والحرج في الدين الحديث وفيه ان الروايات وان كانت ضعافا الا انها ايضا حجة عندنا
وتلك الاخبار لا تدل على جواز السحر لامكان الحل والابطال بغير السحر من القران والذكر والتعويذ كما استفاضت به الروايات ويرشد اليه قوله في
الاخيرة ونهاهم ان يسحروا على سبيل الاطلاق وعدم تاثير القران والدعاء في بعض الاوقات لقصورنا فلا يوجب جعل التوسعة من الحل بالسحر وهذا

ومن المحرمة السحر

يظهر انه لا ضرورة مبيحة للسحر ولا يتوقف دفع الضرر ورفع الحرج عليه كذا قيل ويمكن ان يخدش فيه بانه قد لا يحل بعض الايات والادعية كما يمكن ان يكون
ذلك لقصورنا يمكن ان يكون لعدم صحة الرواية وحجية الاحاد في الاحكام لا يوجب حجيتها وثبوتها في امثال ذلك ايضا فلا يكون بد من الحل بالسحر و
لو لم يبح الضرورات الاجل ذلك لم يحل محرم بضرورة ثم السحر عبارة بكلام او كتابة يحدث بسببه ضرر على من عمل له في بدنه او عقله واخرى به مع زيادة
العمل في الجنس وتبديل الضرر بالاثر واضافة القلب في ثالثة والثاني مع اشتراط عدم المباشرة له بالثالث مع زيادة العقد والرقى في الجنس وخامسة
بانه علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة واسباب خفية وسادسة باستحداث الخوارق سواء كان بالتاثير النفساني في
او الاستعانة بالفلكيات فقط او بتمزيج قوتها بالقوى الارضية او بالاستعانة بالارواح الساذجة ولا يخفى ان كلا منها منتقضة اما في الطرد
او العكس او فيهما او ورود النقض بما يؤثر في متعلقات المسحور كداره او ولده او ماله او ما يوجب حدوث امر غريب من غير تاثير في شخص وبالسحر عملا او
بالدعوات المستجابة والتوسل بالقران والادعية وبالمعجزة والتوصل الى الامور الغريبة باستعمال القواعد الطبيعية الى غير ذلك ولم اعثر على حد تام
في كلماتهم والمرجع في معرفته وان كان هو العرف كما هو القاعدة وصرح به في المنتهى الا انه فيه ايضا غير منقح والذي يظهر من العرف والتتبع في موارد الاستعمال
انه عمل يوجب حدوث امر منوط بسبب خفي لا بمعنى انه كلما كان كذلك هو سحر بل بمعنى ان السحر كذلك غير منفك عنه ولو عادة وتوضيح ذلك ان ذلك تارة
يكون بتقوية النفس وتصفيتها حتى يقوى على مثل ذلك العمل كما هو دأب اهل الرياضة وعليه عمل اهل الهند واخرى باستعمال القواعد الطبيعية او
الهندسية او المداواة العلاجية وهو المتداول عند الافرنجيين وثالثة بتسخير روحانيات الافلاك والكواكب ونحوها وهو المشهور عن اليونانيين
والكلدانيين ورابعة بتسخير الجن والشياطين وخامسة باعمال مناسبة للمط كتماثيل ونقوش او عقد او نفث وكتب منفسما الى رقية وغيرهما او
دخنة في وقت مختار وهو المعروف عن النبط وسادسة بذكر اسماء مجهولة المعاني وكتابتها بترتيب خاص ونسب ذلك الى النبط والغرب وسابعة بذكر
الفاظ معلومة المعاني غير الادعية وثامنة بالتصرف في بعض الايات او الادعية او الاسماء من القلب والوضع في اللوح لو مع ضم مع عمل اخر من
عقد او تصوير او غيرهما وتاسعة بوضع الاعداد في الالواح ولا شك في عدم كون الاولين سحرا كما ان الظ كون الخامس او البواقي مشتبهة والاصل
يقتضي فيها الاباحة الا ما علمت حرمته من جهة الاجماع كما هو الظ في التسخير وغيره ومنها الكهانة وهي كما في لك وغيره بل المصرح به في كلام الاكثر عمل
يوجب طاعة بعض الجان له واتباعه له بحيث ياتيه بالاخبار الغائبة وفي الاخبار ما يستفاد منه ذلك ففي الامالي عن الص في ذكر عجايب ليلة ولادة
الرسول ص ولم يبق كاهنة في العرب الا حجبت عن صاحبها وعن ابن عباس في تفسير قوله الا من استرق السمع كان في الجاهلية كهنة ومع كل واحد شيطان
وكان يقعد من السماء مقاعد للسمع فيستمع من الملائكة ما هو كائن في الارض فينزل ويخبر به الكاهن فيفشيه الكاهن الى الناس فهو قريب من
السحر او اخص منه والاصل في تحريمه بعد الاجماع الثابت المصرح به في كلام جماعة النصوص المستفيضة منها المروي في نهج البلاغة المنجم كالكاهن والكاهن
كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار والخبر ان العادن اجر الكاهن من السحت وما رواه الصدوق عن ابي بصير من تكهن او تكهن له فقد برئ من
دين محمد قلت فالقيامة قال ما احب ان ياتيهم ويؤيده المروي في مستطرفات السرائر من مشى الى ساحر او كاهن او كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر
بما انزل الله تع من كتاب ومنها الشعبذة قيل هي الافعال العجيبة المترتبة على سرعة اليد بالحركة فتلبس على الحس وعن س نفي الخلاف في تحريمه ومنها
القيافة قال هي الاستناد الى علامات وامارات يترتب عليها الحاق نسب ونحوه وفي س ونح وغيرهما الاجماع على تحريمه وهو الظ من كره وفي كف
لا اعلم خلافا بينهم في تحريم القيافة فان ثبت الاجماع فهو المتبع والا ففيه نظر ورواية الصدوق المتقدمة ناظرة الى الكراهة ويظهر الرخصة من بعض
روايات اخر ايضا ولذا قيل انما يحرم اذا رتب عليها محرما او جزم بها وليس ذلك يبعيد ومنها التنجيم وتعلم النجوم حرمه بعض الاصحاب واسند الى جماعة ايضا
وليس كذلك ويظهر من جماعة كالسيد والفاضل وغيرهما ان تحريمه من حيث فساد مذهب المنجمين من اعتقاد تاثير الكواكب او اوضاعها استقلالا
ام اشتراكا اختيارا ام ايجابا وقيل بالحرمة مع اعتقاد كونها معدة لتاثير الله سبحانه ايضا لكونه علما بما لا يعلم ومن بعض المتاخرين انه من حيث ابتنائه على الظن
والتخمين وكونه قولا بما لا يعلم ومن ثالث انه من حيث هو هو لدلالة الاخبار على تحريمه ويمكن ان يكون التحريم ايضا لاجل الاخبار بما لم يقع فيشبه الكهانة
وصرح كثير من اصحابنا منهم ابن طاوس بجوازه اذا لم يعتقد منافيا للشرع بل هو الظ من الاكثر حيث قيدوا التحريم بما اذا اعتقد التاثير اقول اما
تحريمه لاجل فساد المذهب فمما لا وجه له اذ لا مدخلية للمذهب واعتقاد التاثير من الكواكب في التنجيم لان غاية ما يترتب عليه انه يحدث كذا اذا
وضع كذا واما انه هل هو من تاثير النجم مستقلا او اشتراكا حتى يكون اعتقاده حراما او من باب العلامات والامارات على ما اجراه الله تع بعادة
عقيبها حتى لم يحرم اعتقاده على ما صرح به الاكثر كالسيد والمفيد والكراجكي وابن طاوس والمحقق الثاني وشيخنا البهائي والمجلسي وغيرهم
او من قبيل تسخين النار وتبريد الماء او غير ذلك فليس من مسائل النجوم ولا من متفرعاتها بل هو من المسائل الطبيعية وليس التنجيم الا كالطب فكما لا
يبتني الطب على اعتقاد ان تاثير الدواء هل هو من جهة نفسه او من الله سبحانه فكذلك النجوم والظ ان فساد اعتقاد بعض المنجمين اوجب توهم بعضهم
انه ناش من جهة التنجيم اما من حيث كونه قولا بما لا يعلم فمع انه لا يحرم التعلم ولا يختص بالتنجيم يوجب التحريم اذا كان الحكم بالبت مع ظنية فلا يحرم اذا
حكم بالظن كما هو الطريقة او بالقطع اذا حصل من تكرر التجارب واما من جهة انه الاخبار بما لم يقع ففيه ان تحريمه مطلقا ممنوع فيبقى ان يكون الوجه
فيه هو الروايات وهي كثيرة منها المروي في النهج المتقدم اوله اياكم وتعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعو الى الكهانة المنجم كالكاهن

ومن المحرمة الكهانة

ومن المحرمة التنجيم

والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار ورواه في المجالس والاحتجاج ايضا وفي اخره في رواية ابن ابي الحديد مخاطبا للمنجم الذي نهاه عن السير في الوقت المعين اما والله ان بلغني انك تعمل بالنجوم لاخلدنك السجن ابدا ما بقيت ولاحرمنك العطاء ما كان لي سلطان ومنها رواية عبد الملك ابن اعين وفيها بعد قوله للصادق ع اني قد ابتليت بهذا العلم تقضي قلت نعم قال احرق كتبك ومثلها في دعوات الراوندي ورواية نصر بن قابوس المروية في الخصال المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون والمغنية ملعونة قال الصدوق والمنجم الملعون هو الذي يقول بقدم الفلك ولا يقول بمفلكه وخالقه ومنها بسنده عن السجاد انه قال نهى رسول الله عن خصال الى ان قال وعن النظر في النجوم وعن الصادق ع يقول سئل رسول الله ص عن الساعة فقال عند ايمان بالنجوم وتكذيب بالقدر ورواية هشام بن الحكم المروية في الاحتجاج ان زنديقا قال للصادق ع ما تقول في علم النجوم قال هو علم قلت منافعه وكثرت مضاره الى ان قال والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه انه يرد قضاء الله عن خلقه ورواية كابلي المروية في معاني الاخبار والذنوب التي تظلم الهواء والكهانة والايمان بالنجوم وقال الفاضلان والشهيدان قال النبي ص من صدق كاهنا او منجما فهو كافر بما انزل الله على محمد ص وفي دعاء الاستخارة المروية عن الصادق ع اللهم انك خلقت اقواما يلجئون الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم وسكونهم وتصرفهم وعقدهم وخلقتني ابرأ اليك من اللجأ اليها ومن طلب الاختيارات بها وايقن انك لم تطلع احدا على غيبك في مواقعها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها في مدارها عن مسيرها الى العامة والخاصة الى النحوس ومن النحوس الشاملة والمفردة الى السعود الى ان قال ما اسعد من اعتمد على مخلوق مثله واستمد الاختيار لنفسه وهم اولئك الى اخر الدعاء الى غير ذلك ولكن تلك الاخبار مع ضعف دلالة اكثرها لان الايمان بالنجوم غير التنجيم والامر باحراق الكتب لعله لما اجاب من انه يقضي بذلك الظاهر في القطع وكثرة مضاره يمكن ان يكون لاجل عدم امكان التحرز عما ظن مساءته وتعويق الحاجات وغيرها ومضادة المنجم بزعمه رد قضاء الله مسلم اذا زعم ذلك فالمحرم هذا الزعم معارضة بمثلها بل اصح منها من النصوص كرواية عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهو يعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به تحسبون على طالع القمر الحديث قال ابن طاوس روى هذا الحديث اصحابنا في الاصول والمروي في كتاب التجمل ان الصادق ع قال يحل النظر في النجوم وفي كتاب نزهة الكرام و بستان العوام تاليف محمد بن الحسين الرازي ان الكاظم ع قال لهرون بعد قوله ان الناس ينسبونكم يا بني فاطمة الى علم النجوم وفقهاء العامة يروون ذمه هذا حديث ضعيف واسناده مطعون فيه والله تبارك وتعالى قد مدح النجوم ولولا ان النجوم صحيحة ما مدحها الله عز وجل والانبياء ع كانوا عالمين بها الى ان قال وبعد علم القران ما يكون اشرف من علم النجوم فهو علم الانبياء والاوصياء وورثة الانبياء الحديث وفي فقه الرضا اعلم رحمك الله ان كل ما يتعلمه العباد من انواع الصنائع مثل الكتابة والحساب والتجارة والنجوم والطب الى ان قال فحلال تعليمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وفي الرسالة الذهبية للرضا اعلم ان الجماع والقمر في برج الحمل او الدلو من البروج افضل وخير من ذلك ان يكون في برج الثور لكونه شرف القمر ويؤيدها كروايات الدالة على انه علم الانبياء واهل بيت في الهند واهل بيت في العرب وان عليا اعلم الناس به وانه حق كروايات الخفاف والمعلى وجميل بن صالح وما رواه ابن طاوس عن يونس بن عبد الرحمن وما رواه ابن شهراشوب في مناقبه وغيرها وبتقرير الكاظم ابن ابي عمير عليه كما في مرسلته المروية في الفقيه كنت انظر في النجوم واعرفها واعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك الى ابي الحسن ع فقال اذا وقع في نفسك شيء فتصدق على اول مسكين ومنها الغناء والكلام اما في مهيته او حكمه

نبراس في مهية الغناء وبيان حكمه الشرعي

اما الاول فبيانه ان كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ففسره بعضهم بالصوت المطرب واخر بالصوت المشتمل على الترجيع وثالث بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معا ورابع بالترجيع وخامس بالتطريب وسادس بالترجيع مع التطريب وسابع برفع الصوت مع الترجيع وثامن بمد الصوت وتاسع بمده مع احد الوصفين او كليهما وعاشر بتحسين الصوت وحادي عشر بمد الصوت وموالاته وثاني عشر وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب ولا دليل تاما على تعيين احد هذه المعاني اصلا نعم يكون القدر المتيقن من الجميع المتفق عليه في الصدق وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الاعم من السار والمحزن المفهم لمعنى غناء قطعا عند جميع ارباب هذه الاقوال ولو لم يكن هنا قول اخر يكون هذا الحد المتفق عليه غناء قطعا الان بعض اهل اللغة فسره بما يقال له بالفارسية سرود ايضا وحكي عن الصحاح ان الغناء هو ما يسمى بالعجم دو بيتي وقال بعض الفقهاء انه يجب الرجوع في تعيين معناه الى العرف ولا يخفى ما في معنى الاولين من الخفاء فان سرود و دو بيتي ليس بذلك الاشتهار في هذه الاعصار بحيث يتضح المراد منهما ويمكن ان يكونا متحدا مع احد المعاني المتقدمة ويحتمل ان يكون للحن وكيفية الترجيع مدخلية في صدقهما او يشعر به ما في رواية عبد الله بن سنان الاتية الفارقة بين لحن العرب ولحن اهل الفسوق والكبائر ويؤيده ايضا ما قد يفسر سرود من انه ما يقال له بالفارسية خوانندگي وقد يفسر الغناء بذلك ايضا فان التعبير بخوانندگي في الاغلب انما يكون بواسطة الالحان والنغمات وكذا الثالث فان فيه خفاء ايضا فانه لا عرف لاهل العجم في لفظ الغناء ومرادفه من لغة الفرس غير معلوم وعرف العرب فيه غير منضبط وقد يعبر عنه ايضا بخوانندگي وهو غير ثابت ايضا ولاجل هذه الاختلافات يحصل الاجمال غايته في معنى الغناء ولكن الظاهر ان القدر المتيقن المذكور من المعاني الاثني عشرية سيما اذا ضم معه ان يكون اللحن الخاص المعهود الذي يستعمله ارباب الملاهي ويتداول عندهم ويعبر عنه الان عند العوام بخوانندگي يكون غناء قطعا سواء كان غيره الان يقال له بعض الافعال لا يليق بذوي المروات وان كان مباحا فان غير اللايق للمروة هو هذه الالحان المعهودة **واما الثاني** فلا خلاف في

حرمة

حرمة ما ذكرنا انه غناء قطعا وهو مد الصوت المفهم المشتمل على الترجيع والاطراب سيما مع الضميمة المذكورة في الجملة ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق قطعا بل ضرورة دينية وانما الكلام في انه هل هو حرام مطلقا من غير استثناء فرد منه او يحرم في الجملة بمعنى انه يحرم بعض افراده اما لاستثناء بعض اخر بدليل او لاختصاص تحريم الغناء ببعض افراده فالمستفاد من كلام الشيخ في الاستبصار الثاني حيث قال بعد نقل اخبار حرمة الغناء وكسب المغنية الوجه في هذه الاخبار المرخصة فيمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل كان ممن يزف العروس ويتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والاباطيل واما ما عدا هؤلاء ممن يتغنين بسائر انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس او غيرها انتهى وهو ظاهر الكليني حيث ذكر كثيرا من اخبار الغناء في ابواب الاشربة لاشتماله على الملاهي وشرب المسكر ويظهر من كلام صاحب الكفاية ايضا ان صاحب الكافي لا يحرم الغناء في القران ويحتمل الصدوق كما يظهر من تفسيره للرسالة الانيقة والد... في الرسالة حيث عبر فيها بمثل ما عبر في الرضوي الاتي بيانه بل ذكر صاحب الكفاية في كتاب التجارة بعد نقل كلام عن الشيخ ابي علي الطبرسي في مجمع البيان الان هذا يدل على ان تحسين الصوت بالقران والتغني به مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا عند القدماء وقال وفي كلام السيد المرتضى في الدرر والغرر كلام ينبئ عن اشعار واضح بذلك ويشعر به كلام الفاضل في المنتهى ايضا حيث يذكر في اثناء ذكر المسألة عبارة الاستبصار المتقدمة الظاهرة في التخصيص شاهد الحكم بحرمة الغناء وكذا هو المستفاد من كلام طائفة من متأخري اصحابنا منهم المحقق الاردبيلي حيث جعل في باب الشهادات من رثاء الاجتناب عن الغناء في مراثي الحسين احوط ومنهم صاحب الكفاية حيث قال في كتاب التجارة وفي عدة من الاخبار الدالة على حرمة الغناء اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك في القران والدعوات والاذكار المقروة بالاصوات الطيبة المذكرة والمهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تامل الى ان قال فاذن لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما ثم ان ثبت اجماع في غيره كان متبعا والا بقي حكمه على اصل الاباحة وقال في كتاب الشهادات واستثنى بعضهم مراثي الحسين الى ان قال وهو غير بعيد ومنهم صاحب الوافي قال في باب ترتيل القران ولعله كان نحوا من التغني مذموما في شرعنا وقال في كسب المغنية وشرائها لا باس بسماع التغني بالاشعار المتضمنة ذكر الجنة والنار والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب في الخيرات والزهد في الفانيات ونحو ذلك انتهى وقال في المفاتيح ما ملخصه والذي يظهر من مجموع الاخبار الواردة في الغناء ويقتضيه التوفيق بينها اختصاص حرمته وحرمة ما يتعلق به بما كان على النحو المتعارف في زمن بني امية من دخول الرجال عليهن واستماعهم لقولهن وتكلمهن بالاباطيل ولعبهن بالملاهي وبالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك انتهى والمشهور بين المتأخرين كما في الكفاية الاول ولا بد اولا من بيان ادلة حرمة الغناء ثم بيان ما يستفاد من المجموع ثم ملاحظة انه هل استثني منه شيء يثبت من ادلته الغناء حرمته فنقول الدليل عليها هو الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية والكتاب والسنة اما الاجماع فظ واما الكتاب فاربع ايات بضميمة الاخبار المفسرة لها الاولى قوله سبحانه فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور بضميمة رواية ابي بصير عن قول الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال هو الغناء ورواية الشحام ومرسلة ابن ابي عمير وفيها بعد السؤال عن الاية وقول الزور الغناء والثانية قوله سبحانه ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين بضميمة ما في تفسير علي القمي عن الباقر ع انه الغناء وشرب الخمر وجميع الملاهي والمروي في معاني الاخبار عن جعفر بن محمد عليهما السلام عن قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال منه الغناء وفي صحيحة محمد الغناء مما قال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث الاية وقريب منها رواية مهران بن محمد ورواية الوشاء عن الغناء قال هو قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ورواية الحسين بن هرون الغناء مجلس لا ينظر الله الى اهله وهو مما قال الله عز وجل ومن الناس الاية وفي الصافي عن الكافي عن الباقر ع الغناء مما اوعد الله عليه النار وتلا هذه الاية وفي الرضوي ان الغناء كما قال الله مما قد وعد الله عليه النار وفي قوله ومن الناس الاية الثالثة قوله سبحانه والذين هم عن اللغو معرضون بضميمة ما في تفسير القمي عن الصادق ع والذين هم عن اللغو معرضون الغناء والملاهي والرابعة قال الله سبحانه والذين لا يشهدون الزور قال هو الغناء واما السنة فكثيرة جدا ففي صحيحة الشحام بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا يجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك ورواية الغناء عش النفاق ورواية يونس ابن العاسي ذكرت انك ترخص في الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له فسالني عن الغناء فقلت له ان رجلا اتى ابا جعفر ع فساله عن الغناء فقال يا فلان اذا ميز الله الحق والباطل فاين يكون الغناء فقال مع الباطل فقال قد حكمت وفي جامع الاخبار عن رسول الله ص يحشر صاحب الغناء من قبره اعمى واخرس وابكم وفيه عنه ع ما رفع احد صوته بغناء الا بعث الله شيطانين على منكبيه يضربون باعقابهما على صدره حتى يمسك وفي الخصال عن الصادق ع الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر ومرسلة الفقيه عن شراء جارية فيها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القران والزهد والفضائل التي ليست بغناء واما الغناء فمحظور ويدل عليه المستفيضة المانعة عن بيع القينات وشرائهن وتعليمهن كرواية الطاطري عن بيع الجواري المغنيات فقال شراؤهن وبيعهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق ورواية ابن ابي البلاد وفيها وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمنهن سحت ويستفاد من الاخيرتين حرمة استماع الغناء ايضا كما هو مجمع عليه قطعا واطلاق المنع عن الاستماع منهن حتى من المحارم يابى عن كون المنع لحرمة استماع صوت الاجانب مضافا الى ظهور العطف على تعليمهن والتعليق بالوصف في ارادة استماع الغناء ويدل على حرمة الغناء واستماعه ايضا المروي في المجمع عن طريق العامة عن النبي ص من ملأ مسامعه من غناء لم يؤذن له ان يسمع

الروحانيين يوم القيمة قيل وما الروحانيون يا رسول الله ص قال قراء اهل الجنة وروايةعنبسة استماع الغناء واللهو ينبت النفاق فى القلب كما
ينبت الماء الزرع ومرسلة ابرهيم بن محمد المدنى سئل عن الغناء وانا حاضر فقال لا تدخلوا بيوتا الله معرض عن اهلها وقد يستدل عليها برواية
مسعدة بن زياد انى ادخل كنيفا لى ولى جيران عندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا منى لهن فقال لا تفعل فقال الرجل
والله ما اتيهن وانما هو سماع اسمعه باذنى فقال لله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله
لكانى لم اسمع بهذه الاية الى ان قال قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك الحديث **اقول**
اما الاجماع فظ ان الثابت منه ليس الا حرمة الغناء فى الجملة ولا يفيد شيئا فى موضع الخلاف واما الكتاب فظاهر انه لا دلالة للايتين الاخيرتين
على الحرمة اصلا مضافا الى ما يظهر من بعض الاخبار المعتبرة من تفسير اللغو بغير الغناء مما ينافيه او يعمه واما الاية الثانية فلا شك انه لا دلالة
للاخبار المفسرة لها بنفسها على الحرمة بل الدال عليها هو الاية بضميمة التفسير فيكون معنى الاية ومن الناس من يشترى الغناء ليضل عن سبيل الله
ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين فيدل على حرمة الغناء الذى يشترى ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا وهو مما لا شك فيه ولا يدل
على حرمة غير ذلك مما يتخذ لترقيق القلب لذكر الجنة ويهيج الشوق الى العالم الاعلى وتاثير القران والدعاء فى القلوب بل فى قوله لهو الحديث اشعار
بذلك اليه مع ان رواية الوشاء محتملة لان يكون تفسير الغناء بلهو الحديث ولا بالحكمة فلا يكون شاملا لما لا يصدق عليه لهو الحديث لغة
وعرفا مضافا الى معارضة هذه الاخبار مع ما روى فى مجمع البيان عن الصادق ع ان لهو الحديث فى هذه الاية الطعن فى الحق والاستهزاء به ومع
ابى بصير عن كسب المغنيات فقال التى يدخل عليهن الرجال حرام والتى يدعى الى الاعراس ليس به باس وهو قول الله عز وجل ومن الناس من يشترى
الاية فانها يدل على ان لهو الحديث هو غناء المغنيات التى يدخل عليهن الرجال لا مطلقا والى ان الظاهر من رواية الحسن بن هرون ان الغناء فى
الذى اريد من لهو الحديث مجلس وهو ظاهر فى محافل المغنيات والى ان مدلول ساير الاخبار المفسرة ان الغناء فرد من لهو الحديث معناه اللغوى والعرفى
الذى فهم منه الغناء وهو لا يصدق الا على الاقوال الباطلة والملهية لا مطلقا فلم يبق من الايات الكريمة الا الاية الاولى وسيجيء الكلام فيها واما
الاخبار فظاهر ان الروايات المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن والاستماع لهن لا دلالة لها على حرمة المطلق اذ لا شك ان المراد منهن ليس من
شانه ان يتغنى ويقدر على الغناء لعدم حرمة بيعه وشرائه قطعا بل المراد الجوارى التى اخذن ذلك كسبا وحرفة كما هو ظاهر الاخبار المانعة
عن كسبهن واجورهن وعلى هذا فيكون ارادتهن من المغنيات الموضوعة لغة لمن يتغنى مطلقا اما مع بقاء المبدء او مطلقا مجازا فيمكن ان يكون
المراد بهن اللاتى كن فى تلك الازمنة وهن التى اخذتها كسبا وحرفة فى محافل الرجال والاعراس بل الظاهر انهم لم يكن يكسب بغيرها وفى رواية
ابى بصير المتقدمة المقسمة لهن الى اللاتى يدخل عليهن الرجال واللاتى يزف العرايس دلالة على ذلك واما ساير الروايات فبكثرتها وتعددها
عن الدلالة على الحرمة اصلا اذ لا دلالة لعدم الامن من الفجيعة وعدم اجابة الدعوة وعدم دخول الملك وكونه عش النفاق او مورثه او منبته او كونه
مع الباطل او الحشر اعمى واصم وابكم او بعث الشيطان للضرب على الصدر او تعقيب الفقر او عدم سماع الروحانيين او اعراض الله عن اهله على اثبات الحرمة
لورود امثال ذلك فى المكروهات كثيرا مع ان روايتى جامع الاخبار ورواية المجمع عن طريق العامة لا حجية فيها اصلا واما مرسلة الفقيه فانما يفيد الحرمة
لو كان التفسير من الامام وهو غير معلوم بل خلاف الظ لان الظ انه من الصدوق مع انه لو كان من الامام ايض انما يفيد حرمة المطلق لو كان قوله التى
ليس بغناء وضعا احترازيا للقراءة وهو ايض غير معلوم واما رواية مسعدة فمع اختصاصها بغناء الجوار المغنية مشتملة على ضرب العود ايض فلعل المعصية
كان لاجله فان قيل ان تكذيبه لمن نسب اليه الرخصة فى الغناء يدل على انتفاء الرخصة فيكون حراما قلنا يمكن التكذيب فى نسبة الرخصة لا تاما
المنع لان عدم ترخيص الامام اعم من المنع بل كلامه ما هكذا قلت بل قلت كذا صريح فى ان التكذيب ليس للمنع بل لذكره خلاف الواقع مع انه يمكن
ان يكون التكذيب لاجل انه نسب الرخصة فى المطلق وهو كذب صريح ولا يتوهم دلالة كونه مع الباطل على الحرمة اذ لا يفيد ذلك ازيد من الكراهة
لعدم معلومية ان المراد بالباطل ما يختص بالحرام ان يقال التكلم بما لا يعنى يكون من الباطل مضافا الى تصريح المسائل بكونه مع الباطل بحيث يدل على
شدة ظهور كذبه معه اشعارا ظاهرا بان المراد منه ما كان مع التكلم بالاباطيل فان قيل هذه الاخبار وان لم يثبت التحريم الا ان الروايتين المذكورتين
فى تفسير الاية الثانية المتضمنتين لقوله ان الغناء مما وعد الله عليه النار ويدلان على حرمته بل كونه من الكبائر قلنا لا دلالة لهما على حرمة بعض
افراد الغناء وهو الذى يشترى به ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا والاترى انه لو قال احد امر الامير بضرب البصرى قال اضرب زيدا البصرى
او فى قوله اضرب زيدا البصرى يفهم انه مراده من البصرى دون المطلق ولو ابيت الفهم فلا شك انه مما يصلح قرينة لارادة هذا الفرد المطلق و
معه لا يجرى فيه اصالة ارادة الحقيقة التى هى الاطلاق فلم يبق دليل على حرمة مطلق الغناء سوى قوله سبحانه واجتنبوا قول الزور بضميمة تفسيره
فى الاخبار المتقدمة بالغناء الا انه يخدشه انه يعارض تلك الاخبار المفسرة ما رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن الصادق ع قال سالته عن
قول الزور قال منه قول الرجل للذى يغنى احسنت فان الاخبار الاولة باعتبار الحمل يدل على انه غيره او ما هو اعم منه بل فيه اشعار بان المراد
من الزور هو معناه اللغوى والعرفى اى الباطل والكذب والتهمة كما فى النهاية الاثيرية وعدم صدق شيء من ذلك على مثل القران والادعية و
المواعظ والمراثى واضح وان ضم معه نوع ترجيح بل يعارضها ما رواه فى الصافى عن المجمع قال وعن النبى ص انه عدلت شهادة الزور بالشرك بالله

والذى يظهر من بعض ما قاله فى معنى المراد من لهو الحديث ؟

صوت ؟

ولذا يصح عنده ؟

ثم ترى هذه الاية فانه يدل على ان المراد بقول الزور شهادة الزور مع ملاحظة هذين المتعارضين على حرمة المطلق مضافا الى معارضتهما مع
ما دل على ان الغناء على قسمين حرام وحلال كالمروى فى قرب الاسناد للحميرى باسناد لا يبعد الحاقه بالصحاح كما فى الكفاية عن على بن جعفر عن اخيه
قال سالته عن الغناء هل يصلح فى الفطر والاضحى والفرح يكون قال لا باس ما لم يعص به والمروى فى تفسير الامام ع عن النبى ص فى حديث طويل
فيه ذكر شجرة طوبى وشجرة الزقوم والمتعلقين باغصان كل واحدة منهما ومن تغنى بغناء حرام يبعث فيه على المعاصى فقد تعلق بغصن منه
اى من الزقوم فان الاول صريح فى ان من الغناء ما لا يعصى به والثانى ظاهر فى ان الغناء على قسمين حرام وحلال وصحيحة ابى بصير اجر المغنية التى تزف العرائس
ليس به باس ليست بالتى يدخل عليها الرجال فانها ظاهرة فى انه لا حرمة فى غناء المغنية التى لا يدخل عليها الرجال المؤيدة برواية الاخرى المتقدمة المقسمة
للمغنيات على قسمين ما يدخل عليهن الرجال وما يزف العرائس والحكم بحرمة الاولى ونفى الباس عن الثانية وبان الظاهر اشتهار هذا التقسيم عند الصدر
الاول كما يظهر من كلام الطبرسى **فنقول** ان المراد بما لم يعص به من الغناء او على الحرام منه ما هو يتكلم بالباطل ويقترن بالملاهى ونحوهما وحمل صدق حرمة
المطلق واضح او يكون غيره ويكون المراد غناء نهى الشارع عنه وبعدم كونه معلوما يحصل فيه الاجمال ويكون الاية مخصصة بالمجمل والعام المخصص او المطلق المقيد
بالمجمل ليس بحجة ويؤكد اختصاص الغناء المحرم بنوع خاص ما يتضمنه كثير من الاخبار المذكورة من نحو قوله الغناء كما فى مرسلة ابرهيم المدنى وقد ظهر من
جميع ذلك ان القدر الثابت من الادلة هو حرمة الغناء بالمعنى المتيقن كونه غناء لغويا وهو ترجيع الصوت مع الاطراب فى الجملة ولا دليل على حرمته
بالكلية فاللازم فيه هو الاقتصار على القدر المعلوم حرمته بالاجماع وهو ما كان فى غير ما استثنوه وهى امور منها غناء المغنية فى زف العرائس
استثناه فى النهاية والنافع والدروس والقاضى وجمع اخر وهو كذلك ولكنه ليس لما ذكرنا من عدم ثبوت الدليل على حرمة المطلق لوجوبه فى غناء المغنيات
كما مر بل للاخبار المقيدة بهذه المطلقات كرواية ابى بصير المتقدمة والتى يدعى الى الاعراس ليس به باس والاخرى المغنية التى تزف العرائس لا باس بكسبها
وصحيحة اجر المغنية التى تزف العرائس ليس به باس ليست بالتى يدخل عليها الرجال خلافا للمفيد والحلبى والحلى والديلمى وكره والارشاد فلم يستثنوا المعارضة
تلك الاخبار للروايات المحرمة للغناء وكسبه او لشراء المغنيات وبيعهن وتعليمهن حيث انه لو كان لجهة اباحته لم يحرم البيع والشرى والتعليم او لضعف
سندها او لضعف دلالتها اذ غايتها نفى الباس عن الاجرة وهو غير ملازم لنفى الحرمة ويمكن الجواب بان المعارضة بقسميه مطلق فيجب حمله على المقيد و
ضعف السند غير ضاير مع ان منها الصحيح والملازمة ثابتة لعدم القول بالفرق والاستقراء الحاصل من تتبع الاخبار الدالة على الملازمة فى كثير من الامور
المحرمة مع ان المنفى عنه الباس فى روايتى ابى بصير هو نفس الكسب وحمله على المكتسب تجوز هذا ثم انه يشترط فى الحلية عدم دخول الرجال عليهن والاقتصار مع
انكانوا محارم كما احتمله المحقق الثانى للاطلاق وكذا يشترط عدم التكلم بالباطل وعدم استماع الاجانب من الرجال والوجه ظ واما اشتراط عدم العمل
بالملاهى فلا وجه له لانه ليس نفس الغناء ولا عارضا له ولا من مشخصاته كما فى السابقين بل هو حرام مفارن له فلا يحرم منه ولذا خص بعضهم الاولين بالذكر
وهل يتعدى الى المعنى والى غير الزفاف وهو اهداء العروس الى زوجها حتى يدخلها عليها بل وغير الاعراس الظ نعم لاطلاق قوله ع فى الرواية التى يدعى
الى الاعراس لعدم صدق العرس على غير ما ذكر فى زمان الشارع بل بقوله فى الصحيحة ليست بالتى يدخل عليها الرجال يدل على علية عدم دخول الرجال للجواز
فيتحقق كلما لم يدخلوا عليهم بان عدم الجواز فى بعض صور عدم الدخول ايضا اجماعى ومنه يعلم عدم ثبوت علية الحقيقة لعدم دخول الرجال للجواز فلو
تجوز افلا يعلم منه ثبوت الحكم فى غير محل التصريح وفيه نظر لانه يكون ح من باب تخصيص عموم العلة وهو لا يخرجها عن الحجية فى غير موضع التخصيص
هذا مضافا فى المعنى الى الاصل المعتمد عليه حيث لم يثبت الحرمة بالاطلاق ومنها الحداء وهو سوق الابل بالغناء واشتهر فيه الاستثناء وتوقف فيه
جملة مصرحين بعدم عثورهم على دليل عليه ولذا ذهب جمع الى عدم الاستثناء والرواية العامية انه كان واحد من اصحاب النبى يفعل الحداء بحضرته و
هو يسمع وبعد ذلك ترحم عليه غير صالحة للحجية والحق فيه عدم الحرمة للاصل وعدم ثبوت الحرمة كلية ومنها فى مراثى الحسين ع وغيره والمعصومين
للاصل المذكور المعتضد وربما يؤيد ايضا بعمل الناس فى الاعصار والامصار من غير نكير وقول الص لمن انشد عنده مرثية اقرء كما عندكم اى بالعراق وبانه
معين على البكاء فهو اعانة على الخير والقول بان المسلم هو اعانة الغناء على مطلق البكاء وكونه خيرا ممنوع واما كونه معينا على البكاء على الحسين ع فهو غير
مسلم فانه انما يكون باعتبار تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه مع ان عموم رجحان الاعانة على الخير او اطلاقه ولو بالحرام غير ثابت مردود بان تخصيص علة
البكاء على الحسين بتذكر احواله فقط امر مخالف للوجدان فانا نشاهد من انفسنا تاثير الالفاظ والاصوات فترى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة
يحصل من بعضها البكاء الشديد ولا يؤثر بعضها اصلا وترى انا نبكى من تعزيته بعض الناس دون بعض بل نرى انه ربما يذكر احد واقعة ولا يؤثر فى
قلب ويذكر غيره هذه الواقعة ويحصل منه الرقة بحيث يشرف بعض الناس على الهلاك بل ربما يبقى التاثير بعد تمام تعزيته بحيث يسيل الدموع بمجرد تذكر ما
ذكره من الوقايع بعد مدة طويلة وبالجملة اعانة الالفاظ والعبارات والالحان والاصوات على البكاء على شخص امر مقطوع به وليس البكاء فيه
على شيء غير وقايع هذا الشخص فان المشاهد ان تعزية الناس وذكر بعض الالفاظ يحصل حرقة خاصة للقلب على الحسين ع واصحابه ما لا يحصل بتعزية
غيره ولا بلفظ اخر مرادف والتحقيق ان الصوت واللفظ واللحن من الامور المرققة للقلب المعدة للتاثير وترقيقها واعدادها يحصل البكاء بتذكر الاحوال
فكون الصوت واللفظ معينا على البكاء مما لا يمكن انكاره واما قول المعترض مع ان عموم رجحان الخ ففيه انه ليس مراد المستدل تجويز اعانة البر بالحرام بل
يمنع الحرمة حين كون الغناء معينا على البكاء استنادا الى تعارض عموم حرمة الغناء مع عموم رجحان الاعانة بالبر وعدم المرجح فيبقى محل التعارض

اهل ؟

وعلى هذا ؟

عنده ؟

ثبوت ؟

بعض ؟

على مقتضى الاصل ومنع عموم الاعانة على البر او ترجيح عمومات الغناء ما ظهر به العموم او الاكثرية او لاجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض ليس
لان عموم اعانة البر مطلقا امر ثابت كتابا وسنة مع ان الاحاديث الواردة في ان من ابكى احدا على الحسين كان له كذا وكذا بلغت حد الاستفاضة
بل التواتر وكثير منها مذكورة في ثواب الاعمال للصدوق فمع التعارض ضعيف جدا كترجيح عمومات حرمة الغناء فان عمومات الاعانة على البر والابكاء
اكثر بكثير مذكورة في الكتاب والسنة مجمع عليه بين الاصحاب وترجيح جانب الحرمة على الجواز لم يثبت عندنا الا على وجه الاولوية والاستحباب و
هو امر اخر بل لا يبعد ترجيح عمومات الاعانة بتضعيف عمومات حرمة الغناء دلالة او سندا واما ما يجاب عن التعارض بمنع كون الغناء معينا على البكاء
مطلقا لان المعين عليه هو الصوت واما نفس الترجيع الذي يتحقق به الغناء فلم يعلم كونه معينا عليه اصلا الا على الحسين ع ولا مطلقا ففيه اولا ان
من البين ان نفس الترجيع ايض اثرا في القلب كما يدل عليه ما في كلام جماعة من توصيف الترجيع بالمطرب مع تفسيرهم الاطراب فان حزن القلب من
معدات البكاء مع انه لو قيل ان الغناء المحرم هو الصوت ومنها قراءة القران وقدم قول صاحب الكفاية ان الظاهر من تفسير الطبرسي التغني في القران
مسيح عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا بين القدماء ذكرهم ان الطبرسي لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه وكل ذلك غير الغناء
مردود بانه بعد ذكر الرواية الاتية الامرة بالتغني بالقران ثم قال واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحزينه ولا يخفى ان المراد بالتغني هنا هو ما يحصل
زينة الصوت وتحزينه وهو في مقام بيان معنى التغني ليس الا ما يحصل به الغناء ثم انه يدل على استثنائها وجواز التغني فيها ما مر من الاصل مضافا الى
المعتبرة الامرة بقراءته بالحزن وبالصوت الحسن الدالة على جوازها بل رجحانها وعلى حسن الصوت الحسن مطلقا كمرسلة ابن ابي عمير وفيها ان القران نزل
بالحزن وللرواية الاربع لعبد الله بن سنان وروايتي ابي بصير وروايات حفص وعبد الله التميمي ودارم بن مرصه وسماعة وموسى النميري وصحيحة
معوية بن عمار وغيرها نعم يمكن ان يقال ان هذه الاخبار يعارض مع ادلة المنع والتعارض بالعموم من وجه ولا ترجيح فيرجع الى الاصل والتعارض لان الغناء
هو الترجيع وهو وصف عارض للصوت الحسن يوجد بايجاد اخر مغاير لايجاد الصوت فلا يدل المرغب فيه على الترغيب فيه ايض مدفوع بعدم ثبوت كون الغناء
هو الترجيع بل يقال هو الصوت المشتمل على الترجيع كما في كلام جماعة من اهل اللغة مع ان الوارد في بعض الاخبار المذكورة الامر بالقراءة بالحزن او بصوت
حزين وفي بعضها تحسين الصوت ولا شك ان الترجيع احد افراد القراءة بالحزن والتحسين ايض فيحصل التعارض على التقدير بين الى الاصل المقتضي للجواز
ويدل على الجواز ايض رواية ابي بصير الصحيحة عن السراد او المجمع على تصحيح ما يصح عنه وفيها ورجع بالقران صوتك فان الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا
والعامي المروي في المجمع فاذا قراتموه اي القران فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا ويرد بمعارضتها لرواية عبد الله بن سنان
اقرؤا القران بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسوق والكباير فانه سيجي بعدي اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا
يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شانهم مضافا الى عدم الدلالة اما الاول فلمنع كون مطلق الترجيع غناء فان قلنا اذا ضم معه الحزن المأمور
في الروايات يحصل الغناء قلنا المأمور به هو حزن القاري والمعتبر في الغناء حزن المستمع وشتان بينهما واما الثاني فلجواز ان يكون المراد طلب الغنا
ودفع الفقر وفيه ان الرواية ليس معارضة لما ذكر بل قال في النهاية الاثيرية واللحون والالحان جمع لحن وهو التطريب وترجيع الصوت وتحسين
القراءة والشعر والغناء وقال في الصحاح ومنه الحديث اقرؤا القران بلحون العرب وقد لحن في قراءته اذا طرب وغرد وهو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة
وغناء وقال ايض التغريد بالتحريك التطريب في الصوت والغناء واما النهي عن لحون اهل الفسوق والكباير وذم اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح
والرهبانية فلا يدل الا على النهي عن نوع خاص من الترجيع وهو ترجيع الغناء والنوح والرهبانية ولعدم معلوميته يجب العمل في كل ما لا يعلم بالاصل
ولا يتوهم انه يلزم تخصيص العام بالمجمل اذ دلت الرواية على ان الترجيع المجوز هو ترجيع العرب والمنهي عنه هو ترجيع الغناء والنوح والرهبانية وترجيع
اهل الفسوق والكباير غاية الامر انه لا يعلم تعيين احدهما ومثل ذلك ليس تخصيصا بالمجمل واما منع كون مطلق الترجيع غناء ففيه انه بعد ضم
حسن الصوت المرغب فيه منع الترجيع لا يمكن الخلو الا انه يمكن ان يمنع نوع من الاطراب فيكون غناء وتحزين القاري يستلزم تحزين المستمع
غالبا واما تاويل قوله يتغنوا بطلب الغناء فهو ما يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد ومنها مطلق الذكر والدعاء والفضايل والمناجات
وامثالها ويدل على استثنائها جواز الغناء فيها ما ذكرنا من الاصل السالم عن المعارض بالمرة مضافا الى مرسلة الفقيه المتقدمة المتضمنة لنحو
شراء المغنية لان يذكر بصوتها فان اطلاقها يشمل الغناء ايض مع ان الظاهر ان السؤال كان عن غنائها اذا كان عدم حرمة غيره ظاهرا وفيها
دلالة على تاثير الصوت ووصفه في رقة القلب ولو لا دلالتها بخصوصها فلا شك في الدلالة بالعموم فيحصل التعارض المذكور على نحو ما مر في القران
والمراثي وقد يورد على التعارض المذكور بما مر من ان الغناء هو الترجيع المطرب كما هو المستفاد من كلام الغزالي في الاحياء ومن كلام الجوهري في لغة
التغريد حيث قال التغريد التطريب في الصوت والغناء وكل كلام جمع انو فسروه بالمعنى المصدري كمد الصوت وتحسين اللفظ وامثاله وهو من اوصاف
الصوت والقراءة والذكر وامثالها الموجودة بايجاد مغاير لايجاد معروضاتها فلا تعارض بين النهي عنه والترغيب اليها نعم يصح التعارض لو قلنا بان
الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع كما هو المصرح به في كلام طائفة اخرى كصاحب القاموس حيث قال الغناء ككساء من الصوت ما طرب به وهو
ظ النهاية الاثيرية وقال كل من رفع صوتا ووالاه فهو عند العرب غناء وعن الصحاح انه قال الغناء هو ما يسميه العجم دوبيتي بل قيل ان الغنا
فسر في المشهور بالصوت المشتمل على الترجيع المطرب بل هو الظ من الاخبار المفسرة لقول الزور ولهو الحديث بالغناء لانهما غير الترجيع وفيه ان

خصوص ع

ذكر تاويل بعضهم بان المراد منه الاستغناء بالقران ع

ويرجع ع

مع هذا

مع هذا الاختلاف وعدم تعين المعنى يرجع الى مقتضى الاصل وهو الاباحة هذا ثم انه كما يحرم الغناء مطلقا او غير ما استثني يحرم استماعه
ايض بالاجماع والروايات المتقدمة كما مر وكذا يحرم التكسب بالمحرم منه والاجرة عليه بلا خلاف اجده وظاهر المفيد انه اجماع المسلمين وفي المنتهى
تعلم الغناء والاجرة عليه حرام عندنا بلا خلاف ويدل رواية ابي بصير والطاطري وابن ابي البلاد المتقدمة ورواية نضر بن قابوس المغنية ملعونة
ملعون من اكل كسبها ومرسلة الفقيه اجر المغني والمغنية سحت وقد يستدل عليه ايض بالاصل اذ الاصل عدم صحة المعاملة وعدم الاشتغال
وهو ضعيف غايته لان غايته عدم اللزوم دون الحرمة لو رضي به المالك ومنها معونة الظالمين في ظلمهم بل في مطلق الحرام بالثلثة قال الله سبحانه
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وقال تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا والركون المحرم هو الميل القليل فكيف بالاعانة وفي حسنة ابي بصير عن اعمالهم فقال
لا ولا مدة بقلم وان احدكم لا يصيب من دنياهم شيئا الا اصابوا من دينه مثله وموثقة يونس لا تعنهم على بناء مسجد وموثقة عمار عن اعمال السلطان
يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة ورواية عذافر ما حالك اذا نودي بك في اعوان الظلمة ورواية
ابن ابي يعفور وفيها بعد السؤال عن الرجل يدعى الى البناء يبنيه او النهر يكريه او المسناة يصلحها ما احب اني عقدت لهم عقدة او وكيت لهم وكاء وان
لي ما بين لابتيها لا ولا مدة بقلم ان اعوان الظلمة يوم القيمة في سرادق من نار وصحيحة ابي حمزة اياكم وصحبة الظالمين ومعونة الظالمين ورواية
طلحة بن زيد العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء وفي عقاب الاعمال قال رسول الله ص اذا كان يوم القيمة نادى مناد اين اعوان الظلمة
ومن لاق لهم دواة او ربط لهم كيسا او مد لهم مدة قلم فاحشروهم معهم وفي تفسير العياشي عن الرضا بعد السؤال عن اعمال السلطان الدخول في
اعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر والنظر اليهم على العمد من الكباير التي يستحق بها النار وفي كتاب ورام قال ع اذا كان يوم القيمة نادى
مناد اين الظلمة واعوان الظلمة واشباه الظلمة حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة قال فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم وفيه ايض انه قال
من مشى الى ظالم ليعينه وهو يعلم انه ظالم فقد خرج من الاسلام الى غير ذلك والمستفاد من غير الاية الاولى من تلك الادلة وان كان حرمة اعانة
الظالمين ولو في المباحات والطاعات ولذا يظهر الميل اليها من بعض اصحابنا الا ان ظاهر الاكثر بل قيل بغير خلاف يعرف اختصاص التحريم بالاعانة
في المحرم وعلل تارة بقصور الاخبار المطلقة سندا واخرى بعدم صراحتها دلالة لاحتمال ان يكون المراد بالمباحات والطاعات ما لغرضها التحريم بغصب
ونحوه كما هو الاغلب في اموالهم وثالثة بالحمل على الكراهة جمعا بينها وبين قوله ع في رواية ابن ابي يعفور ما احب الذي هو ظاهر في الكراهة قطعا مع ان
بعض تلك الاخبار في التحريم كالاول والثالث يجوز ان يكون المراد من قوله لا انه لا يحسن او لا احب وفي الاول المنع كيف وفيها الصحيح والموثق و
الحسن مع ان بعد اطلاق الاية الثانية لا يضر ضعف سند الخبر وفي الثاني عد الدليل على هذا التقييد البعيد والعلة الموجبة للتقييد ممنوعة و
في الثالث بان قوله ما احب لا ينافي الحرمة لغة وظهوره في الكراهة في زماننا لا يقتضيه في زمان الشارع والاصل تاخره مع ان مقتضى المعقب له
الحرمة وعدم ظهور بعضها في الحرمة لا يوجب خروج الباقي عن الظهور فالاولى ان يعلل بمعارضة تلك المطلقات مع الاخبار المتكثرة الواردة
في الموارد العديدة في الحث على اعانة المسلمين وقضاء حوائجهم ومودتهم والاهتمام امورهم المعاضدة بالكتاب وبعمل كافة الاصحاب واذ لا مرجح
فالعمل على الاصل المقطوع به وهو جواز اعانة الظالم وقضاء حوائجه في غير المحرم لخروج المحرم عن مطلقات الاعانة بالاجماع وضرورة العقل
ولكن مقتضى ذلك عدم رجحانه استحبابا او وجوبا بل يخص الرجحان بغير الظالم وهو كذلك ويلزمه عدم رجحان اعانة العاصي لله بل من صدر عنه
معصية ولم يثبت لصدق الظالم عليه لغة واطلاقه عليه في غير موضع من الكتاب العزيز واختصاص بعض الاخبار بالظالمين من خلفاء الجور لا
يخصص غيره ويؤكده الحث على بغض الفساق والامر بالبغض في الله واما من تاب عن ذنب فهو كمن لا ذنب له ضرورة اعانة النبي والائمة لمن سبق كفره
وعصيانه بعد رجوعه ومحبتهم له ومصافاتهم اياه فمثله خارج عن مطلقات النهي عن اعانة الظالم قطعا فيدخل في معارضها بلا معارض ومثله
من لم يعلم صدور ظلم ومعصية منه لعدم العلم بصدق الظالم وهل يلحق بهما من لم يعلم بالقراين ركونه الى الذنب من اهل العصيان واحتمل في حقه
التوبة فيه اشكال من حيث دلالة الاخبار على وجوب عدم اتهام المسلم في امر دينه والتوبة امر واجب من الدين ومن جهة ان ما يدل على خروج
التائب عن الظالم من معاملة المعصومين مع اصحابهم لم يعلم دلالته على خروج مثله ايضهم ومنها حفظ كتب الضلال عن الاندراس ونسخها
وتعليمها وتعلمها على المعروف من مذهب الاصحاب بل لا خلاف بينهم كما في المنتهى لرواية الحذاء من علم باب ضلال كان عليه مثل وزر من عمل به ولما
رواه في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد عن الصادق ع وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله ويقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه
المعاصي او باب يوهن به الحق فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة فيه الى
ذلك وينجبر ضعفها بالعمل والتمسك بحرمة المعاونة على الاثم غير مطرد وبوجوب دفع الضرر المحتمل او المظنون ضعيف لانه انما يفيد لو انحصر
الدفع بذلك وليس كل لاندفاعه بعدم الرجوع او المجاهدة في دفع الشبهة ولذا يتعلق التكليف به ومقتضى الاستثناء في الاخيرة عدم الحرمة
مع التقية وهو كذلك بل وكذا اذا كان الغرض النقض او الحجة على اهل الباطل وفاقا للمسالك لما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة عن الص والظ انه ايض
من الكتاب المذكور وان كل شيء لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته ومقتضى ذلك
وان كان استثناء كل ما اذا ترتب عليه مقصد صحيح كتحصيل البصيرة بالاطلاع على الاراء والمذاهب وتميز الصحيح من الفاسد والاستعانة على التحقيق

ومن الامور المحرمة كسبها هجاء المؤمنين

وتحصيل ملكة البحث والنظر وغير ذلك كما ذكره المحقق الثاني وصاحب الكفاية الا ان ضعف الرواية وعدم انجبارها الا في البعض والاحتجاج من استثناء غيرهما او لو اشتمل الكتاب على الضلال وغيره جاز حفظ غير موضع الضلال بعد طرحه للاصل والمراد بالضلال ما خالف الحق واقعا كما يخالف الضروري او بحسب علم المكلف خاصة واما ما خالفه بحسب ظنه فلا وهل يلحق بكتب الضلال كتب السحر والقيافة وامثالهما من المحرمات الظاهر من رواية التحف ذلك ولكن لعدم تصريح الاصحاب بها يعلم الشهرة الجابرة فالاصل ينفيه الا مع قصد التوصل الى المحرم **فرع** مقتضى ما ذكر وجوب اتلاف ما فيه ضلال من الكتب وعدم لزوم غرامة على من اتلفه من غيره الا اذا احتمل الغرض المستثنى في حقه مع ادعائه ومنها هجاء المؤمنين اي ذكر معايبهم بالشعر للاجماع وايجابه الايذاء وقد قال الله سبحانه ان الذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبينا وعن رسول الله صلى الله عليه وآله من اذى مؤمنا فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فهو ملعون في التورية والانجيل والزبور والفرقان ومنه ومما ياتي من جواز غيبة المخالف وسببه يظهر وجه التخصيص واما رواية السكوني من تمثل ببيت شعر من الخنا لم يقبل منه صلوة ذلك اليوم ومن تمثل بالليل لم يقبل منه الصلوة تلك الليلة فعن افادة الحرمة قاصرة وهي ان يذكر انسان من خلفه بما هو فيه من السوء فلو لم يكن من خلفه لم يكن غيبة كما هو مقتضى مادة اللفظ وفي رواية ابان عن رجل لا يعلمه الا يحيى الازرق من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته ويستفاد منها وجه اشتراط كونه مما هو فيه مضافا الى حسنة عبد الرحمن بن سيابة الغيبة ان تقول في اخيك ما ستره الله عليه واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه وما رواه في مكارم الاخلاق قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله وما الغيبة قال ذكرك اخاك بما يكره قلت يا رسول الله فان كان فيه ذاك الذي يذكر به قال اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبته واذا ذكرته بما ليس هو فيه فقد بهته وما رواه في مجمع البيان اذا ذكرنا الرجل بما فيه يكرهه الله فقد اغتبته ويظهر من ذلك وسابقه مضافا الى الاجماع وجه اشتراط كونه مؤمنا فلو لم يكن كذلك لم يكن غيبة وهل الشرط فيه ان يكون مما يكره المغتاب نعم لو سمعه الاظهر لا لاطلاق الاوليين وصحيحة داود بن سرحان عن الغيبة قال هو ان تقول لاخيك في دينه ما لم يفعل وتبث عليه امرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد ولا ينافيه رواية المكارم لجواز ان يكون مقتضى ما يكره بمعناه اللازم مع ان نوع كراهته بعض الناس مما ليس بسوء عرفا بل هو حسن شرعا وهو ليس بغيبة اجماعا ومنهم من اخذ فيها قصد الذم فان اراد في صدق الغيبة فالاطلاق ينفيه وان اراد في التحريم ففيه تفصيل ياتي ثم انه لا ريب في حرمة الغيبة ويدل عليه الاجماع والكتاب والسنة قال الله سبحانه مخاطبا للذين امنوا ولا يغتب بعضكم بعضا وعن رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والغيبة فان الغيبة اشد من الزنا فان الرجل قد يزني فيتوب الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه وعن الائمة الغيبة حرام على كل مسلم وفي مرسلة ابن ابي عمير من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ورواية السكوني الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه ورواية الحسين بن زيد ونهى عن الغيبة وقال من اغتاب امرء مسلما بطل صومه ونقض وضوئه وجاء يوم القيمة يفوح من فيه رائحة انتن من الجيفة يتاذى بها اهل الموقف فانه ان مات قبل ان يتوب مات مستحلا لما حرم الله تعالى وفي خطبة النبي صلى الله عليه وآله معاشر من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم وفي رواية كذب من زعم انه ولد حلال ويأكل لحوم الناس بالغيبة والمستفاد من اطلاق رواية السكوني وما بعدها وما في معناها ان كان حرمة غيبة المخالف ايضا الا ان صريح جماعة التخصيص بالمؤمن بل نفى بعضهم الريب عنه فيجوز غيبة المخالف وهو كذلك لصحيحة داود بن سرحان قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رأيتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البرائة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع به لكم الدرجات في الاخرة والوقيعة الغيبة قال في مجمع البحرين وقع في الناس وقيعة اغتابهم ويؤيده اختصاص اكثر الاخبار الواردة في طرقنا بالمؤمن او الاخ في الدين ودعوى الايمان والاخوة للمخالف مما يقطع بفساده ويؤكده النصوص المتواترة الواردة عنهم في طعنهم ولعنهم وتكفيرهم وانهم شر من اليهود والنصارى وانجس من الكلاب فتامل نادر من تلك ضعيف كتمسكه باطلاق الكتاب لاختصاص الخطاب باهل الايمان وكون المخالفين منهم ممنوع وانتفاء التعليل بما يتضمن الاخوة لاختصاص الحكم بن ثبت له الصفة مضافا الى ان تعديته خطاب المشافهة الى الغائبين يحتاج الى اتحاد الوصف فلا ريب في تغايره **فروع** ذكر جماعة منهم والدي في جامع السعادات ان الغيبة لا ينحصر باللسان بل كلما يفهم نقصان الغير ويعرف ما يكرهه فهو غيبة سواء كان بالقول او الفعل او التصريح او التعريض او الاشارة او الايماء او الغمز او الرمز او الكتابة او الحركة **اقول** لا شك فيه اذا كان بالتعريض بالقول لصدق القول والذكر واما في البواقي فاستدل عليه بان الذكر باللسان غيبة محرمة ليفهم الغير نقصان اخيك لا لكون التفهيم لسانا مضافا في الايماء والحركة الى ما روي انه دخلت امرأة قصيرة على عائشة فلما ولت اومأت بيدها اي هي قصيرة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قد اغتبتها مع ان القلم احد اللسانين وفي الكل نظر لكون العلة مستنبطة والرواية ضعيفة والعبارة غير ثابتة ممن كلامه حجة **٢** قال والدي في جامع السعادات ذكر مصنف في كتابه فاضلا معينا وتهجين كلامه بلا اقتران شيء من الاعذار المحوجة الى ذكره غيبة وفي كونه غيبة نظر وان كان محرما لكونه ايذاء **٣** قال والدي في كتاب المذكور الغيبة انما يحرم اذا قصد به هتك عرضه او اضحاك الناس واما اذا كان ذلك لغرض صحيح لا يمكن التوصل اليه الا به فلا يحرم وفي اطلاقه نظر والظاهر الانحصار في الجوارح فيما ورد في جوازه نصا خصوصا او عموما كما ياتي وجه **٤** النقص كما صرح به والدي اعم من

ان يكون

في بيان المواضع المستثناة من الغيبة المحرمة

ان يكون في بدنه او اخلاقه او افعاله او اقواله المتعلقة بدينه او دنياه بل في ثوبه او داره او دابته وامثال ذلك ثم انه استثني من الغيبة المحرمة مواضع الاول الفاسق مطلقا اذا كان مصرا على فسقه استثناه بعضهم بل ظاهر مجمع البحرين انه المشهور قال المنع من غيبة الفاسق المعلن كما يميل اليه كلام بعض من تاخر ليس بالوجه ويدل عليه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال اتقولوا في الفاسق ما فيه كي تحذره الناس وعنه ايضا انه قال لا غيبة لفاسق والحمل على النهي بعيد وينفيه بعض الاخبار الاتية ولكن ضعف الروايتين وعدم ثبوت الشهرة الجابرة يمنع الحكم بمقتضاهما نعم وفي موثقة سماعة من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته وفي موثقة ابي بصير انه استاذن على النبي صلى الله عليه وآله وكان عند عائشة رجل فقال رسول الله بئس اخو العشيرة فقامت عائشة فدخلت البيت فاذن له رسول الله فلما دخل اقبل رسول الله صلى الله عليه وآله بوجهه وبشره اليه يحدثه حتى اذا فرغ وخرج من عنده قالت عائشة يا رسول الله بينا انت تذكر هذا الرجل بما ذكرته به اذا اقبلت عليه بوجهك وبشرك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عند ذلك ان من شرار عباد الله من يكره مجالسته لفحشه ولكن جواز كون المنفي بالمفهوم في الاولى مجموع الاربعة والرجل في الثانية كافرا او بالفسق مجاهرا يمنع من اثباتهما الحكم الثاني المجاهر بالفسق المعلن له وقد استثناه جماعة ويدل عليه روايتا ابان وعبد الرحمن وصحيحة داود ابن سرحان المتقدمة مضافة الى صحيحة هرون بن الجهم المروية في مجالس الصدوق اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة واحتمال النهي مع كونه بنفسه بعيدا ينفيه العطف على الحرمة والشرط ويؤيده رواية ابن ابي يعفور لا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له لا يقال ان تعارض الاخبار المجوزة مع الاخبار الناهية عن غيبة المؤمن والمسلم بالعموم من وجه والترجيح للناهية بموافقة الكتاب فانا نقول ان هذا اذا علم عموم الكتاب للمجاهر بالفسق ايضا وهو غير معلوم لان الخطاب للمشافهين وكون واحد منهم مجاهرا بالفسق لم يعلم بل هو بالاصل مدفوع فاثبات الحكم للمجاهر بالشركة غير جائز ومقتضى الروايتين والصحيحة المتقدمة وان كان اختصاص الجواز بما جاهر فيه وتظاهر به وعدم التعدي الى غيره من الاسواق كما هو المصرح به في كلام جماعة الا ان مقتضى البواقي التعميم وعليه الفتوى الثالث من كان معروفا باسم يعرف به عن غيبته ويدل عليه بعد عمل العلماء الروايتان والصحيحة المتقدمة بل مقتضاها استثناء كل عيب عرفه الناس ولو لم يعرف به ولكن المستفاد منها عدم كون ذلك غيبة لا عدم الاثم عليه لو كان مما يكره صاحبه لو سمعه فيحرم لو كان كذلك لعموم ما تحرم الايذاء واظهار العيوب الرابع اذا علم اثنان من رجل عيبا فذكره احدهما عند الاخر استثناه بعضهم وهو تخصيص للعمومات من غير حجة ورواية ابان غير مفيدة لانه لم يعرفه الناس الخامس التظلم عند من يرجو ازالة ظلمه لبعض الروايات ولتوقف دفع الظلم المحرم اجماعا عليه السادس ما كان متعلقا على القول فيه غير معين نحو بعض الناس كذا وبعض اهل البصرة كذا او رايت شخصا كذا لعدم ظهور الاخبار الناهية في مثل ذلك وللاجماع ولورود مثله في كلمات الاطهار السابع ما كان متعلقه غير معروف عند السامع الثامن ما كان متعلقه غير محصور وفي استثنائهما نظر ظاهر بل الحرمة فيهما اظهر التاسع الجرح والتعديل للشاهد والراوي لعمل العلماء واخبار التزكية المعارضة لمحرمات الغيبة فيرجع الى الاصل ومنه يعلم استثناء كل ما ورد في جوازه او وجوبه حجة خاصة او عامة مكافئة لادلة حرمة الغيبة كالاستفتاء ونصح المستشير وتحذير المسلم من الوقوع في الخطر والشر والشهادة على فاعل المحرم حسبة وامثالها

ومن الامور المحرمة الغش

ومنها غش الناس وهو حرام بلا خلاف فيه ظاهرا وفي المنتهى التصريح به للصحاح المستفيضة وغيرها ففي صحيحة هشام بن سالم ليس من المسلمين من غشهم وصحيحة هشام بن الحكم كما في الفقيه وحسنته كما في الكافي في باب البيع في الظلال غش والغش لا يحل وفي مرسلة عيسى ابان الغش ومرسلة الفقيه ليس منا من غش مسلما واخرى من غش المسلمين حشر مع اليهود يوم القيمة وثالثة قال رسول الله صلى الله عليه وآله لزينب العطارة اذا بعت فاحسني ولا تغشي وفي عقاب الاعمال من غش مسلما في بيع وشراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيمة الى غير ذلك ثم الغش خلاف النصح والخلوص واظهار خلاف ما اضمر وحصوله في المعاملة انما يكون اذا كان في المبيع نقص ورداءة وله صور **وتوضيح المقام** ان النقص الذي يمكن ان يتحقق فيه الغش يتصور على وجوه لان سببه اما يكون مزج المبيع بغير جنسه كاللبن بالماء او ما يجانسه كالجيد بالردي وبغير المزج هو قد يكون بعيب فيه اخفاه بابداء وصف يستره او عدم اظهاره مع كونه مستورا او قد يكون بتغييره عما هو في الواقع الى الادنى لمصلحة نفسه كبل اليابس لزيادة الوزن وقد يكون بالتباس السلعة بان يزعم الردي الجيد كان يبيع لبن البقر مكان لبن المعز ثم على جميع التقادير اما ان يكون النقص خفيا حال المعاملة عرفا او غير خفي بل يكون مما يعرف غالبا وعلى الاول اما يكون مما يظهر النقص حال المعاملة بالفحص ويكون خفاؤه لتقصير المشتري او لا يظهر بالفحص وعلى الثاني ما يعلم المشتري به او عدم تفطنه او لا يعلم وعلى التقادير اما يبيعه على ما هو المتعارف في الخالي عن النقص من السعر او على ما يتعارف مع النقص وعلى التقادير اما يكون حصول النقص بفعل البايع بقصد الغش او لا وعلى التقادير اما يظهر البايع عدم النقص قولا او فعلا او يظهر النقص او لا شيء منهما فان اظهر عدم النقص ارتكب المحرم مطلقا لكونه كذبا مطلقا وغشا ايضا في صور عدم تفطن المشتري وان اظهر النقص لم يرتكب محرما اصلا بالاجماع والمستفيضة وان لم يظهر شيئا منهما فلا حرام مع تفطن المشتري بل مع عدم العلم بعدم تفطنه وان علم عدم تفطنه فالظاهر الحرمة ايضا لكونه خلاف النصح الواجب بالاخبار المستفيضة الا اذا باعه بسعر الردي ولم يتضرر به المشتري ثم البيع صحيح في جميع تلك الصور لان النهي بالغش وهو غير البيع لانه يتحقق باظهار خلاف ما اضمر او ترك النصح وكلاهما غير البيع ولا يضر ظن المشتري اتصافه بخلاف ما هو كذلك للخلاف يقصد ذلك لان ثبوت خيار الرؤية بالاخبار والاجماع يدل على عدم اعتبار ذلك في الصحة ومنها تدليس الماشطة باظهارها في المرأة

عاس لبست فيها التزويج كسادها بلا خلاف بل عليه الاجماع في بعض العبارات لكونه غشا ومنه يظهر انسحاب الحكم في فعل المراة ذلك بنفسها و
لو انتفى التدليس كما لو كانت مزوجة فلا تحريم للاصل والمستفيضة ففي صحيحة محمد فقال رسول الله ص ادني مني يا ام عطية اذا انت قنيت الجارية فلا
تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تشرب ماء الوجه ومرسلة ابن ابي عمير دخلت ماشطة على رسول الله ص فقال لها هل تركت عملك او انت عليه
قالت يا رسول الله انا اعمله الا ان تنهاني عنه فانتهي فقال افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر و
رواية سعد الاسكاف عن القرامل التي تضع النساء في رؤسهن تصلن به شعورهن فقال لا باس على المراة بما تزينت لزوجها قال فقلت له بلغنا ان
رسول الله ص لعن الواصلة والموصولة فقال ليس هناك انما لعن رسول الله ص الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك
الواصلة والموصولة ومضمرة عبد الله بن الحسن عن القرامل قال وما القرامل قلت صوف يجعله النساء في رؤسهن قال اذا كان صوفا فلا باس وان كان شعرا
فلا خير فيه من الواصلة والموصولة ومرسلة الفقيه لا باس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المراة بشعر امرأة غيرها واما
المعز فلا باس بان يوصل شعر المراة بل يستحب تزيين المراة لزوجها كما يستفاد من كثير من المعتبرة ثم المستفاد من المرسلتين حرمة وصل شعر المراة بشعر
مرأة اخرى وحمل على الكراهة او على ما اذا كان فيه تعريض للشعر الى غير ذات محرم فان ثبت اجماع والا فلا وجه للحمل وثبوت الاجماع مشكل فالتعميم اظهر ويكون
وضع القرامل في رواية سعد وانكار لعن رسول الله مطلق الواصلة والموصولة للقرامل لا يفيد لكون القرامل اعم فيجب التخصيص سيما مع التصريح بذلك
التخصيص في رواية عبد الله وهل يلحق به وضع شعر الغير على الراس من غير وصل فيه تامل وعدم اللحوق اظهر ومنها تزيين الرجل بالذهب والحرير الا ما
استثني وبالسوار والخلخال والثياب المختصة بالنسوة في العادة ويختلف باختلاف الاصقاع والازمان اجماعا ونصا وفتوى في الاولين وعلى الاظهر
الاشهر في البواقي بل قد يحتمل فيها الاجماع ايض للنصوص المانعة عن تشبه كل من الرجال والنساء بالاخر ففي الخبر المروي عن العلل لعن الله المتشبهين
من الرجال والنساء والمتشبهات من النساء بالرجال وفي اخر اخرجوهم من بيوتكم فانهم اقذر شيء وقصور الاسانيد منجبر بالشهرة مع التايد بانه من لباس
الشهرة المنهي عنها في المستفيضة ويظهر من الخبر المذكور انسحاب الحكم في تزيين المراة بلباس الرجل ايض مع انه لا قائل بالفرق ومنها الغناء ومنها
العمل بالات اللهو وقد ذكرنا تفصيلها في كتاب الشهادات ومنهم من عد امورا اخر ومنهم من ... **المقصد الرابع** في بعض ما يتعلق بهذا المقام

في بيان بعض الموارد ما يجوز اخذ الاجرة على الواجب وما لا يجوز

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المشهور انه لا يجوز اخذ الاجرة على ما يجب فعله عينا او كفاية ونفى بعضهم الخلاف فيه وظاهر الاردبيلي
الاجماع عليه وعن فخر المحققين عدم الجواز في الواجبات المتوقفة على النية دون غيرها وظاهر بعضهم اختصاص عدم الجواز بالذاتي دون التوصلي
بل ادعى الاجماع على الجواز في الثاني وتوهم اتحاد القولين الاخيرين بط لان الذاتي قد يكون فيه النية وقد لا يكون كرد الامانة واداء الدين ونفقة
الزوجة ونحوها ونسب الخلاف الى السيد في تغسيل المولى وتكفينه ودفنهم بالنسبة الى غير الولي وهو بالخلاف في الموضوع اشبه فانه لا يقول
بوجوب هذه الامور على غير الولي واستدل عليه تارة بالاجماع وهو لعدم ثبوته الا في الجملة قاصر عن افادة تمام المط واخرى بمنافاته للاخلاص
المامور به وهو مع اختصاصه بما يتوقف على النية مم لامكان الاخلاص غب ايقاع عقد الاجارة فان العمل يصير بعده واجبا ويصير من قبيل ما لو وجب
بنذر وشبهه فيمكن تحقق الاخلاص في العمل وان صارت الاجرة سببا للتوجه الايجابي اليه وبذلك صحح جماعة جواز الاجرة على استيجار الصلوات
على الاموات والتحقيق ان يقال ان مورد الاجارة اما ما هو واجب على الاجير عينا او كفاية او على المستاجر وعلى الاول اما دل دليل على وجوبه مطلقا
اي من غير تقييد باخذ الاجرة عليه او ليس كذلك وعلى التقادير اما يكون واجبا ذاتيا او توصليا وعلى الاول اما يجب فيه النية او لا فان كان الاول
مطلقا على الاجير لا يرد عليه الاجارة ولا يجوز اخذ الاجرة عليه مطلقا لان هذا الفعل اما ليس فيه منفعة للمستاجر او يكون فيه منفعة له
فان لم يكن فيه منفعة فلا معنى للاجارة والاجر فيه لان الاجر عبارة عما يوجد عوضا عن شيء ينتقل الى المستاجر فاذ لا منفعة له فيه فلا نقل
فلا اجر ولا اجارة وكذا ان كانت فيه منفعة له كانقاذ ولده الغريق لان ايجاب الله سبحانه هذا الفعل على الاجير وطلبه منه تمليك للمستاجر
لهذه المنفعة من الاجير ولا يجوز الاجارة ولا اخذ الاجرة عن شخص بعوض اداء ما يملكه وهذا ظاهر وفيما يجب فيه النية اظهر لان منافع العبد باسرها
ملك الله سبحانه وهو وان اذن له في التصرف فيها بانحاء التصرفات الا ان ايجابه سبحانه لفعل له عز شانه يوجب عدم الاذن للعبد في التصرف في تلك
المنفعة واخذ العوض عنها ونقلها الى الغير بل الايجاب تفويت تلك المنفعة واخراجها من يده لان ايجاب المنفعة طلب من الله سبحانه هذه المنفعة
لنفسه وعدم كونها مملوكة للعبد فلا يجوز اخذ العوض عنها ثم لا فرق في ذلك بين ما كان وجوبه عينا ام كفاية لان الواجب الكفائي ايض واجب
مشروط على كل احد وشرطه عدم العلم بفعل غيره وهو متحقق فيما نحن فيه ويدل على المط ايضا ان عموم ادلة الاجارة بحيث يشمل المورد غير معلوم
والاصل في المعاملات الفساد الا ان ذلك لا يثبت الا فساد عقد الاجارة في غير ما دل الدليل على صحتها فيه نحو الصنايع وما اشبهها من الواجبات
الكفائية او الحج والصلوة ونحوهما من الغير واما عدم جواز اخذ الاجرة وحرمتها فلا بخلاف الاول فان نقل ما هو ملك الغير اليه او الى غيره واخذ
العوض عنه غير جائز نعم لو اعطاه ذلك الغير مع علمه بانه ليس عوضا له ولا يستحق العوض يكون ذلك اباحة محضة لا عوضا واجرة فيكون مباحا
ولنا ان نستدل ايض بان المتبادر عن ايجاب شيء طلبه مجانا ولذا لو امر المولى عبده بامر فاخذ الاجر من شخص ولو كان له فيه نفع يذم عرفا الا ان يكون
قرينة على جواز الاخذ ثم ان ما ذكرنا انما هو في الواجب المعين واما المخير فلا مرية في اخذ الاجرة على احد افراده المعين اذا كان في التعيين نفع للمستاجر

وان لم يثبت

وان لم يثبت وجوبه مطلقا بل احتمل كونه واجبا بشرط الاجارة او بيعها فلا يحرم اخذ الاجرة وبه يصح الاجارة في اكثر الصنايع التي هي واجبة كفاية
مضافا الى الاجماع بل الضرورة على الجواز كلها وان كان واجبا على المستاجر فان كان توقيفيا فلا شك ان الاصل عدم صحته اذا صدر عن غيره
لان الصحة في مثله موافقة الامر وبعد توجه الامر الى شخص لا يكون ما اتى به غيره موافقا للمامور به فلا يكون العمل صحيحا فلا يكون منفعة ولا
صحيحة ولا اخذ الاجرة عليه جائزا نعم ان دل دليل على جواز فعل الغير عنه نيابة فيخرج به عن الاصل ويحكم بصحة العمل والاجارة بهذا الدليل ومن
هذا القبيل استيجار الغير للعبادة عن الميت كالصلوة والحج والصوم فما وجد له دليل على جواز الاجارة يحكم به فيه وما لم يوجد لا يحكم واما انه هل
يوجد دليل على جواز استيجار العبادات مطلقا او عبادة خاصة فهو ليس من وظيفة المقام نعم قد يستشكل فيما ثبت فيه ذلك من وجهين
احدهما ان صحة الاجارة موقوفة على قابلية المنفعة وكونها محللة ولا ريب ان الصلوة مثلا عن الغير قبل الاجارة في غير المتبرع غير صحيحة فصحتها
بالاجارة يوجب الدور اذ صحة الصلوة عن الغير موقوفة على الاجارة الصحيحة المتوقفة على صحة الصلوة عن الغير ودفعه ان وقوع الاجارة
موقوف على امكان الصلوة عن الغير بالاجارة وامكانها موقوف على دليل شرعي عليها لا على الاجارة الصحيحة وانما يتوقف عليها وقوع الصلوة
المؤداة صحيحة وصحة الاجارة غير موقوفة عليها وثانيهما ان الصلوة ونحوها عبادة يجب فيها اخلاص النية وهو مع الاجارة غير متحقق لان الفعل
ح يكون بقصد اخذ الاجرة ودفع بان بعد ثبوت صحة الاجارة بدليل يكون ذلك دليلا على جواز تشريك ضميمة اخذ الاجرة مع القربة في ...
كالجنة والخلاص من النار وامثالهما ولا يخفى ان مبنى ذلك على عدم امكان الاخلاص مع الاجارة والا لم يدل دليل جوازها على جواز التشريك
والظاهر امكانه كما مر فان الفعل بالاجارة يصير واجبا شرعا ويتم نية التقرب وعدم استحقاق تمام الاجرة قبل العمل لا يوجب عدم وجوبه قبل
المتصور من نية التقرب من جهة الاجارة انما هو من جهتها الامر من جهة انه عبادة مخصوصة ولا ريب ان المعتبر في الصلوة والصوم ونحوهما نية التقرب
بها الى الله من حيث انها هي وانما يثبت من ادلة وجوب الاخلاص ازيد من وجوب قصد كون الفعل لله سبحانه ولاجل اطاعته ولامتثال امره اما
وجوب نية الاطاعة من حيث ان الفعل هذا الفعل او لاجل الايجاب من هذه الجهة فلا ولو وجب ذلك لم يبرء من نذر واجبا اصليا ابدا
فاندفع الاشكال بل الحق عدم ورود الاشكال ابتداء ايض لانا لا نقدر المسلم وجوب الاخلاص في كل عبادة على من يتعبد بها وكون ما يلزم
بالاجارة مما هو في الاصل عبادة للاجير ممنوع وكونه عبادة لمن وجب عليه باصل الشرع لا يقتضي كونه عبادة للاجير ايض ووجوبه بالاجارة
لا يجعله عبادة كساير الافعال الواجبة بالاجارة نعم يشترط فيه قصد ما يميزه عن غيره من الافعال ان لم يتميز بغيره وقصد كونه اداء لما وجب
بالاجارة كما هو شرط في اداء كل حق لازم ويجب الخلوص في ذلك بحيث ينصرف اليه واما وجوب ما سوى ذلك فلا دليل عليه فان قيل لا شك ان
الصلوة الفائتة التي يتدارك بالاستيجار مثلا كان قصد القربة جزء لها فيجوز تداركها بالاستيجار او الامر به يقتضي تدارك جميع اجزائها
قلنا نمنعه مع ان هذا مخصوص بما يتدارك به الفائتة لا مطلقا ان كون قصد الاخلاص جزء لماهية الصلوة مم وانما هو شرط في صحتها في الجملة
اي حين التعبد بها ولو سلم فلا انسلم جزئيته لمطلق الصلوة وانما هو جزء للصلوة الصادرة ممن يتعبد بها ثم بما ذكرنا من عدم كونها عبادة للاجير يندفع
اشكال اخر وارد من جهة اعتبار الرجحان في العبادة والرجحان من جهة الاجارة غير مفيد في رجحان اصل المنفعة بل يندفع ذلك مع كونها عبادة ايضا
كما في قصد القربة وان كان واجبا توصليا على المستاجر خاصة فيجوز الاجارة واخذ الاجرة عليه والوجه ظ **فرع** ومن الواجبات المحرم اخذ الاجرة عليها

من الموارد المحرمة اخذ الاجرة عليه من الواجبات القضاء

القضاء مطلقا تعين ام لا مع الحاجة ام بدونها وفاقا للحلي والحلي وجماعة ووجهه ظ مما مضى مضافا الى المروي في الخصال السحت له انواع كثيرة
منها ما اصيب من اعمال الولاة الظلمة ومنها اجور القضاة وقد يستدل بالصحيح عن قاض بين فريقين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال
ذلك السحت بحمل الرزق على الاجر للاجماع على حله ولكونه من المصالح العامة المعد لها بيت المال وحمل السحت على الكراهة لما ذكر وان كان ممكنا الا
ان الاول اولى لكون التقييد الراجح على المجاز المطلق مع ان اللازم على الثاني كراهة الارتزاق ولا قائل به فيلزم ارتكاب مجازين ويمكن ان لا يتجوز ولا
يخص في الامرين لامكان ارتكابه في القاضي والسلطان والقضاء سيما مع ما تعارف في زمان الامام من الثلثة مع ان الاجماع على كراهة الارتزاق
مم كيف وهو مذهب الحلي والشيخ في بعض خلافا للمفيد وبه والقاضي فيجوز مع الكراهة وللشرايع ولف فالتفصيل بتعينه عليه فالاول اولى فالثاني
اما مطلقا كالثاني او بشرط الحاجة والا فكالاول كل ذلك لوجوه ضعيفة **المسئلة الثانية** المنقول عن الاكثر جواز اخذ الاجرة
على المندوب للاصل وانتفاء المانع ونقل عن بعض الاصحاب عدم الجواز في مستحبات تجهيز الميت محتجا باطلاق النهي ولم نقف عليه وقيل بالعدم اذا
كان استحبابا ذاتيا توقيفيا لما مر من منافاة الاجارة للرجحان والقربة وبالجواز اذا كان توصليا وكان له نفع للمستاجر للاصل وقد ظهر ضعف دليله
على العدم والقول الفصل فيه حكم ان ما يستحب على المستاجر خاصة حكم الواجب بلا تفاوت كما مر واما ما يستحب على الاجير عينا او كفاية فان لم
يكن فيه نفع للمستاجر فلا يجوز وان كان دليل استحبابه مطلقا فان اراد المستاجر الاتيان بالمستحب فلا يجوز لما مر من دليل التبادر فان المتبادر استحبابه
مجانا فما فعل بالعوض لا يكون مستحبا وان اراد نفس الفعل كيف ما كان فهو عن المقام خارج ومقتضى الاصل جوازه الا ان يوجب ارتكاب حرام من
بدعة او تشريع او غيرهما **فرعان** الاول لو قلنا بجواز اخذ الاجر على المستحب يستثنى منه امران احدهما الاذان فانه يحرم اخذ الاجرة عليه وفاقا
للمعظم بل عن بعض الاصحاب نفي الخلاف عنه وفي ف وح عد للمحقق الثاني الاجماع عليه لصحيحة محمد المروية في كتاب الشهادات من الفقيه لا

تصل خلف من تبغي على الاذان والصلوة بين الناس اجرا ولا تقبل شهادته وهو نص في التحريم ويؤيده حسنة حمران وفيها اذا رايت الحق قد مات وذهب اهله وبعد المنكرات الى ان قال ورايت الاذان بالاجر والصلوة بالاجر ورواية السكوني ولا يتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه اجرا ورواية زيد بن علي اني بجل امير المؤمنين ع فقال له والله اني لابغضك لله قال لانك تبغي على الاذان كسبا وتاخذ على تعليم القران اجرا وانما جعلنا الاجرة مؤيدة مع ان ظاهرها التحريم للتصريح باباحة اجر معلم القران في رواية الفضيل بن ابي قرة فيكون هذه قرينة على عدم ارادة الحقيقة من قوله ابغضك ويجوز للمؤذن الارتزاق من بيت المال على المشهور بل في كره الاجماع عليه للاصل ومرسلة حماد بن عيسى الواردة في حكم ما يخرج من ارض الخراج ويكون الباقي بعد ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفي مصلحة ما هو به من تقوية الاسلام والدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة والمراد بالارتزاق منه ان يعطيه الحاكم منه وان كان لكونه مؤذنا بل وان ارتزق منه للاذان ويكون ذلك من جهة اذانه ولكن لا يجوز ذلك لذلك لصدق الاجر المحرم بالاخبار عليه لغة وعرفا وان لم يكن فيه ولا في المدة والعمل تقدير ولا بحر صنعة فالفرق بين الارتزاق والاجر بعدم التقدير والصنعة في الاول كما في لك غير صحيح بل الصحيح في العرف ما ذكرنا ويجوز له ايضا الارتزاق من الموقوفات على المؤذنين والمنذورات لهم وما يعمهم ان توقف العمل عليه ولم يكن الاذان لاجله وان كان اخذه للاذان للاصل وعدم صدق الاجر وان اوقفه عليهم بجزء لانه يكون اجرا وهل يشترط في ارتزاقه منها او من بيت المال الخلوص في النية ام لا الظ العدم وبه صرح في لك في الاول لانه يقوى الاسلام ويظهر شعاره فيكون من المصالح وتصحيح بقصد الواقف والناذر القربة وبطلان الاذان ح م كعدم اشتراط النية فيه ثم لو اخذ اجرا وارتكب ذلك المحرم فهل يحرم اذانه ايضا ام لا الظ العدم للاصل والبدعة والتشريع انما يكونان لو اعتقد مشروعيته مثل ذلك ايض مع ان في الحرمة مع ذلك الاعتقاد ايض نظرا لما لامكان اثبات مشروعيته بالعمومات وتقييدها بما قيد به مطلقا الاخلاص مخالف للاصل الا و لان اللازم حرمة ذلك الاعتقاد دون العمل وثانيها الصلوة بالناس جماعة ويحرم في الجملة اخذ الاجر عليها ايض وفاقا لجماعة بل قيل بعدم مخالف ظاهر فيه لصحيحة محمد المتقدمة ويجوز للامام الارتزاق مما ذكر لما ذكر الثاني اختلفوا في اخذ الاجر على تعليم غير الواجب من القران فاختار المفيد والح وجماعة الجواز مع الكراهة مطلقا والحلي والقاضي والشيخ في بعض خصوا الكراهة بصورة الشرط والحلبي اختار التحريم مطلقا والشيخ في احد اقواله مع الشرط والحق هو الاول اما الجواز فللاصل ولرواية الفضل بن ابي قرة هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا تعلموا القران ولو ان المعلم اعطاه رجل دية ولده لكان للمعلم مباحا والاخبار الواردة في جواز ان يجعل ذلك مهرا واما الكراهة فلرواية زيد المتقدمة ورواية حسان لا تاخذ على التعليم اجرا ورواية اسحق بن عمار ان اذا فرغ الميت الغلام يقول لاهله اني اعلم الكتاب والحساب واتجر عليه بتعليم القران حتى يطيب له كسبه وفي الفقه الرضوي اما معلم لا يعلم الا قرانا فقط فحرام اجرته ان شارط او لم يشارط وهذه الاخبار مستند المحرم وهو حسن لولا المعارض مضافا الى قصور بعضها عن افادة التحريم **المسئلة الثالثة** يجوز اخذ الاجر على اجراء العقد مطلقا وكالة واما على تعليمه فالمصرح به في كلام جماعة العدم لكونه واجبا كفائيا وعن المحقق الشيخ علي الاجماع عليه فان ثبت فهو والا ففيه نظر واختصاص ذلك اذا وجب النكاح مثلا مع ان الواجب ح اما التعليم او الاجراء ولا باس باخذ الاجر على احد افراد المخير كما مر هذا مع انه لو سلم وجوبه معينا فلم يثبت وجوبه المطلق فيمكن ان يكون مطلقا اي وقوع الاجرة **المسئلة الرابعة** يحرم اخذ الاجر على فعل محرم لمثل ما مر في الواجب فانه لا يملك الاجير تلك المنفعة حتى ينقلها بل تحريمها نهي عن نقلها **المسئلة الخامسة** لو دفع الى رجل مالا ليصرفه في قبيل هو منهم فان عين له عمل بمقتضى تعيينه وان اطلق فظاهر الكليني ان له ان ياخذ منه وهو صريح المفيد في ية وموضع من طه القاضي وبيع المخ والارشاد وزكوة المخ ومتاجر ير وكف والمحقق الاردبيلي واحد قولي الحلي وجمع اخر بل في س عليه الشهرة ومنع منه في موضع اخر من طه وهو القول الاخر للحلي وذهب اليه في فع ومتاجر المخ وكره وعد والمحقق الثاني واليه ذهب بعض مشايخنا والدره وعن بعض الاصحاب الفرق بين الالفاظ فاختار الاول في ضعه منهم او ما ادى معناه والثاني في ادفعه اليهم وما يكون بمؤداه احتج الاولون باصالة الجواز واصالة عدم التخصيص في اللفظ العام كما هو المفروض وبموثقة سعيد بن يسار الرجل يعطى الزكوة يقسمها بين اصحابه اياخذ منها شيئا قال نعم وحسنة الحسين بن عثمان في الرجل اعطي مالا يفرقه فيمن يحل له الان ياخذ منه شيئا لنفسه وان لم يسم له قال ياخذ منه لنفسه مثل ما يعطي غيره وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الرجل يعطى الدراهم يقسمها ويضعها في مواضعها وهو ممن يحل له الصدقة قال لا باس ان ياخذ لنفسه كما يعطي غيره قال ولا يجوز له ان ياخذ اذا امره ان يضعه في مواضع مسماة الا باذنه ويرد على الاول منع الاصل بل الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير حتى يثبت المجوز وعلى الثاني منع العموم اذ المتبادر من هذا الخطاب تغاير الدافع والمدفوع اليه حقيقة مع ان دعوى كون تلك الهيئة موضوعة في اللغة لما يشمل المدفوع اليه ممنوعة ولو سلم فجريان اصالة عدم التخصيص مم لما ثبت في الاصول من ان العمل باصالة الحقيقة اذا كان مع اللفظ ما يصلح قرينة للتجوز مشكل وهو موجود في المقام ظ وعلى الرواية الاولى ان القبيل فيها اصحاب الدافع وليس هو منهم فهي عن المفروض خارجة بل على ظاهرها غير باقية وحملها على ما يصدق على المفروض ليس بمتعين وعلى الاخيرتين ان اللفظ المذكور فيهما التفريق والوضع فيهم فالتعدي الى غيرهما من الالفاظ سيما الدفع وما وقع بمعناه مع كونه محل الخلاف غير جائز واستدل المانعون باصالة عدم الجواز كما مر وبصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه في محاويج او مساكين وهو محتاج اياخذ منه لنفسه ولا يعلمه قال لا ياخذ منه شيئا حتى ياذن له صاحبه

والله اني احبك لله فقال له ٤٤٤

مسئلة في جواز اخذ الاجر على اجراء العقد وكالة

ويرد على الاول ان الاصل مدفوع بالروايتين الاخيرتين فيما دلتا عليه وعلى الثاني ان قوله لا ياخذ نفي وهو قاصر عن افادة التحريم على الاصح مع انه اعم مطلقا من الحسنة لانه يدل على عدم جواز الاخذ ما لم ياذن مطلقا وهي جواز الاخذ بدون التسمية والاذن مثل ما يعطى غيره فيخص بها ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو التفصيل فالجواز في مثل ضعه للروايتين والمنع في غيره للاصل ولاجل ذلك الاصل يقول بعدم جواز الاخذ زايدا على ما اعطاه غيره كما عليه دعوى الاجماع من كل من جوز الاخذ عليه في كلام جماعة من اصحابنا لاحتمال ارادة المماثلة في المعطى من الروايتين لا في جواز الاعطاء ثم الظ ان المراد بالمماثلة في المعطى ليس مساواة ما اخذه لما اخذه غيره قدرا حتى يدل على عدم جواز التفاضل بين الفقراء ووجوب التسوية كما قيل بل المراد ان يجعل نفسه كاحدهم في ملاحظة الاحتياج والعيال وانقطاع الوسائل وتقسيم المال مع هذه الملاحظة ولا يفضل نفسه على احدهم بلا جهة وهذه المماثلة يتحقق مع كون ما اخذه ازيد الحصص او انقصها والاحوط اختيار الانقص ولو كان يستحق الازيد هذا ثم ان المصرح في كلام جماعة عدم الخلاف في جواز اعطائه لعياله واقاربه اذا كانوا بالوصف لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه في المساكين وله عيال محتاجون ايعطيهم من غير ان يستامر صاحبه قال نعم وقد يتامل فيه نظرا الى ان الاخذ للعيال اخذ لنفسه او الى عكسه نادر من اللفظ فالاصل مع العدم وهو كذلك في غير مورد النص وهو ما كان بلفظ القسمة ونحوه فيما يجب عليه من النفقة والكسوة واما غيره فلا **المسئلة السادسة** صرح الاكثر بحرمة تولية القضاء والحكم ونحوه على السلطان الجائر ونفى بعضهم الخلاف عنها لكونها اعانة للظالم وللمستفيضة الدالة عليها واستثنوا منها مقامين احدهما مع الخوف والتقية على النفس او المال او العرض عليه او على المؤمنين كلا او بعضا على وجه لا ينبغي تحمله عادة بحسب حال المكره في الرفعة والضعة بالنسبة الى الاهانة فيجوز ح بل قد يجب بلا خلاف للاجماع والمستفيضة بل المتواترة من الصحاح وغيرها الدالة على جواز التقية بل وجوبها ففي الصحيح عن التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله وفي اخر التقية في كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين ينزل به وفي ثالث عن القيام للولاة فقال التقية من ديني ودين ابائي ولا ايمان لمن لا تقية له وخصوص ما رواه الحلي في السرائر عن ابي الحسن الثالث ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسئله عن العمل لبني العباس واخذ ما يتمكن من اموالهم هل فيه رخصة فقال ما كان المدخل فيه بالجبر والقهر فالله قابل للعذر الحديث واما رواية الحسن الانباري كتب اليه اربع عشرة سنة في اعمال السلطان فلما كان في اخر كتاب كتبت اليه اذكر اني اخاف على خيط عنقي الى ان قال فكتب الي فقد فهمت كتابك وما ذكرت من الخوف على نفسك فان كنت تعلم انك اذا وليت عملت في عملك بما امر به رسول الله ص ثم يصير اعوانك وكتابك اهل ملتك فاذا صار اليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحدا منهم كان ذا بذا والا فلا ينافيه لانه يمكن ان يكون اخبارا منه ع بعدم الخوف على النفس ثم يشمل الجرح ايض كما عن الشيخ وفي ثبوت الاطلاق في مثل هذا التركيب نظر و لزوم الاقتصار في الخروج عن عمومات التقية على المتيقن بل المتبادر يقتضي جواز الجرح الذي لم يبلغ حد القتل ولذا اشتهر عليه في الاستثناء اجماعا بل كما قيل هو الاشهر وقيل ينبغي القطع بالجواز اذا كان الخوف على النفس بتركه ويحتاط بتركه في غيره وهو جيد وهل المسلم يشمل المخالف ايضا ام لا فيه اشكال والاحتياط يقتضي المصير الى الاول اذا كان الخوف بترك القتل على نحو المال وسيما القليل منه واما اذا كان على النفس المؤمنة فلا يبعد المصير الى الثاني فلا شيء يوازي دم المؤمن كما يستفاد من النصوص وثانيهما اذا امن ارتكاب المحرم والاقتدار على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجوز ح كما قيل بل قال جماعة بالاستحباب وقيل بالوجوب استدل المجوز بتعارض عمومات منع قبول الولاية بينهم عنه واعانته وعمومات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنظر الى دلالتها الالتزامية على وجوب المقدمة التي هي قبول الولاية بالعموم من وجه ولم يظهر مرجح فيعمل بمقتضى الاصل ورد بان ذلك اذا كان وجوب الامر والنهي المذكورين مطلقا حتى يجب تحصيل القدرة من باب المقدمة وفيه ان ادلتهما مطلقة والاصل عدم التقييد والقدرة الذاتية المشروطة بها التكاليف حاصلة وان كان تاثيرهما موقوفا على رفع مانع هو التقية وهي بقبول التولية من نفعه كما هو المفروض هذا مع ان من الظواهر ما يدل على ارتفاع الحرمة كمرسلة الفقيه كفارة خدمة السلطان قضاء حوائج الاخوان وفي رواية زياد بن ابي سلمة لان اسقط من حالق فانقطع قطعة قطعة احب الي من ان اتولى لاحد منهم عملا او اطاء بساط رجل منهم الا لتفريج كربة عن مؤمن او فك اسره او قضاء دينه الى ان قال فان وليت شيئا من اعمالهم فاحسن الى اخوانك فواحدة بواحدة الحديث ورواية الانباري المتقدمة واستدل القائل بالاستحباب بان بعد ثبوت الجواز يثبت الرجحان لان الامر والنهي المذكورين عبادة والعبادة لا يكون الا راجحة وفيه انه ان اريد الجواز الثابت بالاصل كما هو مقتضى الدليل الاول فهو ليس جوازا شرعيا بل هو عقلي فاذا لم يمكن تحققه في العبادة فنسبة الحرمة والرجحان اليه على السواء مع ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات التوصلية الغير المتوقفة على النية وعدم كون مثل ذلك الا راجحا مم نعم ما يترتب عليه الثواب منه كذلك وفيه بعد تسليم عدم تماميته المط ان اريد الجواز الشرعي كما هو مقتضى الاستدلال بالظواهر مع ان مقتضاها عدم اختصاص الجواز بصورة التمكن من الامر والنهي المذكورين بل يعم غيرهما من قضاء دين الاخوان والاحسان اليهم وقد يستدل له ايض بصحيحة علي بن يقطين ان لله عز وجل مع السلطان اولياء يدفع عن اوليائه وفيه ان الكون مع السلطان اعم من الدخول في عمله والولاية منه ومنه يظهر ضعف الاستدلال بما هو في ذلك المعنى كحسنة ابن ابي عمير ومرسلة المقنع ورواية محمد بن اسمعيل بن بزيع المروية في كتب الرجال نعم يمكن ان يستدل على الرجحان بما في اخر مكاتبة محمد بن علي بن عيسى المتقدمة فكتب اليه اعلم ان مذهبي في الدخول في امرهم وجود السبيل الى ادخال المكروه على عدوه وانبساط اليد في التشفي منهم بشيء

مسئلة في بيان عدم جواز تولية القضا للسلطان الجاير

اتقرب به اليهم فاجاب من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراما بل اجرا وثوابا والمروي في قرب الاسناد عن علي بن يقطين انه كتب الى ابي الحسن موسى ع ان قلبي يضيق مما انا عليه من عمل السلطان وكان وزيرا لهرون فان اذنت جعلني الله فداك هربت منه فرجع الجواب لا اذن لك بالخروج من عملهم ولكن الثابت منها رجحان التولية اذا كان المقصود منها الفعل الراجح لا اذا علم ترتبه عليها وان كان مقصودا مرا مباحا او مكروها وهذا يثبت مع ثبوت الجواز ايض لصيرورة الجاير بالقصد راجحا دليل الموجب ان مقتضى اخبار الرجحان او الجواز مع التمكن عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اختصاص المنع بما عدا ذلك فيبقى وجوب مقدمة الواجب خاليا عن المعارض فيكون واجبا وهو حسن ولكن يختص بما اذا كان حين قبول الولاية معروفا واجبا متروكا او منكرا حراما موجودا او توقف الامر والنهي على قبول التولية لا اذا كان قبولها سببا للتمكن من النهي عن المنكر لو وجد والامر بالمعروف لو ترك اذ لم يثبت وجوب مقدمة مثل ذلك ايض والظاهر ان مرادهم ما يشمل الثاني ايض هذا ثم ان ظاهر الاكثر اختصاص الجواز او الرجحان مطلقا او مع المنع من الترك بصورتي الاستثناء وان التولية في غيرها حرام وان علم عدم ارتكاب المأثم وهو فيما هو ظاهر كلامهم من التولية عن السلطان الجاير مطلقا من المخالفين او الشيعة او في زمن الحضور او الغيبة مشكل لعدم دليل على ذلك العموم فان الاخبار المانعة عن التولية عنهم غير متضمنة لما يعم الجميع كما لا يخفى على الناظر فيها وما امكن التعميم فيه قاصر عن اثبات الحرمة كموثقة عمار عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت حيث ان جواب السؤال ليس الا لا يخرج وهو لكونه نفيا لا يفيد سوى المرجوحية نعم يصح ما ذكروه في التولية عن سلاطين عهدهم من بني امية وبني العباس لعنهم الله فالقول الفصل ان يقال ان الكلام اما في التولية عنهم او عن غيرهم من سلاطين الجور اما الاول فالاصل فيه الحرمة ان اتفق عن العمل وارتكاب المأثم لاطلاق المستفيضة وتجوز مع الاكراه على التفصيل المتقدم ومع الامن عن ارتكاب المحرم والقدرة على جعل الولاية وسيلة لابتغاء مرضاة الله سبحانه وقصد ذلك بل يكون راجحا بل يجب مع الامن والاقتدار بها على الامر بمعروف مهمل او دفع منكر متحقق واما الثاني فلا يحرم نفس التولية الا اذا كانت اعانة على محرم اخر للاصل وقد يستحب وقد يجب كما مر واما نفس العمل المترتب على الولاية فحكمه ظاهر

المسئلة السابعة

في بيان جوائز السلطان من الاموال المحرمة

جوائز السلطان بل مطلق الظالم بل من لا يتورع المحارم من الاموال المحرمة ان علمت حرمتها بعينها فان قبضها حرم اعادتها على المالك ان عرف ويتصدق بها ان لم يعرف به كما صرح به في رواية علي بن ابي حمزة وان لم يعلم حرمتها كذلك فهي حلال مطلقا وان علم ان في ماله مظالم بلا خلاف فيه للاصل والمستفيضة كروايات البصري وابن وهب ومرسلة محمد بن ابي حمزة وصحيحة الحذاء واما الاستدلال بالروايات المجوزة لقبول جوائز العمال كصحيحة محمد وزرارة وصحيحة ابي ولاد وصحيحة ابي المغرا فهي غير تامة لعدم دلالتها على العلم بان في ماله حرام بل السؤال فيها انما هو لاجل كونهم متصرفين في الخراج والمقاسمة وهما حلالان كما يأتي والافضل التورع عنها في غير ما علم حله اجماعا لصدق الشبهة المأمور باجتنابها الا مع اخبار المخبر بالاباحة فلا يكره كما قيل بل نفي عنه الخلاف وهو مشكل لعدم خروجه عن الشبهة اذا احتمل كذبه ووجوب حمل قول المسلم على الصدق ان كفى في رفع الشبهة لكفى وجوب حمل فعله على الصحة في دفعها بمجرد الاعطاء ايض فلا يكون مكروها مطلقا وصرح في المنتهى بزوال الكراهة باخراج الخمس ايض وربما استدل له المش لكونه مطهرا للمختلط بالحرام فيما لم يعلم حرمته اولى ولموثقة عمار عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لم يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت والاولوية ممنوعة والموثقة غير دالة اذ لا دلالة لها فيها على انه صار في يده شيء من المشتبه بالحرام لجواز ان يكون من ارتفاع اراضي الخراجية التي هو مباح وخمسه للامام مع انه يكون هذا اكتسابا وصاحبيه ويجب فاخراج خمسه من حيث هو واجب ولا يدل على انه يطهره ثم ان ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى الحلية مع عدم العلم بالحرمة وان لم يعلم ان للمخبر مالا حلالا والاصل وان يساعد خلافه ولكن لا اثر له مع اطلاق الرواية واما المروي في الاحتجاج الطبرسي وكتاب الغيبة للشيخ وفيها بعد ان سئل الصاحب عن كل مال من لا يتورع المحارم ان كان لهذا الرجل مال او معاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل بره والا فلا فانه لا ينافيه لان معنى قوله والا اي وان لم يكن له مال غير الحرام الذي في يده لانه ان لم يعلم له مال فيكون حكمه مسكوتا عنه فيه فيعمل بمقتضى الاطلاق

المسئلة الثامنة

في بيان ما يأخذه الجاير باسم المقاسمة والخراج

قد طال تكلم الاصحاب فيما يأخذه الجاير باسم المقاسمة والخراج والزكوة عن الاموال والمراد بالمقاسمة الحصة المعينة من حاصل الارض يؤخذ عوضا عن زراعتها وبالخراج المال المضروب عليها او على النخل حيث ما يراه الحاكم وقد يطلق الثاني على الاول والكلام في المقام تارة في دفع هذه الثلثة الى الجاير واخرى في الاخذ منه وثالثة في براءة ذمة الدافع اذا دفعها اليه اما الاول فظ جملة من اصحابنا وجوب دفع الاولين اليه فلا يجوز للزارع جحد شيء منهما ولا منعه ولا سرقته ونقل المحقق الشيخ علي في رسالته الخراجية عن كثير من معاصريه ونفى عن بعض الاصحاب الاتفاق عليه وتامل هو فيه ونقل بعضهم عن جماعة من اصحابنا عدم براءة الذمة بالدفع اختيارا ومقتضاه عدم جوازه مع التمكن وبذلك صرح الشيخ ابرهيم القطيفي في بعض الخراجية للشيخ علي بل ظاهره دعوى الضرورة الدينية على العدم ولا يخفى ان ذلك مقتضى الاصل لانها كالزكوة حق لجماعة خاصة ليس الجاير منهم ولا فيما عليهم فالاصل عدم جواز دفع حصتهم اليهم سيما مع ما هو عليه من الفسق الواضح ما دام يتمكن من عدم الدفع ويدل عليه صحيحة العيص في الزكوة فقال ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم وصحيحة الشحام الاتية ولم اعثر الى الان على حجة واضحة دافعة للاصل وما ذكره بعضهم من ان المستفاد من الظواهر ان حكم تصرف

الجاير في الاراضي الخراجية حكم نية في الامام العادل غير مسلم ولو سلم فانما هو في الجملة فوجوب منعها عن الجاير مع التمكن اظهر وفي بعض الروايات تاييد لذلك ايض كما في رواية علي بن عطية المذكورة في باب شراء السرقة والخيانة ومنع السلطان المانعة من اعطاء قيمة الارز لابن ابي هبيرة ورواية اخرى علي بن يقطين المصرحة بانه كان يجبي اموال الشيعة علانية ويرد عليهم سرا واما ابدون التمكن فهو امر واما الثاني فهو جواز الاخذ من الجاير بعد اخذه الجاير من المالك قهرا او لكونه متدينا بدين الجاير فالظ عدم الخلاف بل الاجماع فيه في الجملة بل في الكفاية وقيح ويح عن المحقق الثاني ورسالته الخراجية دعوى الاجماع عليه وهو الحجة في المقام والا فالاخبار التي استدلوا بها لا تخلو عن مناقشة في الدلالة مع ان ما تمكن اتمام دلالتها او يقطع النظر عن بعض الاحتمالات لا يثبت ازيد مما يثبته الاجماع وهو جواز شراء هذه الثلثة من الجاير في الجملة بل الظ وقوع الاجماع على جواز الاخذ في الجملة سواء كان بالشراء او غيره فيجب الحكم به ولكن يقتصر على موضع الاجماع وهو السلطان المخالف كما صرح به الشهيد الثاني واما الشيعة فلا والتعدي بواسطة بعض التعليلات قياس مستنبط العلة مردود عند الشيعة ويقتصر في الاخذ بدون الشراء على من يستحقه واما الثالث فالحق عدم البراءة مع التمكن من عدم الدفع للاصل وصحيحة الشحام ان هؤلاء المصدقين يأتونا فيأخذون منا الصدقة فنعطيهم اياها ايجزي عنا فقال لا انما هؤلاء قوم غصبوكم او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها واما صحيحة سليمان ان اصحاب ابي اتوه فسألوه عما يأخذه السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان الزكوة لا تحل الا لاهلها فامرهم ان يحتسبوا به فجاز ذا والله لهم وصحيحة يعقوب بن شعيب عن العشور التي يؤخذ من الرجل يحتسب بها من زكوته قال نعم ان شاء وصحيحة الحلبي عن صدقة المال يأخذها السلطان فقال لا امرك ان تعيد ومرسلته عن الرجل يأخذ هؤلاء منه زكوة ماله او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب ذلك له في زكوته وخمسه فقال نعم فمحمولة على صورة عدم التمكن لصحيحة العيص في الزكوة فقال ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فانها تدل على عدم الاجتناب في صورة استطاعة عدم الدفع لان النهي في العبادات يقتضي الفساد وهي اخص مطلقا من الاخبار المتقدمة فيجب تخصيصها بها كما يجب تخصيص صحيحة الشحام بها ايض ومنه يظهر وجه البراءة في صورة عدم التمكن ثم ان ما ذكروان كان في الزكوة الا انه يثبت الحكم في الخراج والمقاسمة ايض بعدم القول بالفصل حجة المجوزين للدفع مطلقا الاخبار المذكورة وجوابها قد ظهر واستلزام عدم الاجتناب العسر والحرج على الشيعة وهو بالتفصيل الذي ذكرنا ممنوع وصحيحة الحذاء الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ صدقات اغنامنا فيقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه قال ان كان قد اخذها وعزلها فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان ما اقبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه منه بغير كيل واورد عليه اولا بمنع دلالتها على اباحة شراء الصدقة لعدم تعين ارجاع الضمير في قوله لا باس به الى شراء ابل الصدقة بل يمكن رجوعه الى الابل والغنم المذكورين اخيرا ويكون اشارة الى الاصل المقرر وهو اصالة الاباحة يعني لا باس بالشراء حتى تعرف انه من ابل الصدقة وادى بهذه العبارة من باب التقية وثانيا بمنع الدلالة على اباحة الخراج والمقاسمة وثالثا باحتمال كون المصدق من قبل العدل ورابعا باحتمال الشراء فيه للاستيعاب بناء على كون متعلقها فيه صدقات المشترين خاصة ورد الاول بان وجوب مطابقة الجواب للسؤال تعين رجوع الضمير الى شراء ابل الصدقة ومحدد الاباحة بعدم معرفة الحرمة لما تضمنه السؤال من اخذ الزايد على الحق فيكون حاصل الجواب نفي الباس عن شراء الصدقة ما لم يعلم فيها الزيادة المحرمة بظهور لفظ القاسم في ان المأخوذ مال المقاسمة سيما في مقابلة لفظ المصدق مع انه من الاشارة الى حكم زكوة الحنطة والشعير في صدر الرواية فيلزم التكرار لو حمل عليها والثاني والثالث بعدم بملاحظة حال الائمة في زمان صدور الرواية والرابع بالبعد مضافا الى كون صدر الرواية كالصريح في كون البيع من غير المشتري اقول ما رد به الاول وان كان كذلك والصحيح الاعتراض عليه بلزوم التخصيص بصورة عدم التمكن الا ان في البواقي كلاما لان ظهور لفظ القاسم فيما ذكره ثم لتحقق القسمة في صدقات الغلات ايضا لانها ايض كمال المقاسمة يؤخذ بالنسبة والمقابلة للمصدق غير مفيدة لجواز اختصاص استعمال المصدق عندهم باخذ صدقات الانعام واما لزوم التكرار ففيه ان ما مضى هو حكم اصل البيع والمسئول عنه البيع الاكتفاء بالكيل الاول ولذا سئل عن الغنم ثانيا مع كونه في السؤال الاول ولو سلم الظهور فكون المأخوذ مال مقاسمة السلطان لجواز ان يكون الارض ملكا للقاسم قاسمها الزارع كما يشعر به قوله حظه ويكون المراد بالقاسم من قاسم الملك ويكون السؤال من جهة بيع حظه فلا كيل اعتمادا على الكيل الاول كما دل عليه الجواب واما بعد كون المصدق من جانب العدل فهو وان كان كذلك الا انه يمكن المراد به الفقير الذي هو اخذ الصدقة لا مرابعة من جانب السلطان ولما كون صدر الرواية كالصريح في مخالفة المشتري فيه فهو وان كان في الصدقة كذلك ولكن الظاهر في عجز الرواية الذي يستدل به على المقاسمة بعكس ذلك الا ان اشتراط الاقباض بالكيل وحضور المشتري يابى عن حمل ذلك ايض على ارادة الاستيعاب وحسنة الحضرمي ما يمنع ابن ابي سمال ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ثم قال للراوي لم تركت عطاءك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سمال ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا حيث جوز للشباب الشيعة اخذ ما يعطي الحاكم الناس المعينين له ومن جملة ما يعطيهم وجوه الخراج والمقاسمة وثانيا الكراهة واخذ العطاء من بيت المال الغالب فيه اجماع وجوه ما فيه وفي دلالتها تامل لعدم معلومية ما يعطيه ابن سمال للمعينين له فيجوز ان يكون من

غير وجوههما ونصيبه من بيت المال يمكن ان يكون من غير جهة الخراج والمقاسمة وبالجملة الاستدلال مع هذا النوع من الاجمال في غاية الاشكال
والاخبار المجوزة للشراء مالم يظلم فيه احدا من القابل بعد السؤال عنه من جهة ترك الاستفصال مما يشترى منه فيفيد العموم لجميع اموال الذي
منها ما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فانا ندعي ان ما نحن فيه ما علم انه ظلم فيه كما هو مقتضى الاصل مع ان باشتراط المالكية في المبيع يخرج جواز شراء
ذلك لعدم كونه ملكا للعامل قطعا فالتجويز انما هو لجواز كونه من مال العامل بعينه كما في ساير اموال الظلمة ومنه يعلم وهن الاستدلال باطلاق
المجوزات للشراء من الظلمة واخذ جوائزهم مع ان المتبادر منها ان السؤال والتجويز لما يعرض في اموالهم من الشبهة والاختلاط ورواية الهاشمي عن
الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصايد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون ابدا او يكون
يشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علمت ان من ذلك شيئا واحدا قد ادرك فاشتره وتقبل منه وقريب منها روايتها الاخرى
وموثقة سماعة عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا يشتريه من العمال وبمضمونها روايات كثيرة وجه
الدلالة عموم المستثنى الشامل للمفروض وان خرج غيره بالاجماع وفي دلالتها نظر اما الاول فلوروده في بيان حكم تقبل ما يدرك وفي اعتبار اطلاق
مثله تامل واما الثاني فلعدم صدق الخيانة والسرقة على المفروض الابعض من التجوز واذا انفتح بابه فليس ذلك اولى من غيره **المسئلة التاسعة**

في بيان انه لا يجوز بيع الاراضي المفتوحة عنوة ولا صلحها ولا هبتها

لا يجوز بيع الاراضي المفتوحة عنوة اي قهرا وغلبة ويقال لها ارض الخراج ايضا ولا وقفها ولا صلحها ولا هبتها ولا بد من ذكر نبذة من الاخبار
الواردة فيها والمناسبة لها اولا وهي كثيرة جدا الاولى صحيحة الحلبي عن السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام
بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد فقلنا الشراء من الدهاقين قال لا يصلح الا ان يشتري منهم على ان يجعلها للمسلمين فان شاء ولي الامر ان
ياخذها اخذها قلنا فان اخذها منه قال يرد اليه راس ماله وله ما اكل عليها الثانية لا يشتري من ارض السواد شيئا الا من كانت له ذمة فانما
هو فيء للمسلمين الثالثة رواية محمد بن شريح عن شراء الارض من ارض الخراج فكرهه وقال انما ارض الخراج للمسلمين فقالوا له فانه يشتريها
الرجل وعليه خراجها فقال لا باس الا ان يستحيي من عيب ذلك الرابعة رواية ابي برده كيف ترى في شراء ارض الخراج قال من يبيع ذلك وهي
ارض المسلمين قال قلت يبيعها الذي هي في يده قال ويضع بخراج المسلمين ماذا ثم قال لا باس ان يشتري حقه منها ويحول حق المسلمين عليه
ولعله يكون اقوى عليها واملى بخراجهم منه الخامسة رواية صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج الى ان قال وما اخذ
بالسيف فذلك للامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها الى ان قال ان اهل مكة
دخلها رسول الله ص عنوة وكانوا اسراء في يده فاعتقهم فقال اذهبوا انتم الطلقاء السادسة صحيحة البزنطي وفيها وما اخذ بالسيف فذلك الى
الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل ارضها ونخلها الحديث السابعة مرسلة حماد الطويلة وفيها والارضون التي
اخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في ايدي من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق
النصف والثلث والثلثين على قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضرهم فاذا اخرج منها ما اخرج بدء فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي
سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح الى ان قال ويؤخذ بعد ما بقي من العشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمال الارض
واكرتها فيدفع اليهم انصباؤهم على قدر ما صالحهم عليه ويؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله عز شانه وفي مصلحة ما ينوبه
من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير الى ان
قال والانفال الى الوالي وكل ارض فتحت ايام النبي ص الى اخر الابد ما كان افتتاحا بدعوة النبي ص من اهل الجور واهل العدل لان ذمة رسول
الله ص في الاولين والاخرين ذمة واحدة الحديث الثامنة صحيحة محمد عن سيرة الامام في الارض التي فتحت بعد رسول الله ص فقال ان امير المؤمنين
قد سار في اهل العراق بسيرة فهي امام لساير الارضين التاسعة صحيحة عمر بن يزيد وفيها وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض فهم محللون كل ذلك
حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم العاشرة
رواية يونس او المعلى ما لكم في هذه الارض فتبسم الى ان قال فما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا الحادية عشر رواية ابن المغيرة
وفيها وكل من والى اباي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب الثانية عشر رواية البرقي الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا
الا انا احللنا شيعتنا من ذلك الثالثة عشر رواية ابي حمزة ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء الى ان قال وقد حرمناه على
جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض يفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا الرابعة
عشر مرسلة حماد يؤخذ من الغنائم فيجعل لمن جعله الله ويقسم الاربعة اخماس بين من قاتل عليه الى ان قال وليس لمن قاتل شيء من الارضين الا ما غلبوا
عليه الا ما احتوى عليه العسكر الحديث الخامسة عشر حسنة معوية بن وهب السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسمون قال ان قاتلوا عليها
مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله
حيث احب السادسة عشر موثقة سماعة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير السابعة عشر مرسلة احمد الخمس من خمسة اشياء
من الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه الحديث الثامنة عشر مرسلة الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام وان غزوا بامر الامام كان للامام الخمس التاسعة

عشر رواية الهاشمي عن رجل اشترى ارضا من اراضي الخراج فبنى فيها او لم يبن غير ان اناسا اهل الذمة نزلوها اله ان ياخذ منهم اجور البيوت
اذا ادوا جزية رؤسهم قال يشارطهم فما اخذ بعد الشرط فهو حلال العشرون صحيحة زرارة رفع الى امير المؤمنين رجل مسلم اشترى ارضا
من اراضي الخراج فقال امير المؤمنين ع له ما لنا وعليه ما علينا مسلما كان او كافرا له ما لاهل الله وعليه ما عليهم الحادية والعشرون صحيحة
ابن سنان اني لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا فسكت هنيئة فقال ان قائمنا لو قد قام كان نصيبك من الارض اكثر منها الثانية و
العشرون موثقة زرارة لا باس بان يشتري ارض اهل الذمة اذا عمروها واحيوها فهي لهم الثالثة والعشرون حسنة زرارة من احيى مواتا
فهو له الرابعة والعشرون حسنة الفضلاء وهي مثل سابقتها الخامسة والعشرون رواية السكوني ومرسلة الفقيه من غرس شجرا او حفر
واديا بديا لم يسبقه الله احد واحيى ارضا ميتة فهي له قضاء من الله عز وجل ورسوله ص وبمضمونهما اخبار كثيرة اخرى السادسة والعشرون
رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه السابعة والعشرون صحيحة الحلبي لا باس بان يتقبل
الرجل الارض واهلها من السلطان وعن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال نعم لا باس به قد قبل رسول الله ص خيبر
اعطاها اليهود الحديث الثامنة والعشرون رواية عبد الله بن محمد عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام مسمى
ثم اجرها ويشرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف او اقل من ذلك او اكثر وله في الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر نهرا او عمل
لهم عملا يعينهم بذلك فله ذلك الحديث ثم تحقيق الحال في تلك الاراضي يستدعي بيان **فروع** لا خلاف في كون تلك الاراضي للمسلمين
قاطبة ونقل الوفاق عليه متكرر والاخبار به مصرحة كما في الاخبار الاربعة الاولى وهل كونها لهم بعنوان ملك الرقبة او لها نوع اختصاص لهم
ولو من جهة صرف منافعها في مصالحهم صرح بعض اصحابنا بعدم ملك الرقبة وصرح بعض اخر بالتملك وكلام الاكثر خال عن القيدين بل قالوا انها
لهم وفي كتاب احياء الموات من الكفاية ان المراد بكونها للمسلمين ان الامام ياخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالحهم على حسب ما يراه الا ان من شاء
من المسلمين له التسلط عليها او على بعضها بلا خلاف والتحقيق انه ليس في الاخبار ما يدل على الملكية وغاية ما فيها اما الاضافة ويكفي فيها ادنى
الملابسة او اللام وكونها حقيقة في الملكية خاصة غير ثابتة بل احد معانيها الاختصاص والاستحقاق فيحتمل اختصاص الارتفاع واستحقاقها
ولذا ذكر في الخامسة انها للامام مع انه ليس له الاختصاص قبالها واستحقاقها كما صرح به في ساير الاخبار مع ان الملكية لا يمكن ان يكون لغير
المعين اذ لا معنى لها ولطائفة معينة من المسلمين لانها خلاف الاجماع والاخبار بل في الاولى انها لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل
في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد ولا لجميعهم الى يوم القيمة اذ لو كان كذلك لكان ارتفاعها مشتركة بين الجميع كما هو مقتضى الملكية فان
قيل يجري مثل ذلك في نوع الاختصاص الذي انت تقول به ايضا قلنا نوع الاختصاص الثابت هو وجوب صرف منافعها في مصالحهم
لا مصالح الجميع او مصالح كل واحد بل مصالح المسلم من حيث الاسلام في الجملة واحدا كان او اكثر والتعميم لاجل بيان استواء الجميع وعدم
اختصاص طائفة كاختصاص الاصناف الثانية بالصدقات ولا يجري مثل ذلك في الملكية فان قيل يلزم بقاء رقبتها بلا مالك قلنا لا محذور فيه كما
في الزكوة قبل تسليمها الى مستحقيها وهو احد محتملات قوله موقوفة في السابقة اي عن الملكية مع انه يمكن ان يكون ملكا لله سبحانه كما في الاعيان الموقوفة
على راي ومقتضى قوله سبحانه ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده بل يمكن ان يكون رقبتها وملكيتها للامام ايضا بل هو مقتضى الاصل الثابت بالعمومات
المصرحة بان الارض كلها للامام وبالجملة ان قلنا بافادة اللام للملكية يحصل التعارض بين الخامسة وبعض ما تقدم عليها ويجب الرجوع الى الاصل
المذكور ولو لم نقل بافادتها لها لا يثبت الملكية من هذه الاخبار ويرجع الى الاصل اذ ليست هي املاكا لعمارها قطعا لخروجها عن ملكية اربابها
بالاجماع فيدخل تحت العمومات فلو قلنا بان ملكيتها للامام كان اظهر في الفتوى واوفق بالادلة وان تعين صرف منافعها الى مصالح خاصة من مصالح
رعاياه كما في الموقوف على القول بملكية الله سبحانه فيصرف منافعه في مصالح عباده **ب** ما ذكر انما هو حكم تلك الاراضي ولما منافعها وارتفاعها
فهو للمسلمين بمعنى انه يصرف في المصالح العامة بلا خلاف بل بالاجماع وهو الدليل عليه مضافا الى صريح الرواية السابقة بل ساير الروايات المتضمنة
لانها للمسلمين **ج** ما ذكر انما هو حكم غير الخمس من ارتفاع تلك الاراضي واما خمسها فهل هو ايضا للمسلمين او هو لاهله فيجب اخراجه لهم بل وكذلك
الكلام في نفس الاراضي لو لم نقل بان الجميع ملك للامام ظاهر الاكثر هو الثاني وهو صريح الحلي وخمس الشرايع والفاضل في المنتهى والمحقق الاردبيلي و
عن ط انه مقتضى المذهب وقيل هو الظ من جميع الاصحاب وهو الحق للرواية الثالثة عشر والخمس المتقدمة لها والسادسة والعشرين وهي وان كانت
معارضة مع عمومات الاخبار المصرحة بانها لجميع المسلمين بالعموم من وجه الا ان الترجيح لاخبار الخمس لموافقة الكتاب ومخالفة العامة **د** لا اشكال فيما
ذكر من الاحكام اذا كان القتال والاستغنام باذن الامام الحق واما اذا لم يكن كذلك فهل هو ايضا كذلك ام يكون الارض من الانفال ورقبتها وخراجها
للامام صرح فخر المحققين ووالده العلامة على ما نقل عنهما علي بن عبد الحميد الحسيني في شرح النافع بالثاني وذكره الشيخ في ط ايضا والحق ان الاصل فيما
فتح بغير اذن الامام وان كان كونه من الانفال كما دلت عليه الرواية الثامنة عشر الا ان الحكم الاراضي المفتوحة بعد زمان رسول الله ص باجمعها
حكم المفتوحة عنوة باذن الامام بمعنى ان الامام الذي هو مالك الانفال اجرى عليها حكمها كما يدل عليه الرواية الثامنة بضميمة الاولى والثانية
ولا يعارض بينها وبين الثامنة عشر لان مدلول الثامنة عشر ان ما اغتنم بغير اذن الامام كله للامام ومدلول هذه ان الامام سار في الاراضي التي

فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله سيره المفتوحة عنوة مع انه لو قلنا بالتعارض كانت هذه بملاحظة اصالة عدم الاذن اخص مطلقا من الثامنة عشر فيخصص بها قطعا وبما ذكرنا ظهر وجه ما قاله الاكثر من كون ارض السواد مفتوحة عنوة اى انها بحكمها ويريدون ذلك المعنى واما الحكم بكونها كذلك باذن الامام فليس هو مراد الاكثر وان ذكره بعضهم نظرا الى ما نقل من ان الحسنين عليهما السلام كانا مع العسكر وان عمار بن ياسر كان اميرا وتولية سلمان تولية المداين ومشاورة عمر للصحابة خصوصا امير المؤمنين ع فى الاكثر سيما الحروب ففى ثبوت جميع ما ذكر ثم ثبوت اذن الامام فى الجميع نظر ظاهر هـ ما ذكرنا فى حكم المفتوحة عنوة انما هو اذا كانت محياة وقت الفتح واما الموات منها حال الفتح فقالوا انها مال الامام خاصة وحكمها حكم ساير الموات لا يجوز التصرف فيها بدون اذن الامام مع حضوره ومع عدمه فيملكها من احياها وقيل ان الظ عدم الخلاف بين الاصحاب فى ذلك وفى الكفاية بلا خلاف اقول لو ثبت الاجماع على جميع ما ذكروه فهو والا ففى ثبوت كونها من الانفال نظر من جهة التعارض بين الاخبار الدالة على ان منافع جميع الاراضى المفتوحة عنوة للمسلمين والاخبار الدالة على ان جميع الاراضى الميتة للامام بالعموم من وجه وعدم المرجح نعم لا اشكال فى ثبوت الحكم الاخير اى ثبوت التملك لمن احياها للرواية الثانية والعشرين والثلث المتعقبة لها وما بمضمونها ولا يتوهم معارضتها مع الاخبار الدالة على ان الاراضى المفتوحة عنوة للمسلمين اذ لا كلام لنا ح فى كونها لهم اولا وان كانت مواتا قبل الفتح بل الكلام فى ان الموات منها هل خرج عن كونها كك بالاحياء ودخلت فى ملكية المحيى ام لا ومقتضى اخبار احياء الموات الخروج والدخول واما عدمهما فليس الا مقتضى الاستصحاب واصل العدم ولا عمل عليهما مع دلالة عموم الاخبار المتكثرة على خلافهما والمعروف من مذهب الاصحاب والمدلول عليه بالاخبار كالخامسة والسادسة والسابعة والثامنة وغيرها والثانية من سيرة امير المؤمنين ع فيما فتحت بعد الرسول ان تولية هذه الاراضى والنظر فيها الى الامام يصنع فيها ما يراه من تقبلها ممن يريد كيف يريد وظاهر ذلك بل صريح قوله وذلك للامام اوليه ومقتضى اصالة عدم جواز التصرف فى ملك الغير بدون اذنه على ما ذكرنا من ملكية هذه الاراضى لله سبحانه او للامام عدم جواز التصرف لاحد فيها الا باذنه وهو كذلك مع ظهوره وتمكنه وامّا بدونهما فقد وقع الخلاف فيمن له التصرف فيها فظاهر الشيخ فى التهذيب جواز التصرف فيها واباحته لكل احد من الشيعة قال واما اراضى الخراج واراضى الانفال والتى قد انجلى اهلها منها فانا قد ابحنا ايض التصرف فيها ما دام الامام مستترا انتهى وهو الظ من الكفاية حيث قال بعد نقل كلام عن بعضهم دال على ان المتولى هو السلطان الجاير ويحتمل جواز التصرف مط انتهى وقيل لا يجوز التصرف فيها الا باذن السلطان الجاير ولو امكن التصرف فيها بدون اذنه بل نقل بعضهم على ما فى الكفاية اتفاق الاصحاب عليه وقال فى لك فى حكم هذه الارضين فى زمان الغيبة وهل يتوقف التصرف فى هذا القسم منها على اذن الحاكم الشرعى ان كان متمكنا من صرفها فى وجهها بناء على كونه نايبا عن المستحق ع مفوضا اليه ما هو اعظم من ذلك الظ ذلك وح فيجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين ومع عدم التمكن امرها الى الجاير واما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل احد من المسلمين فبعيد جدا بل لم اقف على قايل به فان المسلمين بين قايل باولوية الجاير وتوقف التصرف على اذنه وبين مفوض الامر الى الامام العادل فمع غيبته يرجع الامر الى نايبه فالتصرف بدونهما لا دليل عليه وليس هذا من باب الانفال التى اذنوا ع لشيعتهم فى التصرف فيها فى حال الغيبة لان ذلك حقهم فلهم الاذن فيه مطلقا بخلاف المفتوحة عنوة فانها للمسلمين قاطبة ولم ينقل عنهم الاذن فى هذا النوع انتهى ومحصله ان النظر فى هذه الاراضى فى زمان الغيبة للنايب العام ومع عدم تمكنه للجاير دون غيرهما اقول قوله واما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل احد من المسلمين الخ ان اراد منهم الشيعة وغيرهم فهو كك وان اراد الشيعة خاصة فقد عرفت انه الظاهر من كلام الشيخ ويشعر به كلمات بعض اخر ايض فالقول به متحقق ظاهرا والظاهر انه الاقرب اى يكون لكل واحد من الشيعة التصرف فى هذه الاراضى والنظر فيها وتقبيلها واجارتها فى زمان عدم تسلط الامام والدليل عليه عموم الرواية التاسعة حيث يدل على ان الشيعة محللون فى ذلك التصرف والعاشرة حيث يدل على ان ما كان لهم فهو ثابت لشيعتهم والتصرف فى تلك الاراضى كان لهم والحادية عشر فان التصرف فى تلك الاراضى وتقبيلها حق للامام فيكون حلالا للشيعة والثانية عشر فان تقبيل الناس لتلك الاراضى ايض مظالم للائمة فيكون حلالا للشيعة ومن ذلك يظهر فساد ما ذكر من المسالك من ان هذا ليس من باب الانفال فان ذلك حقهم فلهم الاذن فيه الخ فان ما للمسلمين هو منافع هذه الارضين او مع رقبتها واما التصرف والتقبيل فحق للامام فيكون له الاذن فيه للشيعة وكذا يظهر فساد ما ذكره من عدم نقل الاذن فانه وان لم ينقل فى خصوص تلك الاراضى و لكن يثبت بالعموم ما لم يثبت بالخصوص ما لم يكن له معارض كما فى المسئلة وظهر مما ذكرنا عدم توقف جواز التصرف والتقبيل لاحاد الشيعة على اذن النايب العام او السلطان الجاير وهل يجوز التقبيل من السلطان الجاير اى المخالف ام لا الظاهر الاكثر ذلك وقيل الثابت من الادلة والاخبار الواردة فى هذه المسئلة ومسئلة الخراج والمقاسمة هو حلية اخذها من الجاير بالبيع والشراء والحوالة وغيرها وحلية التصرف فى تلك الاراضى باذنهم وامرهم وتقبيلها اذا كانوا متسلطين عليها بحيث لا يمكن الاستنقاذ من ايديهم والتخلص من اذنهم دون رضاهم واما لو امكن التصرف فى الارض الخراجية بدون مظنة ضرر من قبلهم وامكن التصرف فى المقاسمة والخراج كذلك فلم يظهر وجوب استيذانهم بل ولا جوازه ايض من الادلة انتهى والمستفاد منه جواز التقبيل باذن الجاير مع عدم امكانه بدونه والتردد فى الجواز مع الامكان بدونه وقال صاحب الكفاية بعد نقل القول باشتراط اذن الجاير وقد نازع فيه بعض المتاخرين من الاصحاب وقال لا دليل عليه من الكتاب ولا من السنة بل قد يستنبط منهما خلافه اذ هذا معاونة على الاثم ومعونة للظالم وقول

بان له ولاية وعهدا من الله عز وجل اذ من لا سلطنة له من الله ورسوله فى امر جاز خلافه فى ذلك الامر والكتاب والسنة قاطعان بالنهى عن هذه الامور وايضا لو كان الامر على ما ذكر لم يكن على الجانى والعامل وامثالهما من عمال الجور شئ نظرا الى ان اخذهم وجمعهم انما هو لما يجب على الماخوذ منه منعه وهو نوع بر واحسان بالنسبة الى الماخوذ منه ومعاونة على ابراء ذمته من الواجب وهذا مع كونه فتح باب لاقامة الباطل وخمول الحق فاسد عقلا ونقلا مردود بخصوص ما رواه الشيخ ونقل روايات دالة على المنع من الدخول فى اعمالهم قال وفيه نظر لان كون ذلك اثما انما يكون على تقدير كون اخذ الجاير حراما مطلقا باى غرض كان وهو مم وقد مر الاشارة اليه وتقوية الظالم انما يسلم تحريمه فى الظلم دون مطلقه اشكال انتهى اقول لا ينبغى الريب فى كون تصرف الجاير المخالف وتقبيله لتلك الاراضى محرما منهيا عنه كيف وقد صرح فى الرواية التاسعة بكون تصرف غير الشيعة فيها حراما وخصص فى غير واحد من الاخبار تحليل الحق بالشيعة وكيف لا يكون حراما وهو تتمة غصب منصب الولاية وهذا الجاير هو الغاصب وهو المانع عن استقلال الامام فى زمان الحضور وقوله وقد مرت الاشارة اليه اشارة الى ما ذكره عند بيان حكم الخراج من عدم ثبوت حرمة تصرف الجاير اذا كان غرضه جمع حقوق المسلمين ولا يخفى ان بعد ثبوت كون الجمع والتقبيل وظيفة شخص معين وحقه يكون عمله حراما سيما اذا كان مانعا لولى الامر منع التصرف مع ان العلم بغرضه ذلك والوفاء به مع ما هو عليه من الفسق الظ وصرف اموال المسلمين فى غير مصارفه غير ممكن الحصول فان قلت قد ورد فى بعض الاخبار جواز التقبيل من السلطان الجاير كما مر فى الرواية الحادية والعشرين والسابعة والعشرين والثامنة والعشرين وعلى هذا فلا يكون تقبيل السلطان الجاير حراما او يكون هذا النوع من الاعانة على الحرام مستثنى قلنا على الاول يكون تلك الاخبار معارضة مع ما يدل على حرمة تصرف المخالف فى تلك الاراضى كما مر وعلى الثانى مع الاخبار الناهية عن المعاونة على الاثم والدخول فى اعمال الظلمة وتعارضهما مع التعارض بالعموم من وجه لكون السلطان فى تلك الاخبار اعم من الحق وغيره كما يصرح به الاستشهاد بتقبيل رسول الله ص فى السابعة والعشرين وكون الارض فيها ايض اعم من الخراجية وغيرها واحتمال كون تصرف الراوى فى الحادية والعشرين بغير اذن السلطان ايض والترجيح للمعارض المخالفة لمذهب العامة والموافقة للكتاب مع انه لولا الترجيح على الاول كانت قضية الاصل ايض الحرمة هذا مضافا الى انه لا دلالة للحادية والعشرين اصلا كما لا يخفى والمقصود من السابعة والعشرين بيان حكم اصل قبالة الارض حيث انها كان مما يشكل فيها والباس منفى عن ذلك لا عن قبالة السلطان بل يمكن ان يكون الارض من املاك السلطان دون الاراضى الخراجية وفى الثامنة والعشرين عن استيجار ارض مستاجره بفضل ولذا اجاب فيها بما اجاب فلا يدل الا على حكم التقبيل من السلطان اصلا وقد يستدل ايض على الجواز باخبار اخر كروايتى الهاشمى احدهما فى الرجل يتقبل بجزيه رؤس الجبال وخراج النخل والاجام والطير وهو لا يدرى لعله لا يكون من هذا شئ ابدا او يكون قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك فاشتره وتقبل به وقريبة منها الاخرى ولا يخفى ما فيه فانه ليس السؤال فيها عن حكم تقبيل الخراج سيما عن الجاير من حيث هو بل نفى الباس عن تقبله قبل ان يدرك ولا عموم فى اصل الخراج وترك الاستفصال انما يفيد لو كان السؤال عن حكم نفس الخراج وصحيحة ابن سنان فى الرجل يكون له الارض عليها خراج معلوم وربما زاد وربما نقص فيدفعها الى رجل على ان يكفيه خراجها ويعطيه مائتى درهم فى السنة قال لا باس وفيه ان السؤال فيها ليس عن التقبيل بل عن حكم فضل ما يقبل وايض الكلام فى التقبل من السلطان الا فى ان يكون لاحد ارض خراج يتصرف فيها فياخذ السلطان منه خراجا ظلما ولا يقول انه يجب ترك تلك الارض والحاصل انه لا يثبت منها ازيد من نفى الباس عن اداء الخراج لا عن التقبل من السلطان ومنه يظهر عدم دلالة ما بمضمونها كروايتى يعقوب بن شعيب ورواية ابى بردة وموثقة سماعة ورواية ابرهيم بن ميمون وكرواية الهاشمى عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام مسمى ثم اجرها وشرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف او اقل من ذلك او اكثر وله فى الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا او عمل لهم شيئا يعينهم بذلك فله ذلك وفيه مضافا الى ما مر انا لا ننكر انه اذا ارتكب المحرم وتقبل فيكون تصرفه واجارته بعد ذلك حلالا انما الكلام فى اصل التقبل كمن دخل دار قوم بغير اذنهم واخذ مال نفسه منها الى غير ذلك وبعد الاحاطة بما ذكرنا تقدر على رد ساير ما ورد فى هذا المقام من الاخبار ثم ان مقتضى ما ذكر عدم جواز التقبل من السلطان المخالف سواء فى ذلك امكان التصرف بدون اذنه وعدمه الا انه يمكن ان يمنع كون التقبل منه لاجل الحاجة او استيفاء الحق او نحو ذلك اعانة على الاثم او على الظلم او دخولا فى اعمال الظلمة فان للقصد مدخلية فى تحقق الاعانة كما بيناه فى موضعه وعلى هذا فيمكن ان يقال بان الثابت من الادلة وان كان حرمة تقبيل الجاير ولكن الاصل بضميمة ما مر من جواز تصرف احاد الشيعة فيها يقتضى جواز تقبيل الشيعة منه اذ لا دليل على حرمته الا كونه معاونة على الاثم او للظالم او دخولا فى عمله والكلام فيجوز لهم التقبيل منه ويدل عليه تقريرهم عليهم السلم وجماعة من الشيعة على ذلك فعليه الفتوى وظهر ايض جواز التقبيل من سلاطين الشيعة اذا كان شيئا من تلك الاراضى فى ايديهم وجاز لهم التصرف فيها بان لم يكونوا اخرجوها من يد شيعة اخرى قهرا حيث ان التصرف اولى من غيرهم بل معه ايض لان غايته حرمة الاخراج لا حرمة التصرف بعده وهؤلاء السلاطين لكونهم من الشيعة يكونون محللين مما فى ايديهم فى ما ذكر كان حكم تقبيل نفس الارض واما طسقها فقضية الاصل الثابت من الاخبار المتقدمة وجوب صرفها الى مصالح المسلمين ولا مخرج عنها بل هو مقتضى اختصاصها بالمسلمين وتحليل الامام كان مختصا بحقوقهم وما كان لهم لا الحقوق للمسلمين ولم يثبت تحليل الجميع فعلى كل متصرف ولو من احاد الشيعة صرفها فيه ولا شك انه لا يجب فى صرفها اذن السلطان الجاير لعدم دليل عليه الا اذا لم يمكن بدونه واتقى من ترك ومل

عن ؟

اخرى ؟

بعض ؟

يتوقف على اذن النايب لعام الاحوط ذلك وان كان الحكم بالوجوب محل النظر ولو تقبله من سلطان الشيعة فلا شك في وجوب رفع الزايد من الطسق اليه لانه حقه واما الطسق فالظ انه كلما الا اذا علم عدم صرفه اياه في مصارفه ح اختلفوا في جواز بيع الاراضي المفتوحة عنوة فمنهم من منع منه مطلقا ومنهم من جوزه في زمان الغيبة كك ومنهم من فصل نوعا من التفصيل والحق انه لا يجوز بيع نفس رقبتها ولا نقلها بعقد اخر ولا يجوز بيع الاثار المملوكة الكاينة فيها من شجر او بناء او نحوهما ويتبعها يملك المشتري حق التصرف فيها اذا بيعت الاثار كاينة فيها وكان مقصودهما بقاء الاثار فيها بمعنى انه اذا بيعت تلك الاثار لحق للمشتري التصرف في نفس الارض ايض تبعا لها وكذا يصح صلح حق التصرف اي اولويته وان لم يكن فيها اثار اما عدم جواز بيع نفس الرقبة او نقلها بعقد اخر فلعدم كونها ملكا لاحد بخصوصه حتى يصح نقلها كما عرفت مع انه لو قلنا بكونها ملكا للمسلمين فهي يكون ملكا لجميعهم من الموجودين وغيرهم كما صرح به في الرواية الاولى ويكون كل جزء مشتركا بين الجميع ولا يعلم قدر حصة احد فكيف يصح بيع ارض معين او نقلها كما هو الظ ويدل عليه ايض نفي صلاحية شرائها في الرواية الاولى واما ما استثناه فهو ليس شراء حقيقيا قطعا اي تملك رقبتها والا لم يجز لولي الامر اخذها منه ولم يجب عليه جعلها للمسلمين فهما قرينتان على عدم ارادة الشراء الحقيقي من المستثنى فالمراد منه اما صورة الشراء لاخراجها عن ايدي الدهاقين او شراء حق التصرف مجازا او لا يتعين معناه المجازي فيكون مجملا غير مفيد لتجويز اشتراء نفس الرقبة لتوقفه على ثبوت الحق فيها وهو غير ثابت بل المراد جواز شراء الاثار او بيع حق التصرف واولويته مجازا بل يدل عليه ايضا الرواية الثابتة الناهية عن اشتراء ارض السواد واما جواز بيع الاثار فظاهر واما انتقال الاولوية حق التصرف بنقل الاثار مع قصد ثبوت الاثار وبقائها فلان اولوية التصرف حق مملوك للبايع يجوز له نقله الى غيره بما يتحقق منه النقل ويصلح له وبيع الاثار مع البقاء متضمن لاشتراط تصرف المشتري من حيث كونها محلا لما اشتراه من الاثار فيها والشرط الذي يتضمنه عقد لازم الازم واما جواز صلح هذه الرواية فلعموم ما دل على الصلح المذكورة في مظانها واستدل من جوز بيعها مطلقا باخبار لا دلالة لاكثرها على كونها واردة في خصوص ارض الخراج او ما يعمها وما كان له دلالة عليه فيعارض ما تقدم من الروايات وح فاما يتساقطان ويرجع الى الاصل الذي هو عدم جواز الشراء لعدم ثبوت الملكية او يحمل الشراء فيه على ما يشهد له الروايتان من المعنى المجازي او شراء الحق ط لا بد في ثبوت كون ارض مفتوحة عنوة من العلم الحاصل من التواتر او الخبر المحفوف بالقرينة او نحوهما او الظن الثابت حجيته شرعا من حديث او شهادة العدلين او اقرار ذي اليد واما مطلق الظن كالظن الحاصل من قول ارباب السير والتواريخ او من شهرة مفيدة للظن فلا لعدم ثبوت حجيته والاصل عدم ثبوت احكام المفتوحة عنوة وعلى هذا نقول كل ارض شك في كونها من الاراضي المفتوحة عنوة اما يكون عليها يد مسلم او مسالم او لا فعلى الاول اما يقر بكونها مفتوحة عنوة ويعمل فيها معاملتها او لا فعلى الاول يحكم بما يقر به وعلى الثاني فاما لا يدعي ملكيته نفسه لها ويقول بعدم كونها ملكا له وان لم يعين حالها فيكون مجهول المالك ويلزمها حكمه او يدعي الملكية لا بمعنى انه يدعي العلم بكونها مفتوحة عنوة بل بمعنى انه يدعي عدم العلم بحقيقتها ويقول اني لا اعلم الحقيقة ويدعي عليها يد التملك كاليد في ساير المملوكات فيحكم بملكيتها لان الاصل الثابت من الادلة في اليد الملكية وان لم يكن عليها يد مسلم او من في حكمه يلزمها حكم مجهول المالك لكونها مجهول المالك عندنا ثم ما ذكرنا اعم من ان يكون الارض في بلد لم يعلم كونها مفتوحة عنوة او علم كون اصل البلد او لا كذلك ولكن لم يعلم خصوص تلك الارض وذلك لان كون بلد مفتوحة عنوة لا يوجب كون كل ارض فيها كذلك لاحتمال كون هذه الارض مواتا حين الفتح فيملكها احد بالاحياء والاصل وان كان عدم التغيير اي كون العامرة وقت الفتح ولكن يعارض هذا الاصل اصالة تاخر الحادث الذي هو احياء تلك الارض فيتساقطان ويبقى اصل اليد خاليا عن المعارض وهذا جار في جميع اراضي تلك البلد وكون اصل البلد مفتوحا عنوة لا يثبت الحكم في شيء من هذه الاراضي لان البلد اسم للقدر المشترك بين ما يصدق على هذا الموجود باجمعه وبعضه وعلى ما يقرب منه فيمكن ان يكون العامر وقت هذا الفتح من الموات والعامر ح من الموات قبل الفتح واصالة تاخر الحادث يرجح ذلك نعم لو علم قطعا وجود العامر وقت الفتح في تلك الاراضي ولم يعلم التعيين لم يجز شراء الجميع وبيعه وان جاز في كل قطعة قطعة كما في الارض التي علم نجاسة موضع منها ثم ان منهم من اعتبر مطلق الظن قال في الكفاية بعد نقل الاخبار الدالة على كون ارض السواد مفتوحة عنوة فان علم كون بلد اخر كذلك فذاك وما لم يعلم فيه ذلك وكان مشتبها فالظ ان يعمل بالظن فيه بيان ذلك انا نعلم ان بعض البلاد كان مفتوحا عنوة وبعضها صلحا اشتبه امره في ان الصلح وقع على ان يكون الارض لهم او على ان يكون الارض للمسلمين فيكون حكمه حكم المفتوحة عنوة فهذا البلد المشتبه اما يكون على سبيل الاول او الثالث فيكون للمسلمين وعليه الخراج او على سبيل الثاني فلم يكن عليه خراج فاما ان يجري عليه خصوص حكم بلا امر دال عليه او امارة ظنية ففيه ترجيح حكم بلا مرجح او يرجع فيه الى الظن واذا بطل الاول تعين الثاني وايضا اذا كان المظنون فيه امرا كان خلافه مرجوحا فاما ان يعمل فيه بالراجح او بالمرجوح او لا يعمل فيه بشيء منهما الاوجه للثالث وهو ظ وللعمل بالمرجوح متعين الاول انتهى كلامه مطابق تراه **اقول** قوله فهذا البلد المشتبه الخ فيه احتمالات اخر احدها ان يكون ارض من اسلم اهله طوعا وثانيها ان يكون مواتا احياها المسلمون وثالثها ان يكون من خمس الامام فنقلها باحد وجوه النقل قوله فاما ان يجري عليه الخ **اقول** يعمل فيه بما يعمل فيه لو لم يكن هناك امارة ظنية ايض والحاصل انه يحكم في اراضيه بمقتضى اليد ان كانت وبمقتضى الجهل بالمالك وليس شيء منهما حكما بلا دليل وهو

ظاهر ومنه ظهر فساد قوله واذا بطل الاول تعين الثاني لعدم الحصر لجواز جريان حكم بدليل دال عليه كاليد واصالة تاخر الحادث ونحوهما قوله واذا كان المظنون امرا الخ فيه ان المرجوح باعتبار الظن قد يصير راجحا باعتبار اخر كانضمام اليد ونحوها معه فلا يكون ترجيحا للمرجوح والمراد ان ذلك المرجوح وان كان مرجوحا بكونه مفتوحا عنوة واقعا لكن يمكن ان يصير راجحا كونه مملوكا على الظاهر كما اذا حصل من انكار المدعى عليه ظن اقوى من الظن الحاصل من شهادة عدلي المدعي وكالظنون في الاحكام الشرعية فان هذا القايل لا يعمل بمطلق الظن فيها ثم قال بعد كلام لا يقال اذا كان البلد تحت يد المسلمين كان محكوما بكونه ملكا لهم والقول بخلاف ذلك يحتاج الى امر مفيد للعلم ولا يكفي الظن في ذلك فانا نقول نحن نعلم ان تلك الاراضي كانت تحت يد الكفار ثم طرء عليها دخولها تحت يد المسلمين اما على وجه كونها ملكا لجميع المسلمين الان لصاحب اليد اولوية التصرف فيها واما على وجه الامر الى كونه ملكا لصاحب اليد فاذا اشتبه الامر لم يكن لنا ان نحكم بشيء من ذلك الا بحجة ولا يعرف ان اليد في امثال هذه الاراضي تقتضي الحكم باختصاصها بصاحب اليد على وجه الاختصاص الملكي وان سلمنا ذلك في المنقولات والاشجار والابنية وامثالها ومن المعلوم ان المتصرف ايض لا يدعي ذلك ولا يعلمه ولو ادعى شيئا من ذلك لا نصدقه لانا نعلم انه لا يعلم ولا يمكن دعوى الاجماع فيما نحن فيه ولا دعوى نص يدل على اكثر مما ذكرنا واذا علم كون بلد مفتوحا عنوة وحصل الاشتباه في بعض مزارعه وقراه فسبيل تحصيله ما ذكرنا وكذلك السبيل في معرفة كون الارض عامرة وقت الفتح او مواتا فانه يقول عليها بالامارات الظنية عند تعذر العلم انتهى قوله نحن نعلم ان تلك الاراضي كانت تحت يد الكفار الخ فيه منع لجواز عدم دخولها تحت ايديهم بكونها محياة للمسلمين قوله ولا نعرف ان اليد الخ وفيه ان مطلق اليد دليل على الملكية سواء كانت على الاراضي او غيرها كما صرح به في كتاب احياء الموات ودلت عليه الاخبار العامة للاراضين ايضا بل منها الواردة في خصوص الارض كما ورد في رد امير المؤمنين ع على ابي بكر حيث طلب البينة عن سيدة النساء عليها السلام لاجل فدك قوله ومن المعلوم ان المتصرف ايض الخ **اقول** لا يشترط في دلالة اليد على الملكية علم ذي اليد بالواقع فان كل من في يده شيء لا يعلم حقيقة الامر فان العبد الذي ورثه احد او اشتراه يمكن ان يكون في الواقع حرا او مسروقا او نحو ذلك قوله ولا يمكن دعوى الاجماع الخ بل يمكن دعوى الاجماع والنص الدال على الاكثر موجود كما اشرنا اليه قوله فسبيل تحصيله ما ذكرناه فيه منع بل يعمل فيه بالاصول والقواعد وقد يستدل على اعتبار مطلق الظن هنا بانسداد باب العلم وبقاء التكليف وكون الامر في التكاليف على الظن سيما في الموضوعات ولا فرق في ذلك بين الرجوع الى اهل الخبرة في الارش والى العرف واللغة في فهم المعنى والى الهيئة في القبلة **اقول** ما دليل انسداد باب العلم قد ذكرنا ما فيه في كتبنا الاصولية مستوفى وكون البناء على مطلق الظن في الاحكام والموضوعات عام والرجوع الى اهل الخبرة واللغة والهيئة فانما هو لادلة خاصة بها فهي الفارقة وان لم يكن فيها دليل فيمنع الرجوع فيها ايض ومما قد يجعل دليلا على كون الارض مفتوحة عنوة ضرب الخراج من الحاكم وان كان جايرا عملا بان الاصل في تصرفات المسلم الصحة واعترض عليه بانه انما يتم اذا كان الحكم بكونه خراجا صحيحا لتصرفه وتسلطه على الاخذ واما ان قلنا ان فعله كتسلطه وضربه واخذه حرام وان حكمنا بكونها خراجية فلا ورد بان المراد من اصالة صحة فعل المسلم انما هو صحة فعله على ما يعتقده صحيحا فاذا النصر عندهم جواز اخذ الخراج في الاراضي الخراجية فاذا رايناهم ياخذون الخراج من احد يحكم بصحة فعلهم عندهم وان كان اصل الفعل باطلا عندنا مع انا اذا راينا المسلمين في الاعصار ياخذون منهم خراج تلك الاراضي نحمل افعالهم على الصحة فدل لنا على ان الارض كانت خراجية **اقول** فيه مضافا الى ان الحمل على الصحة لو سلم فانما هو في افعال الشيعة خاصة ومع التسليم مطلقا لا يثبت الا كون الارض خراجية عند من ياخذ الخراج او مع من يقبله عنه وذلك غير كاف للثبوت عند مجتهد اخر اذ معتقد طائفة لا يفيد لغيرهم ان تلك الاراضي التي يؤخذ منها الخراج لا يخ اما يكون في يد السلطان يتقبلها ويوجرها لمن يشاء ويأخذ طسقها باسم الخراج فهذا اعتراف من صاحب اليد بكونها خراجية وهذا كاف في الثبوت ولا حاجة الى الحمل على الصحة او يكون في يد الرعية وهم ايض يعطون الخراج معترفين بكونه حقا فهذا ايض كالاول او ياخذ منهم الخراج كرها لهم مع عدم اعترافهم بالحقية بل يصرحون بعدمها وفي هذا كما ان حمل فعل السلطان على الصحة يثبت الخراجية حمل اكراه الرعية على الصحة ايض يدل على عدمها فيتعارضان نعم لو اعترف الرعية المتصرف لها لم يتحقق التعارض ولكن لا يفيد ايض لساير ما ذكرنا **ذكري** قد تلخص مما ذكرنا انه ليس لنا اليوم ارض مخصوصة يتم لنا الحكم بكونها مفتوحة عنوة اذ لا دليل علميا على شيء منها ولا ظنيا ثابت الحجية الا بعض الاخبار الواردة في ارض السواد او مكة وهي مع وجود التعارض لبعضها لا يثبت حكم كل ارض بخصوصها وحكم الجملة غير مفيد كما مر ولا يحصل من اقوال ارباب التواريخ شيء يمكن الركون اليه سيما مع اختلافها في الاكثر قال بعض اصحابنا ان ما وجدنا في بعض كتب التواريخ وكانه من الكتب المعتبرة في هذا الفن ان الحيرة وكانها من قرى العراق بقرب كوفة فتحت صلحا وان نيشابور من بلاد خراسان فتح صلحا وقيل عنوة وبلخ منها وهرات وفوشنج والتوابع فتح صلحا وبعض اخر فتح منها صلحا وبعض عنوة وبالجملة حال بلاد خراسان مختلفا في كيفية الفتح واما بلاد شام ونواحيه فحكى ان حلب وحمص وطرابلس فتح صلحا وان دمشق فتح ما فيها بالدخول من بعض غفلة بعد ان كانوا طلبوا الصلح من غيره وان اهالي طبرستان صالحوا اهل الاسلام وان اذربايجان فتح صلحا وان اهل اصفهان عقدوا امانا وان الري فتح عنوة وقد حكي في المنتهى عن الشافعي ان مكة فتح صلحا ام عنوة وحكم العلامة بامان قدم لهم قبل دخوله وهو منقول عن ابي سلمة بن عبد الرحمن ومجاهد ونسب الى الظ من المذاهب انها فتحت بالسيف ثم امنهم بعد ذلك ونقل مالك وابو حنيفة والاوزاعي وحكي عن التذكرة عن بعض الشافعية ان سواد العراق فتح صلحا قال وهو منقول عن ابي حنيفة وعن بعض الشافعية انه اشتبه الامر علي ولا ادري افتح صلحا ام عنوة وحكم العلامة في المنتهى وكره بان السواد فتحه عمر بن الخطاب وحده في العرض من منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصل بعذيب

من ارض العرب ومن تخوم الموصل طولا الى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة واما الغربي الذي يليه البصرة فانها اسلامي مثل شط عثمان
ابن ابي العاص انتهى نقلناه بطوله لما فيه من بعض الفوايد

كتاب البيع

وهو عرفا نقل الملك بعوض من مالك الى اخر بعقد مخصوص وتبديل
من العقد الى اللفظ ليشمل التقابض على القول بكفايته وذلك العقد سبب النقل كما ان النقل سبب الانتقال وعرفه جماعة بالعقد وهو
غير جيد لانه مركب من الايجاب والقبول فيلزمه عدم كون المتعاقدين بايعا وعدم صحة باع فلان حقيقة ولا يلزم ذلك في النقل لان الناقل احدهما وان توقف
صيرورته ناقلا على قبول الاخر والتحقيق انه لا فايدة مهمة في ذلك النزاع لتوقف تحقق البيع على ذلك العقد على القولين وانما المهم بيان ذلك العقد و
شرايطه وساير احكام البيع واقسامه ونذكره في مقاصد

المقصد الاول في عقد البيع وشرايطه وفيه ثلثة فصول

الفصل الاول

في بيان ما يتحقق به البيع اي العقد المخصوص وفيه مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان الشارع رتب احكاما على البيع وليس هنا نص او اجماع
دال على ان البيع او ما يتحقق به البيع ما هو وح فاما يقال انه ليس له معنى لغوي او عرفي معلوم لنا مع قطع النظر عن الشرع فيلزم ح علينا الاقتصار في
ترتب الاحكام بما انعقد الاجماع على تحقق البيع به او يقال ان له معنى كذلك معلوما لنا وح فاما ثبت شرعا باجماع او غيره شرط لتحقق البيع
اولا فان ثبت فيقتصر في تحقق البيع شرعا بما هو واجد للشرط وان لم يثبت فيحكم بالترتب في جميع ما يتحقق به البيع عرفا او لغة ومن ذلك ومما سيأتي
حصلت الاختلافات في عقد البيع فمن ظن عدم ظهور معنى لغوي او عرفي يضطر الى الاقتصار على موضع الاجماع وهذا مناط قول جماعة بتخصيص
البيع شرعا بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرايط المختلف فيها ومن ظن ظهوره ولكن زعم الاجماع على اشتراط الصيغة في تحقق
البيع لزمه القول به ولكن يقتصر في الشرط بما هو محل الاجماع بزعمه على اشتراطه وهذا مناط قول جمع من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع و
لكن يوسع فيها ومن لم يظهر ذلك الاجماع له ولم يعثر على دليل اخر ايضا على الاشتراط يوسع في تحقق البيع بما يتحقق به لغة او عرفا والى هذا ينظر من اكتفى
بمطلق اللفظ او بالمعاطاة ايض وههنا امر اخر وهو انه بعد تعيين معنى البيع او ما يتحقق به البيع عرفا وانه ما سيأتي من انه ما يدل على نقل المالك
ملكه الى اخر بعوض معلوم بالطريق المعهود قد يقع الخلاف في الدال فقد يقال باختصاص الدال الصريح بالصيغ المخصوصة فلذا يقول
تحقق البيع بها والى هذا نظر طائفة من المشترطين للصيغة وقد لا يقال بالاختصاص فيعمم واذ عرفت ذلك فنعلم ان وظيفتنا اولا الفحص عن انه
هل للبيع معنى لغوي او عرفي يعلم وانه ما هو فنقول ان من البديهيات التي لا شك فيه ان لفظي البيع والشراء مما يستعمله عامة الناس من اهل الا[مصار]
والبوادي والخارجين عن شريعتنا بل عن مطلق الشريعة استعمالا خارجا عن حد الاحصاء وليسوا اشتراكين في معناه ولا مترددين ولا محتاجين في
فهمه الى القرينة فهذا يقول بعت واشتريت وذاك ابيع واشتري وثالث هل بيع وهل يشتري الى غير ذلك ويفهم المخاطب مراده من غير قرينة اصلا
ولو لم يعلم القدر المجمع عليه شرعا ولم يفهم اجماعا ولم يقرع سمعه صيغة فيقطع بذلك ان ما يتحقق به البيع عرفا امر مضبوط معلوم عند اهل العرف مع
قطع النظر عن الشرع وهو ما يدل عرفا على نقل المالك ملكه الى اخر بعوض بقصد المبايعة اذ عند حصول ذلك يستعمل لفظ البيع عندهم ويتبادر
هو له ولا يجوزون سلب الاسم معه سواء كان ذلك بقبض كل من العوضين وهو المسمى بالمعاطاة او بقبض احدهما مع ضمان الاخر او بالفاظ دالة على
ذلك وعلى هذا فلا يشترط في تحقق البيع عرفا بصيغة مخصوصة من حيث انها هي وان وجب كون الفعل او اللفظ دالا على النقل المذكور عرفا وهذا
هو الذي يظهر من كلمات الاكثر واليه ينظر قول المحقق الشيخ علي في ح عد تارة ان المعاطاة بيع بالاتفاق ولحوى انه المعروف من الاصحاب واما ما يظهر
من بعضهم من الخلاف في تسمية المعاطاة بيعا وهو من شاك فيها ونافيها بل عن الغنية الاجماع على العدم وفي ضمن اتفاقهم على انها ليست بيعا
فالظ ان المراد البيع الشرعي اي ما يوجب الانتقال شرعا حيث زعم اشتراط الصيغة خاصة وانعقاد الاجماع عليه فلا تخالف بين دعوى الاجماعين
ولو ارادوا نفي البيع العرفي ففي فساده ظ لوجوه منها الاستعمال فانه يقال اشتريت الخبز واللحم وبعته ولو لم يتحقق امر سوى المعاطاة والاصل فيه
الحقيقة واعمية انما هو مع تعدد المستعمل فيه وهو هنا غير ثابت واستعماله فيما كان مع الصيغة بدون التقابض لا يثبت لجواز كون المستعمل
فيه وهو هنا غير ثابت لاستعماله فيما كان مع الصيغة بدون التقابض لا يثبت لجواز كون المستعمل فيه هو القدر المشترك وهو النقل المذكور
بل هو كذلك ولذا لو فرض استقرار عرف على المبايعة بعمل او لفظ اخر يصح استعمال البيع والشراء بعد تحققه ومنها عدم صحة السلب فانه اذا اتخذ
احد حرفته بيع الكرابيس او الرقيق او غيرهما وكان بيعها مدة بالمعاطاة يقال انه باع الكرباس مثلا ولو لم يتلفظ بصيغة ابدا ولا يجوز ان يقال
ليس كذلك كما نشاهد في اهل السوق وارباب الحرف ولو امر احد ببيع كرباس فباعه بالمعاطاة او بلفظ غير الصيغ المخصوصة لا يجوز له ان يقول
ما بعته ولو عاتبه لعدم الامتثال لذم وهذا ظاهر جدا ومنها التبادر فانه يتبادر من ذكر البيع والشراء حد الاحصاء عند اهل القرى والبوادي
ويفهمون معناه ويتبادر عندهم مع انهم لا يعرفون صيغة بل لم يسمعونها في الاكثر ويدل عليه ايض قول القايل بعت متاعي ولكن ما اجريت الصيغة
وصحة الاستفسار بعد قوله ذلك انه هل اجريت صيغته ويجري اكثر تلك الوجوه وجميعها في قبض احد العوضين مع ضمان الاخر وفي التلفظ
بالالفاظ المفهمة لنقل المالك ملكه بها بالقصد المذكور فيتحقق البيع بجميع ذلك عرفا ثم ان بما ذكرنا كما يثبت ان البيع يتحقق عرفا بحصول ما يدل
على النقل المتقدم مطلقا سواء كان لفظا او غير لفظ كذلك يثبت عدم انحصار الدال على ذلك النقل في اللفظ المخصوص بل ولا في مطلق اللفظ
وجميع ما ذكرنا يدل عليه وبعد ثبوت تحقق البيع بما ذكر عرفا يثبت لغة وشرعا ايض بضميمة الاصل واذ ثبت كونه بيعا شرعا يكون جايزا او يلزمه

التصرف

(الهامش: كتاب البيع — في ما عقد البيع وشرايطه — احدهما — يعني ما ثبت الاجماع — اوشرعا)

التصرف لكل من الطرفين فيما نقل اليه ولو لم يتلفظ بالصيغة بعموما الكتاب والسنة الدالة على حلية البيع وجوازه مضافا الى الاجماع القطعي
المستفاد من عمل الناس في الاعصار والامصار حتى زمان النبي من غير نكير ومن فتاوى العلماء بالنسبة الى المعاطاة وقول من صرح بكون المعاطاة بيعا
فاسدا فيلزمه عدم جواز التصرف شاذ مع انه ايض قد رجع عنه ويلزم من جوازه شرعا وامضاء الشارع اياه زوال ملكية المبيع من البايع وحصولها
للمشتري شرعا اذ لا معنى لتحليل الشارع وامضائه نقل الملك الذي هو معنى البيع بل قوله في موارد متكثرة بع وبيعوا وامثالهما الا بمعنى النقل شرعا
ويدل عليه ايض جواز بيع السلعة للمشتري ولو بالمعاطاة بالاجماع واطلاق الاخبار في جواز بيع ما اشتراه الشامل لما اشتراه عرفا وفي الصحيح بعد السؤال
عن بيع كذا وكذا درهما فباعه المشتري بربح قبل القبض واعطاه الثمن لا باس بذلك الشراء اليس قد كان ضمن لك الثمن قلت نعم قال فالربح له وهو
يدل على جواز البيع بمجرد ضمان الثمن وان لم يجر صيغة خاصة واذ جاز للمشتري بيعه يكون ملكا له اذ لا بيع الا فيما هو ملك للبايع كما نطقت به الاخبار
ففي صحيحة الصفار المكاتبة رجل له قطاع من ارضين فحضره الخروج الى مكة والقرية على مراحل من منزله ولم يؤت بحدود ارضه وانما عرف حدود
القرية فقال للشهود اشهدوا اني قد بعت فلان جميع القرية التي حد منها كذا والثاني والثالث والرابع وانما له بعض هذه القرية وقد اقر له بكلها
فوقع لا يجوز بيع ما ليس يملك وقد وجب الشراء على البايع على ما يملك وفي صحيحة محمد بعد السؤال عن رجل اتاه رجل فقال ابتع لي متاعا
لعلي اشتريه منك فابتاعه الرجل من اجله ليس به باس انما يشتريه بعد ما يملكه ويدل على التملك الشرعي ايض من غير حاجة الى الصيغة اطلاق ما
دل على ان من ابتاع شيئا فهو له كما في صحيحة جميل الواردة في من اشترى طعاما وارتفع او نقص اي في القيمة وقد اكتال بعضه فابى صاحب الطعام
ان يسلم ما بقي وقال انما لك ما قبضت حيث قال ان كان يوم اشتراه ساعره على انه له فله ما بقي وفي صحيحة العلا اني امر الرجل فيعرض علي الطعام
الى ان قال فاقول له اعزل منه خمسين كرا او اقل او اكثر بكيله فيزيد وينقص واكثر ذلك ما يزيد لمن هو قال هو لك الحديث بل الاخير ظاهر في عدم
جريان الصيغة ولو منع الظهور يكفي العموم المستفاد من ترك الاستفصال

المسئلة الثانية واذ عرفت حصول نقل الملك عن البايع وحصول
التملك للمشتري بحصول البيع العرفي مطلقا فلزوم ذلك هل يتوقف على صيغة خاصة او على مطلق اللفظ او يحصل بحصول البيع عرفا ولو بالمعاطاة
او مثلها المشهور هو الاول بل كاد ان يكون اجماعا كما في ضه ولك في موضعين بل ظاهر الاخير كصريح الغنية انعقاده ونقل في لك الثاني عن بعض
معاصريه والثالث ظاهر المفيد وجمع من المتاخرين وهو الحق لمفهوم الغاية في الاخبار الصحيحة المتكثرة المصرحة بان البيعان بالخيار حتى يفترقا وعموم
الصحيحين في احدهما فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما وفي الاخر فاذا افترقا فقد وجب البيع والخبر اذا صفق الرجل على البيع فقد وجب وان لم
يفترقا خرج عنه ما خرج بالاجماع فيبقى الباقي وترك الاستفصال في اخبار خيار الشرط والعيب كما في الصحيح عن الرجل يبتاع الجارية فيقع عليها فيجد
فيها عيبا بعد ذلك قال لا يردها على صاحبها وفي الاخر كان القضاء الاول في الرجل اذا اشترى الامة فوطئها ثم ظهر على عيب ان البيع لازم وفي
الخبر الرجل يشتري زق زيت فيجد فيه درديا قال ان كان يعلم ان الدردي يكون في الزيت فليس له ان يرده وفي الموثق عن رجل باع جارية على
انها بكر فلم يجدها على ذلك قال لا يرد عليه ولا يجب عليه شيء انه يكون يذهب في حال مرض او امر يصيبها وفي رواية هذيل بن صدقة عن الرجل
يشتري المتاع او الثوب فينطلق به الى منزله ولم ينفذ شيئا فيبدو له فيرده هل ينبغي ذلك له قال لا الا ان يطيب نفس صاحبه ومكاتبة جعفر بن عيسى
المتاع يباع فيمن يزيد فينادي عليه المنادي فاذا نادى عليه برئ من كل عيب فيه فاذا اشتراه المشتري ورضيه ولم يبق الا نقده الثمن فربما زهد
فاذا زهد فيه ادعى فيه عيوبا وانه لم يعلم بها فيقول له المنادي قد برئت منها فيقول المشتري لم اسمع البراءة منها ايصدق فلا يجب عليه الثمن ام
لا يصدق فيجب عليه الثمن فكتب عليه الثمن الى غير ذلك احتج للمشهور بالاجماع المنقول وبالاصول وبان اللزوم انما يكون في البيع وهو انما يتحقق بما يدل
على نقل الملك باي نشاء بالطريق المتقدم صريحا والدال الصريح على ذلك منحصر في الصيغ المخصوصة وبعض الظواهر كالصحيح الرجل يجيئني فيقول
اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا فقال اليس ان شاء اخذ وان شاء ترك قلت بلى قال لا باس انما يحلل الكلام ويحرم الكلام والخبر رجل اشترى
من رجل عشرة الاف طن فقال البايع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن فقال المشتري قد قبلت واشتريت ورضيت الى ان قال
اصبحوا وقد وقع النار في القصب عشرين الف طن وبقي عشرة الاف فقال العشرة الاف التي بقيت للمشتري والموثق لا تشتر كتاب الله عز وجل و
لكن اشتر الحديد والورق والدفتين وقل اشتري منك هذا بكذا وكذا والمرسل لا تشتر كتاب الله ولكن اشتر الحديد والجلود وقل اشتري هذا
منك بكذا وكذا ومثله رواية اخرى ايض والجواب عن الاول بمنع الحجية وعن الثاني باندفاعه بما مر من الادلة مضافا الى انه ان اريد اصالة عدم
الملك والانتقال او ترتب احكام البيع فقد عرفت ثبوتها وان اريد اصالة عدم اللزوم فممنوعة لان قبل ملك المشتري لم يكن لزوم ولا عدم لزوم
وبعده فلا يعلم المتحقق منهما وليس احد الاصلين اوفق بالاصل من الاخر وعن الثالث بانه ان اريد بالدال الصريح الدال بحسب الوضع الحقيقي فمع
تحكم التخصيص ليست الصيغة المخصوصة ايض كذلك وان اريد مطلقا فالانحصار ممنوع وعن الرابع انه ليس ظاهرا في مطلوبهم بل لاحتماله لانه لا يلايم
جعل قوله انما يحرم تعليلا للسابق بل المراد انه كان بحيث ان شاء اخذ وان شاء ترك ولم يدل ما يوجب البيع لا باس والا ففيه باس لانه يحرم
ويحلل بكلام فان اوجب البيع يحرم والا فيحل كما ورد في صحيحة يحيى بن الحجاج عن رجل قال لي اشتر هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها اربحك فيها
بكذا وكذا قال لا باس بذلك قال ليشترها ولا يواجبه البيع قبل ان يستوجبها او يشتريها وقد ورد بهذا المعنى في احاديث اخر كصحيحة الحلبي عن

(الهامش: حد كذا بكذا — من مع — في ان لزوم البيع هل يتوقف على صيغة خاصة ام لا — قصب من انبار بعضها على بعض من اجمة واحدة والانبار فيه ثلثون الف طن ٤٢)

الرجل يزرع الارض فيشترط للبذر ثلثا قال لا ينبغي ان يسمى شيئا فانما يحرم الكلام ونحوه في صحيحة سليمان بن خالد ورواية ابي الربيع
الشامي وعن الخامس بانه لا يدل الا على اللزوم مع الصيغة واين هذا من الحصر وعن الخامس بمنع الدلالة على توقف الصحة او اللزوم على القول
المذكور من جهة تحقق البيع بل هو لاجل تعيين المبيع في مقام لا يمكن تعينه الا باللفظ فالمراد ذكر المبيع لفظا مع ان اللفظ مختلف في الروايات ايضا

اتمام

في بيان انه يكفي في تحقق البيع الاشارة المفهمة والكتابة اذا تعسر التكلم او تعذر

الثالثة قد ظهر مما ذكرنا انه يكفي الاشارة المفهمة للنقل بعنوان البيع اذا افادت القطع وكذا الكتابة سواء تيسر التكلم او تعذر واما على المش فلا
يكفي على الاول واما على الثاني كالاخرس فصرحوا بالكفاية ووجهه عند من يعم البيع ويشترط الصيغة ظ ولكنه لم يظهر وجهه عند من يخص
البيع بما كان مع الصيغة او يقول بعدم دلالة الاشارة على المنقل الا ان يدعى الاجماع على عدم الاشتراط والقول بانها يدل ظنا فيكفي
بها عند عدم امكان العلم مردود بعدم دليل على قيام الظن مقام العلم عند تعذره مطلقا سيما مع امكان التوكيل واحتياجه الى الصيغة عند المش
م لعدم كونه من العقود اللازمة واصالة عدم وجوبه مندفعة بانها انما يكون لو اردنا الوجوب الشرعي واما الشرطي كما هو المقصود فلا معنى
لاصالة عدمه بل هو مقتضى الاصل الرابعة قد ظهر ايضا انه يمكن تحقق البيع باللفظ وان لم يتحقق قبض شيء من الطرفين واذا تحقق به تحقق
لزومه ايض ولا ينحصر ذلك في لفظ خاص من عربي او غيره نعم يجب كونه دالا على انشاء النقل المتقدم ذكره به ولو مع قرينة حالية او مقالية ولا ريب
في دلالة الماضي عليه ولو لم يكن قرينة سوى التلبس بالبيع بخلاف غيره من المضارع والامر والاستفهام فانها غير دالة مع ذلك ايض بل لا بد ان
يوجد قرينة دالة على ارادة انشاء البيع منها الا ان يصرح او لا باني اريد الانشاء منها ولا يشترط تقديم الايجاب ولو كان القبول بلفظه
قبلت اذا اضاف اليه باقي الاركان والتفرقة غير جيدة الخامسة على القول باشتراط الصيغة كما هو المش فهل هي شرط اللزوم خاصة
او مع انتقال الملك ايض او هما مع اباحة التصرف لا ينبغي الريب في الاباحة بدونها للاصل والاجماع واذن المالك في التصرف والقول بكونه بيعا فاسدا
مع شذوذه لا ينفي الا الاباحة الشرعية من جهة البيع لا مطلقا مع ان حرمة التصرف في المقبوض بالبيع الفاسد بجميع افراده حتى ذلك لم يثبت
نعم ينبغي تقييد اباحة التصرف من كل منهما لعدم قصده الرجوع بما له حال التصرف لانه المعلوم من الاذن واما الاولان فيجب بناؤهما على كون المعاطاة
ونحوها مما تجرد عن الصيغة عندهم ح وتخصيص عمومات اللزوم بالاجماع والحصار في اشتراط اللزوم ظاهرا او مع بعض الظواهر الذي منه حرمة التصرف
بدون الصيغة ويبقى عمومات حلية البيع خالية عن المعارض فيصير البيع في الشرع قسمين لازم وجايز وان لم نقل به فالحق هو الثاني او يدل على
اشتراط الصيغة ح الاصول المتقدمة وهي جارية في نفي الملك ايض واطلاق القول بنقل الملك مع المعاطاة تمسكا بانه لولاه لما تحقق الملك

في بيان جواز الرجوع لكل من المتعاقدين في المعاطاة مع بقاء العينين

بالتلف ضعيف جدا السادسة على القول بتوقف اللزوم على الصيغة فيجوز لكل منهما الرجوع في المعاطاة مع بقاء العينين والوجه فيه ظاهر
كما في عدم الرجوع مع تلفهما معا لعدم امكان الرجوع في العين واصالة عدم الاشتغال بالمثل او القيمة ولو تلفت احديهما خاصة فلا يجوز الرجوع
لصاحب التالفة وهل له رد الموجودة بلا مطالبة شيء لو اراده لمصلحة وامتنع صاحبها الظ نعم لاصالة عدم اللزوم ولصاحب الموجودة الرجوع اليها
لذلك ايض على الاقوى ثم الاخر يرجع الى قيمة التالفة او مثله كذا قالوا وهو باطلاقه مشكل بل الموافق للقواعد ان يقال لو كان التلف لا من جهة
صاحب الموجودة فلا يرجع اليه بشيء لاصل البراءة وعدم دليل على الاشتغال وان كان منه فان قصد الرجوع قبل الاتلاف فعليه المثل او القيمة
او كونه ماذونا في الاتلاف انما كان مع عدم قصده الرجوع فح يكون غاصبا فيعمل فيه بقاعدة الغصب وان لم يقصده قبله فمقتضى الاصول وان
كانت برائة ذمته عن المثل او القيمة لعدم كونه غاصبا وجواز رجوعه الى عينه للاصل الا ان الاجماع ونفي الضرر يمنعان عن الامرين معا فلا بد
من احدهما ولكن تعيين احدهما مشكل وتعيين الاشتغال مطلقا او على كون المعاطاة اباحة محضة لقاعدة الغصب كعدم الرجوع على كونها
تمليكا لئلا يلزم الجمع بين المالين بط لمنع صدق الغصب وتسليم جواز جمع المالين اذا اشتغلت ذمته بمثل احدهما او قيمته الا ان تعين الاشتغال
باثبات جواز الرجوع بمثل الناس مسلطون على اموالهم وعلى اليد ما اخذت ولو كان التالف بعض احدهما او كليهما ففيه احتمالات قد يختلف باختلاف
كونهما مثليين او قيميين او التالف بعضه في صورة التلف منهما ولو لم يتلف العين ولكن وقع التصرف فيها فان كان بنقل الملك اللازم فكالتلف
لانه سلطه على ذلك وان كان بالمتزلزل فيحتمل اللزوم والالزام بالاسترداد وبالمثل والقيمة والتصرف فيه بالاباحة للغير كالوجود بمثل اللبس و
الركوب لا يمنع الرجوع في العين وهل يجوزه في الاجرة يحتمل الجواز لنفي الضرر والعدم للاصل واستناد الضرر الى تقصيرهما لكن في التحفظ بايجاب
البيع ولعل الاظهر الا اذا قصد الرجوع قبل التصرف فيصير غصبا وكذا لا يمنع الرجوع تغير العين كطحن الحنطة وقص الثوب وليس للغير الرجوع الى
اجرة العمل الا اذا كان الرجوع من الاخر اشكال ومثله ما لو حدث بالتغير اثر متجدد في العين كصبغ الثوب وكذا الاشتباه بالغير او الامتزاج بحيث لم

علي ع

يمكن التميز وامتناع الراد بعينه غير ضاير او يكون الحكم ح كالحكم فيما اذا اشتبه او امتزج عدوانا او خطاء ولا رجوع بالنماء الحاصل اذا تلف

في بيان شرايط المتعاقدين

ويرجع به مع بقائه الفصل الثاني في شرايط المتعاقدين وهي امور منها البلوغ فلا يصح بيع الصبي مطلقا مميزا كان او لا باذن الولي
او بدونه في ماله او مال غيره وعن الشيخ قول بالجواز فيمن بلغ عشرا عاقلا وعن بعض جوازه مع اذن الولي اذا اراد اختباره واستظهر بعض المتاخرين
الجواز في المدون وفيما اذا كان الصبي آلة واستشكل في كفاية المميز لنا بعد الاصول رواية حمزة بن حمران المعتضدة بعمل الاصحاب في هذه المسئلة
ومسئلة تحديد البلوغ الصحيحة عن الحسن بن محبوب الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفيها الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين

ذهبن

ذهبت منها اليتم ودفع اليهما مالهما وجاز امرهما في الشراء والبيع واقيمت عليها الحدود التامة واخذ لها بها قال والغلام لا يجوز امره في الشراء
والبيع ولا يخرج عن اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك وصحيحة علي بن رئاب عن رجل مات وترك اولادا صغارا
وترك مماليك غلمانا وجواري ولم يوص فما ترى فيمن اشترى منهم الجارية يتخذها ام ولد قال لا باس بذلك اذا باع عليهم القيم الناظر
لهم فيما يصلحهم دلت بمفهوم الشرط على الباس في غير بيع القيم ويدل على المط ايض قوله سبحانه وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم حيث ان المراد بالدفع المنهي عنه بالمفهوم قبل البلوغ هو التسليط على التصرف قطعا والبيع والشراء ولو بمجرد اجراء الصيغة
تصرف لانه تمليك او تملك ويؤيد المط بعض الظواهر الاخر ايض وبما ذكر يخصص عمومات البيع واطلاقاته ولا حاجة الى بعض التمحلات التي قد
ترتكب للتفصي عنها وظهر منه ايض وجه التفصي عن بعض ما يتوهم منه الجواز من الروايات الواردة في احكام الصبي فانها بين شاملة للبحث
بعموم او اطلاق يجب تخصيصه او مخصوصة بغيره دليل الشيخ على ما قيل بعض الظواهر الدالة على جواز عتق الصبي وتصدقه ووصيته وجوابه ظ
وحجة الاية شمول الاختبار للبيع والشراء وفيها بعد تسليم الشمول وافادتها الامر بالعموم انها مخصصة بما مر ومستند المجوز في المدون وفيما
كان التردد العرف وجريان العادة بحيث يعطي الاجماع وفيه انهما لا يثبتان الا اباحة التصرف دون ترتب احكام البيع مضافا الى منعهما وقد يراد
في دليل الثاني ان مع كونه آلة يكون البايع والمشتري حقيقة من له الاهلية وفيه انه ان اريد بكونه آلة ان يصل ما ينقل به الملك من اللفظ او مثله

ان مع

من البايع وهو امر الصبي بمجرد الاعطاء والاخذ الغير المحتاجين الى قصد بيع وشراء فهو ليس بيعا وشراء وان اريد ان يكون القاصد للنقل والعاقد
البيع هو الصبي فهو البايع حقيقة ولا يكون الاول يكون مثل الوكيل وترتب الاثر على فعله يحتاج الى الدليل ولم اعثر لمن يستشكل في المميز على حجة
سوى اطلاقات البيع وقد عرفت جوابها هذا ثم انه هل يجوز التصرف فيما يؤخذ من الصبي ثمنا او مثمنا ام لا ان ثبت حرمة التصرف فيما يقبض بالبيع الفاسد
مطلقا فعدم الجواز ظاهر والا فكذلك ان لم يعلم اذن الولي او المالك وان علم ففيه تفصيل يأتي في بحث الحجر مع ساير ما يتعلق باخذ المال من الصبي
او دفعه اليه ومنها الرشد فلا يصح بيع السفيه بالاجماع والاية المتقدمة وقوله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم بالتقريب المذكور وبه يظهر دلالة
رواية هشام ايضا ان احتلم ولم يونس رشده وكان سفيها او ضعيفا فليمسك عنه وليه ماله ويدل عليه الموثق ايض اذا اتت عليه ثلث عشرة
سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا دل على ان السفيه لا يجوز امره ولكونه منفيا يفيد العموم ومنه

من شرايطه العقل والقصد الى البيع

يمكن استفادة عدم بيعه ولو كان باذن الولي او المالك ومنها العقل فلا يصح بيع المجنون ولا المغمى عليه ولا السكران بلا خلاف ومنها القصد
النقل فلا يصح من الهازل اجماعا ولما يأتي وكذا لا يصح حال الغضب المستولي على العقل ومنها الاختيار فلا يصح بيع المكره الا ما استثني للاجماع و
رواية محمد عمن اشترى طعام قوم وهم له كارهون قصر لهم من لحمه الى يوم القيمة وهو في قوة النهي الدال على الفساد في مثله على الاقوى وقوله رفع عن
امتي ما استكرهوا عليه اي احكامه والاخبار الواردة في فساد طلاق المكره بضميمة الاجماع المركب ولعدم ثبوت كونه بيعا شرعا وليس بيعا عرفا ايضا
اذ قد عرفت ان تحققه عرفا يتوقف على وقوع ما يدل على ارادة نقل الملك به بقصد البيع وكيف يدل ما صدر عنه مكرها عليها والتوضيح انه قد دل
العرف وانعقد الاجماع القطعي على لزوم قصد النقل وتحقق البيع او التلفظ باللفظ الظاهر فيه او الاتيان بعمل ظاهر فيه مع عدم العلم بعدم
القصد من قرينة خارجية وعدم ثبوت ما يوجب ظهور عدم القصد وثبت اعتبار ذلك الظهور ووجوب اتباعه بالاجماع بل الاخبار ايضا ولكن لا شك
فيه ان لا يضم امر خارجي معارض لذلك الظهور يوجب ظهور خلافه فانه لو ضم مثله لا يظهر القصد ولا دليل على اعتبار مجرد اللفظ ولا شك ان
الاكراه من الامور المنافية لظهور القصد بل يوجب ظهور خلافه فمعه لا يحكم بتحقق البيع ويتحقق الاكراه بحكم العرف بتوعده بما يكون مضرا به
بحسب نفسه او من يجري مجراه مع قدرة المتوعد على ما توعده وحصول الظن بانه يفعل به لو لم يفعل ما يامره به مع العجز عن الدفع سواء كان المتوعد
قتلا او قطعا او جرحا او ضربا او شتما او اخذ مال او اتلافه او منع حق ويختلف ما عدا القتل والقطع باختلاف طبقات الناس واحوالهم
بل باختلاف المبيع فقد يؤثر القليل فيما لا يؤثر في غيره الكثير ومنهم من جعل اخذ المال من قبيل القتل والاول اقوى والضابط حصول الضرر
عرفا بوقوع المتوعد عليه والمراد بالعجز عن الدفع اعم من الفرار والاستغاثة بالغير والمقاومة ونحوها ومن هذا يظهر فساد ما قيل من ان الاكراه لا
ينافي القصد الى نقل الملك بان يكون قاصدا للبيع حقيقة وان كان منافيا للرضا نعم الظ منه عدم القصد ولذا يحكم بالبطلان معه حيث
لا يعلم تحقق القصد ح وعلى هذا فيرد الاشكال فيما علم قصده من امارة خارجية ووجه الفساد ان القصد لكونه امرا باطنيا وليس لعدمه
امر خارجي يظهر للمكره فيما نحن فيه لا يمكن الاكراه عليه لامكان الدفع فكلما فرض تحققه يكون من غير اكراه وان اكره على البيع ابتداء فكلما علم
حصول القصد يحكم بصحة البيع ولو تخير المكره بين البيع وغيره فان كان الفرد الاخر مما يمكن من نقله من غير عسر ومشقة لا يكون به ضرر او
كان ولكن كان مما يجب عليه كدفع نفقة زوجة او دية جناية او مثلهما فيصح البيع لامكان الدفع باختيار الفرد الاخر الذي لا ضرر فيه او يجب عليه
ولان ذلك لا يصدق عليه الاكراه عرفا وليس يوجب ظهور عدم القصد اصلا ويزيد في الثاني بانه لم يجبره الا على احد الامرين اللذين اجبره
الشارع على احدهما بخصوصه فالمكره لم يفعل ازيد مما فعله الشارع بل وسع عليه حيث خيره بينه وبين بدله ولان نعلم بعد كون المكره غاصبا
في اكراهه وبكونه ذي حق يوجب البيع سقوط حقه في بعض الموارد يمكن ان يكون راضيا فلا ينافي ظهور القصد المستفاد من اللفظ او العمل

مع ان حمل افعال المسلمين على عدم المعصية منشأ تحقق القصد في بعض موارد الفرض ويدل عليه ايضا النص الوارد في ذلك في باب الاكراه
على الطلاق بضميمة الاجماع المركب فان كان الاخر مما لا يتمكن من فعله كاجبار الفقير على البيع او نفقة الزوجة او دين ولكن مع العسر والمشقة
كالبيع والمشي راجلا عشرين فرسخا بالنسبة الى من يكون ذلك مشقة شديدة عليه كان اكراها للصدق العرفي وكذا ان كان الفرد الاخر مما فيه
ضرر لا يجب عليه تحمله فهو اكراه موجب لفساد البيع لصدق الاكراه عرفا لعدم ظهور القصد منه حيث انه غاص ظالم ولو لم يكن يكرهه على خصوص البيع
ولكن اكرهه على امر اخر يضطر بسببه الى بيع ماله ولو بثمن بخس فان كان قصد المكره ايضا بيع المال ولو من وجه من بعد وعلم البايع منه ذلك ولم
يندفع ظلمه الا به فهو ايضا اكراه على البيع ومفسد اياه وان لم يكن قصده ذلك بل كان مقصوده ذلك الامر الاخر ولكنه باع بنفسه ماله ليدفع
به الاكراه كمن يكرهه على دفع مال فباع ارضا ليؤدي من ثمنها ذلك المال فهو ليس اكراها على البيع قطعا نعم لو استشكل فيما اذا توقف دفع الاكراه
على البيع كان يطلب منه مالا ولم يتمكن من ادائه الا ببيع ارض بان لا يكون له الا تلك الارض سيما اذا علم المكره بذلك لم يكن بعيدا بل الظ انه مع علمه
به اكراه للصدق العرفي واما بدونه ففي الصدق اشكال والامر بالاحتياط واضح ولا يتوهم انه وان لم يعلمه المكره ولكن المكره غير راض بالبيع فلا يكون صحيحا
قلنا لا نم انه غير راض بل قد يكون هو غاية مطلوبه لدفع الظلم عن نفسه فان البيع لا يجب ان يكون لاجل نفع دائما بل قد يكون لدفع ضرر كمن يبيعه لاداء
دين او دفع جوع فان مثل ذلك لا يسمى اكراها الا انه وان لم يرتكب البيع لو خلي ونفسه ولم يتحقق هذا الباعث ولكن مع حصول ذلك الباعث يرضى به
غاية الرضا فالمناط في البطلان صدق الاكراه على البيع عرفا او ظهور عدم القصد وبدون الامرين يصح البيع ومنه يظهر الضابط في الفساد
لاجل الاكراه ومنها المالكية فلا يصح البيع من غير المالك الا ما استثني والاجماع في الجملة والاخبار كصحيحتي الصفار ومحمد المتقدمتين في الفصل
الاول وصحيحة منصور في رجل امر رجلا ان يشتري له متاعا فيشتريه منه قال لا باس بذلك انما البيع بعد ما يشتريه وما ورد من انه لا بيع الا فيما
يملك والقول بان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد عندك باطل ورواية سليمان بن صالح الدالة على نهي رسول الله ص عن بيع ما ليس عندك
واراده ما لا يصح تملكه مما لا يملك او نفي لزوم البيع دون صحته والحمل على نفي بيع البايع لنفسه لا فضولا وان كانت ممكنة في بعض تلك
الاخبار الا انها غير جارية في الجميع وبتلك الادلة يقيد عموما البيع واطلاقاته حيث ان بيع ملك الغير ايضا بيع لغة وعرفا لانه ليس الا نقل
المال مما يدل عليه كما مر ولا يختص بنقل ملك الناقل نفسه واذا يصح الاطلاق عرفا واستعمل البيع في الاخبار الكثيرة في نقل ملك الغير ايضا
كيف لا والمقابلة غير منحصرة في صدورها عن المالك خاصة لجواز صدورها من الوكيل والاب والجد والوصي ونحوها نعم الظ اختصاص الصدق
بما اذا باعه لا عن نفسه اي لا نويا نقل ملك نفسه اذ لا ملك لنفسه حتى ينقله عنه فلا يمكن تحقق القصد بالنقل فيه ايضا واما رواية اسحق
ابن عمار ما احب ان يبيع ما ليس له فهو وان كان مشعرا بالجواز الا انه يجب ارجاعه الى ارادة الحرمة جمعا وههنا مسايل الاولى الظ عدم
الخلاف في عدم تاثير اجازة البيع ممن تقدم عدم جواز بيعه بعد رفع المانع او ممن يصح منه الاجازة الا في الاخيرين اي المكره وغير المالك اما
الاول فاكثر من ذكر المسئلة افتى بكفاية الاجازة بعد زوال الاكراه وقوى الفاضل الاردبيلي عدم التاثير وظ المحقق الشيخ علي وكفاية المرتدد
والحق فيه عدم التاثير اما على القول بعدم معلومية معنى البيع عرفا او لزوم الاقتصار فيه على المجمع عليه فظاهر واما على ما ذكرنا فلان ما اتى به حال
الاكراه ليس بيعا لعدم القصد كما مر ولا اجازته فقط الاجازة هو ظ وصدق البيع عرفا على مجموع الامرين سيما بعد مضي مدة طويلة من البين
غير معلوم فلا يشمله ادلة البيع وليس دليل اخر نقتضي الاصول المسلمة عدم صحته احتج المثبت بعموم اوفوا بالعقود وبانه بالغ عاقل صدر عنه
عقد وليس ثم مانع الا عدم القصد الى العقد حين ايقاعه وقد لحقه بعد الاجازة ولا دليل على اشتراط الاقتران كالفضولي للاصل و
يرد على الاول منع الدلالة كما بيناه في موضعه وعلى الثاني عدم المانع غير كاف بل اللازم وجود المقتضي ووجوده غير معلوم اذ لم يعلم كونه
عقدا ولا بيعا شرعيا او عرفيا ولا دليل غيره وفرقه مع الفضولي واضح اذ قصد النقل الموجب لصدق البيع فيه متحقق كما مر بخلاف هذا
هذا مع انه لو صح ذلك لورد في مثل عقد الصبي والمجنون والهازل للاشتراك في المانع والمقتضي فان المانع وهو عدم اعتبار العقد بنفسه
وان اختلف وجهه مشترك وعموم الاية ان كان بحيث يشمل العقد الغير المعتبر شمل عقد الصبي ايضا وان خص بالمعتبر منه في نظر الشرع لم يشمل
عقد المكره ايضا ودعوى تاثير اجازته بعد زوال المانع معارضة بالمثل والجواب بان المراد العقود المعتبرة شرعا الصادرة عمن يكون له
اهلية خاصة دون غيرها وعقد الصبي غير معتبرة بل وجودها كعدمها فالمانع عن عدم دخول عقده فيه وهو سلب العبرة عنه لازم
لذاته غير منفك عنه فلا يتصور فيه زوال المانع بخلاف المكره فان المانع عن دخول عقده امر خارج عن ذات العقد ممكن الزوال فاذا
زال دخل في العموم مردود بان امثال ذلك امور اقناعية لا مستند له شرعا مع انه ان كان يوجد الصدور حال الصغر وصفا للعقد الصبي
فليؤخذ الصدور حال عدم القصد وصفا لعقد المكره وان اخذ خارجا عنه فكذا ههنا واما ما في ذلك من التفرقة من ان القصد من المكره
دون من سبق لان غير العاقل لا يقصد الى اللفظ ولا الى مدلوله وذلك كاف في صلاحيته وقبوله للصحة اذا لحقه القصد الى مدلوله ففيه
منع عدم قصد السفيه والصبي المميز الى اللفظ مضافا الى ان كفاية لحوق القصد الى المدلول دون القصد اليه والى اللفظ ليست الا من
الاستحسانات ولا يستند الى دليل شرعي واما الثاني وهو المعروف بالفضولي ففي صحته قولان الاول الصحة واللزوم بعد الاجازة من

ومن شرائط البيع المالكية

فرع

في بيع الفضولي

كتاب البيع

المالك وهو مذهب الاسكافي والمفيد وابن حمزة والشيخ في النهاية وهو الاشهر بين المتاخرين بل مطلقا كما في ضه والك وكلام جماعة
بل قيل كاد ان يكون اجماعا والثاني عدم الصحة والبطلان من غير تاثير للاجازة وهو مختار الشيخ في ف وط وابن زهرة والحلي والحلبي
وفخر المحققين ونقل في التنقيح عن شيخه السعيد واختاره من المتاخرين المحقق الاردبيلي والسيد الداماد في رسالته الرضاعية بل ادعى الاولان كما حكي والشيخ
الحر العاملي وبعض مشايخنا الاخباريين عليه الاجماع وظاهر القواعد والكفاية التردد والحق هو الثاني لما مر من النهي عن بيع ما لا يملكه البايع احتج المجوز
بخبر البارقي العامي وهو ضعيف سندا ودلالة اما الاول فظاهر غاية الظهور والشهرة الجابرة لو اوجبناها والاخبار العامية ايضا مع انه محل البحث
هنا غير ثابتة والمحكية منها معارضة مع ما مر من دعوى الاجماع من الجليلين المتقدمين على الفساد كما مر واما الثاني فلعدم صراحته ولا ظهوره في شرائه
وبيعه فضولا لجواز ان يكون كان الدينار قرضا اتكالا على اذن الفحوى كما يقال ان الاقباض على الحمل على الفضولي واشتراء الشاتين لنفسه وباع
احدهما كذلك وجاء بالدينار الماخوذ والثاني الى النبي ص بيع عقيل داره بمكة وضعفه ظ وبما ورد من جواز ذلك في النكاح مع كون الامر في الفروج
اشد وهو قياس غير جائز عندنا وبما روي في الصحيح انه قضى امير المؤمنين ع في وليدة باعها ابن سيدها وابوه غايب فاشتراها الذي اشتراها
فولدت منه غلاما ثم جاء سيدها الاول فخاصم سيدها الاخير فقال وليدتي باعها ابني بغير اذني فقال ع الحكم ان تاخذ وليدتك وابنها فناشده
الذي اشتراها فقال خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ لك البيع فلما اخذه قال له ابوه ارسل ابني قال لا والله لا ارسل ابنك حتى ترسل ابني فلما راى ذلك سيد الوليدة اجاز بيع ابنه وفيه اولا
انها ظاهرة في رد الاب بيع الابن اولا وفيه والقايل بالفضولي يقول بصحته مع عدم الرد والقول بان ارادة عدم الرضا بالاقباض ممكنة والمعنى انه خاصم سيدها
الاخير في القبض والتصرف حيث انه باعها ابنه بغير اذنه وان كان كذلك لا يجوز التصرف بمثل هذا البيع مردود بانه خلاف الظاهر اذ لو لا رد البيع وعدم
رضاه بما كان تخاصم في الاقباض فهو دال على الرد بل قوله الحكم ان تاخذ وليدتك صريح في انه رد البيع اذ بدونه ليس الحكم ذلك قطعا وثانيا
انه لم يثبت كون الاجازة حقيقة في الرضا بالبيع السابق فيمكن ان يكون المراد من اجازته بيع ابنه نقله الملك بالبيع كما فعله ابنه اي تجديد البيع
فلا يفيد وثالثا انها لا تدل الا على ان السيد الاول اجاز البيع واما ان اجازته كافية فلا يستفاد من الرواية هذا كله مضافا الى ما في الرواية
من الاشكال من جهة الامر باخذ ابن السيد حتى يرسل ابن الوليدة والامر للسيد بابن الوليدة فان الحكمين غير جائزين مط ان كان وطي
المشتري وطي شبهة يكون ابنه حرا غاية الامر وجوب اعطاء قيمته والامكان ملكا للسيد الاول فلا يجوز حكمه باخذ ابن السيد وقوله لا والله
حتى يرسل ابني وقد يستدل لها ايضا بعموم اوفوا بالعقود بتقريب تقدم في المكره واشير الى ضعفه مع انه لو سلمت دلالته يكون اعم مطلقا من ادلة
عدم جواز بيع غير المالك فتخصيصها بها لازم والشراء الفضولي كالبيع لانه ايضا بيع ونقل ملك للثمن الى البايع فرع الوالمناط صحة البيع
الفضولي فهل يعم مطلق بيع ملك الغير او يشترط كونه بقصد النقل عن المالك وله ويظهر الفائدة في اجازة المبيع غصبا ظاهر جمع الثاني والتحقيق
انه ان قلنا بعدم جواز بيع ما لا يملك فلا يخرج الا الثاني وان قلنا باصالة صحة جميع العقود للاية وغيرها وضعفنا دلالة عموم فساد بيع ما لا
يملك واخرجنا ما ليس معه اجازة بالاجماع فالصواب التعميم ولا يخفى كلامهم في هذا المقام عن اضطراب لان طائفة من الاصحاب يجعلون البايع غصبا
ايضا في حكم الفضولي ويظهر من كثير منهم كلماتهم ان المراد الغاصب البايع لنفسه ومنهم من يدعي عدم الفصل بين الفضولي والغاصب وطائفة اخرى يحملون
اخبار النهي عن بيع ما ليس عندك والشراء والخيانة على البيع لنفسه بل فعل ذلك بعض من صرح بكون الغاصب كالفضولي ايضا والفرق غير معلوم
بل ولا ظاهر بل الفاضل في كره بعدم جواز بيع مال الغير بقصد ان يشتريه من ذلك الغير ويشتاله وكذا في لف وصاحب التنقيح وفي كره لا نعلم فيه
خلافا وظاهر ذلك كما صرح به بعضهم عدم جواز البيع لنفسه اذ ظاهر ان قصد الشراء بعد ذلك لا يوجب الفساد سيما مع تصريحهم بكفاية اجازة
البايع الفضولي لو انتقل اليه المال بعد البيع فضولا وقبل الاجازة وتجويز كون الغاصب لنفسه اقرب الى الصحة من بيع غير الغاصب كذلك مع عدم
دليل شرعي فارق بعيد جدا والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل بل على القول باصالة عدم صحة بيع ما لا يملك كما هو الحق يختص خروج الفضولي على
القول بصحته في جميع موارده بما ثبت خروجه فرع وقد عرفت انه على القول باصالة عدم صحة بيع ما لا يملك يقتصر بما ثبت خروجه فيعلم ان من يقتصر
في دليل الخروج بخبر البارقي ونحوه يجب ان لا يصح عنده بيع الغاصب ولا يفيد اجازة المالك في الصحة بل الحكم ببطلان بيع ملك الغير في غيره وورد الخبر و
اشباهه او ما اخرجه الاجماع المركب بل يلزمه ايضا عدم افادة الاجازة في صحة الفضولي اذا رده المالك اولا وفيما لو انتقل الى البايع الفضولي قبل
الاجازة فاجازه ذلك البايع وفيما لو باعه فضولي ثانيا بعد بيعه كذلك ثم الا فالحكم للاول خاصة وفيما لم يعلم البايع مالكه وقصد النقل من مطلق
المالك بل او علمه مرددا بين متعدد وفيما باع بظن الفضولي وقصده ثم بان ان البايع هو المالك وفيما مات المالك قبل الاجازة واجازة الوارث
وفيما علم البايع الفضولي عدم رضا المالك حين العقد وان جوز الرضا بعد ذلك وفيما باع فضولا من الصبي او المجنون فاجاز بعد الاكمال الى
غير ذلك ح لو باع المالك السلعة قبل الاطلاع على تحقق البيع الفضولي واجازته لزم ذلك البيع وبطل الفضولي لو قلنا بصحة الفضولي مطلقا
او في بعض الموارد واجازه المالك ولزم العقد فهل هي ناقلة للملك من حينها ام كاشفة عن حصوله من حين العقد نسب الثاني الى الاشهر استنادا
الى انه مقتضى الاجازة اذ ليس معناها الا الرضا بمضمون العقد وليس مضمونه الا انشاء نقل العوضين من حينه بل لو كان المراد الاجازة من حين
الاذن بمعنى انه يتحقق البيع فهو لم يجز العقد المتقدم اذ المقصود منه وقوع البيع من حينه فهذا يحتاج الى انشاء جديد والحاصل ان عقد يشمله عموم

يشترط في بيانه هل يشترط في صحة بيع الفضولي قصد النقل عن المالك ام لا

اوقولنا المعقود ولیس ما یخرجه لان المخرج هوما اذا لم یلحقه الاجازة ویرد علی الاول انا لا نسلم ان معنی الاجازة الرضا بمضمون العقد وهو
انتقال المبیع الیه من حین العقد ولکن لادلیل علی کون ذلك الرضا موجبا لتحقق النقل الشرعی من حینه والتوضیح انه لاشك ان مجرد الرضا
بانتقال شیء اخر الی هذا الزمان او زمان سابق لا یوجب نقله الیه مالم یتحقق عقد وکذا المفروض انا لا نعلم قبل الاجازة والرضا حصول الانتقال من حین
العقد بل نقول بعدم النقل بذلك العقد لو لم یلحقه الاجازة وانما علمنا حصول النقل بها معا وای ملازمة شرعیة بین حصول الرضا بمقتضی عقد فی
زمان وتحقق مقتضاه شرعا بل لولا الدلیل الشرعی لم نقل بتحققه شرعا من حین الرضا ایض وعلی الثانی ان دلالة الایة علی لزوم العقود غیر تامة
سلمنا ولکن الاخبار الدالة علی عدم جواز بیع غیر المالك کما مر اخرج هذا العقد منه فتحقق مقتضاه یحتاج الی دلیل اخر وذهب المحقق الاردبیلی الی
الاول بل قال انه علی ما اظنه ظاهر مع انی اری اکثرهم لا یقولون الا بانه کاشف وما اری له دلیلا واستدل علیه بان الظاهر من الایات والاخبار
والعقل والاجماع ان رضا المالك جزء او سبب او شرط فکیف یصح العقد بدونه ویکون کاشفا لا سببا وبانه ان لم یکن الرضا جزءا المفروض عدم
جزء لم یزل بالاتفاق فیلزم الحکم بالصحة من دون اجازة ایض وبانه لو لم یجز المالك یلزم الحکم بفساد العقد مع وجود جمیع ما یتوقف علیه ولیجب
عن الجمیع بتسلیم کون الرضا شرطا ولکن لا یجب مقارنته للعقد ولا یلزم من صحة العقد السابق بعد تحققها صحة العقد بدون الشرط اذ بعد
حصول الاجازة یعلم کون العقد جامعا للشرائط وبعدمها یعلم فساد العقد ولا منافاة بین تلو الشرط عن المشروط فان علل الشرع معرفات **اقول**
توضیحه ان صحة العقد عبارة عن ترتب الاثر علیه والمراد بالاثر الانتقال الاعم من المتزلزل واللازم والمراد بکون الاجازة کاشفة عن الصحة باحد
المعنیین ان العقد حین ایقاعه صار موجبا لاحد الانتقالین وترتب علیه هذا الاثر فی الواقع ولکن لم یکن ذلك معلوما لنا فلما تحققت
الاجازة علمنا بان احد الانتقالین کان متحققا حین العقد وان لم یتحقق بعلم فساد العقد اولا فان قیل ان لم یتوقف احد الانتقالین علی
الاجازة فیحصل العلم به عند العقد ولم یکن الاجازة کاشفة وان توقف علیها فلا معنی لحصول احد الانتقالین قبل تحقق الشرط قلنا الاجازة
شرط فی ترتب الاثر واقعا ولکن لیس الشرط وجودها عند العقد بل فی وقت والحاصل انه یتوقف تاثیر العقد علی وجود الاجازة [illegible]
وجودها الفعلی بل علی وجودها ولو فی وقت متاخر فلو کان العقد فی الواقع بحیث یتعقبه الاجازة بعد مدة یکون من حین الصدور سببا تاما
واذا کان فی الواقع بحیث لم یتعقبه الاجازة یکون فاسدا فاذا وقع العقد فهو فی الواقع لا یخ اما ان یکون متعقبا للاجازة او غیر متعقب لها
فعلی الاول یکون فی الواقع ناقلا من حین العقد وان لم یعلم به وعلی الثانی یکون فاسدا وان لم یعلم به واذا تحققت الاجازة علمنا انه کان فی
الواقع متعقبا لها وصحیحا فمرادهم من قولهم السبب الناقل هو العقد المشروط بشرائط التی منها رضا المالك ان العقد المشروط بهذا الشرط
المتضمن لحصوله ولو فی وقت سبب ناقل لا ان العقد المشروط بهذا الشرط المتضمن لحصوله حین العقد وهو سبب الناقل وبذلك یظهر توضیح
کلام الشهید الثانی فی ضه عند شرح قول المص وهی کاشفة عن صحة العقد وقد یجاب عن الدلیل ایض بمنع کون الرضا سببا او شرطا للانتقال و
الصحة ولا دلالة الدلیل علی ذلك اصلا بل الانتقال فی الجملة الحاصل فی ضمن المتزلزل حاصل قبل الاجازة والاجازة شرط اللزوم والاستقرار
نظیر القصاص والخیار فی البیع اللازم **اقول** لو قلنا بکون البیع الفضولی بیعا عرفا او بتمامیة دلالة ایة الوفاء بالعقود وقلنا علی التقدیرین بعدم
تمامیة شیء من الاخبار الدالة علی عدم جواز بیع غیر المالك وعدم شمولها للفضولی وخصوصا دلیل اشتراط رضا المالك بالاجماع لتم کل من
الجوابین المذکورین بل لم یحتج علی صحة البیع الفضولی بعد الاجازة علی دلیل ایض واما لو قلنا بان القاعدة المستفادة من الاخبار عدم جواز
بیع المالك وعدم الجواز موجب للفساد وان اخراج الفضولی بتوسط الخبرین المتقدمین فلا یتم شیء من الجوابین اذ لم یعلم من الخبرین الا حصول
الانتقال بعد الاجازة واما حصوله قبلها وان توقف العلم به علی حصولها او ترتب الاثر علی العقد المذکور وکون الرضا شرط اللزوم فلا دلیل
علیه ومن هذا ان ظهر سر ما ذهب الیه الاکثر وانه مبنی علی مقدمتین مقبولتین عندهم احدیهما تمامیة دلالة الایة وثانیتهما عدم تمامیة دلالة الاخبار
علی عدم صحة بیع الفضولی ولکن ظهر ان الحق علی القول بکفایة الاجازة وتاثیرها هو کون الاجازة ناقلة من حینها لعدم صحة المقدمتین ثم علی تقدیر
عدم الاجازة فیما یفید فیه الاجازة ومطلقا فیما لا یفید فیه فالو کان للمالك ان یرجع الی المشتری فی عین ماله اذا کان باقیا مع نمائه الباقی
متصلا کان او منفصلا وبقیمة ما له ونمائه او مثلهما مع کونهما تالفا بفعل المشتری او غیرها وبعوض منافعها المستوفاة وغیرها سواء فی کل ذلك
کون المشتری عالما بانه مال الغیر او جاهلا ولم نعثر علی مصرح بالخلاف فی شیء من تلك الاحکام واکثرها مصرح به فی کلام الاکثر بل یجمع علیه و
یدل علی جمیع تلك الاحکام وما رواه الشیخ فی الاما لیه عن زریق عن ابی عبد الله ع فی رجل اشتری ارضا المیت بغیر اذن ورثته فقال له الرجل
المشتری جعلنی الله فداك کیف اصنع فقال ترجع بمالك علی الورثة وترد المعیشة الی صاحبها وتخرج یدك عنها قال فاذا انا فعلت ذلك
فله ان یطالبنی بغیر هذا قال نعم له ان یاخذ منك ما اخذت من الغلة من ثمن الثمار وکل ما کان مرسوما فی المعیشة یوم اشتریتها یجب علیك ان
تردذلك الا ما کان من زرع زرعته فان للزارع اما قیمة الزرع واما ان یصبر علیك الی وقت حصاد الزرع فان لم یفعل ذلك کان ذلك له ورد علیك
القیمة وکان الزرع له قلت جعلت فداك وان کان هذا قد احدث فیها بناء وغرسا قال له قیمة ذلك او یکون ذلك المحدث بعینه یقلعه ویاخذه
قلت ارایت ان کان فیها غرس او بناء فقطع الغرس وهدم البناء قال یرده ذلك الی ما کان او یغرم القیمة لصاحب الارض فاذا رد علیه جمیع ما اخذ

غیر

کان مع

من غلاتها

کتاب البیع

من غلاتها الی صاحبها ورد البناء والغرس وکل محدث الی ما کان او رد القیمة کذلك یجب علی صاحب الارض ان یرد علیه کلما خرج عنه فی اصلاح المعیشة
من قیمة غرس او بناء او نفقة فی مصلحة المعیشة ودفع النوائب عنها کل ذلك فهو مردود الیه وضعفها غیر ضائر اما عندنا فظاهر واما علی المشهور
بین المتاخرین فلانجبارها بالشهرة بل الاجماع ودلالتها علی الرجوع فی العین الباقیة والنماء الباقی وقیمة التالف منهما بفعل المشتری ظاهرة واما
دلالتها علی الرجوع فی التالف من المشتری وفی عوض المنافع المستوفاة وغیرها فقوله ع کل محدث الی ما کان او رد القیمة حیث یستفاد منه وجوب
رد کل ما یحدث عند المشتری مع امکانه ورد قیمته ان کانت له قیمة مع عدمه سواء کان الحدث من المشتری ام لا ولاشك ان تلف العین والنماء وان
لم یکن بفعل المشتری امر محدث صح رد قیمته وکذا استیفاء المنافع بل اثبات ید المشتری علی العین اثبات لیده علی منافعه مطلقا و
تصرف فیه وهذا ایض امر محدث فیجب رد قیمته مثلا اذا تصرف المشتری فی دار زید واثبت یده علیه فی شهر فهو تصرف فی حق السکنی فیها فی ذلك
الشهر وان لم یسکن فیه وهذا امر محدث ولما لم یمکن رد ذلك ای رفع التصرف فی هذا الشهر المخصوص فیجب قیمته وهی اجرة المثل وترك الاستفصال
فی الروایة یدل علی ثبوت الحکم فی صورة علم المشتری وجهله بل الظ من قوله اما للزارع الخ وقوله کذلك یجب علی صاحب الارض ان المشتری کان
جاهلا ویدل علی جمیع تلك الاحکام ایض فی صورة علم المشتری بانه مال الغیر صحیحة ابی ولاد الطویلة حیث سئل الراوی انه اکری بغلا من
الکوفة الی بنی هبیرة بمبلغ فی طلب غریم فلما خرج اخبر ان الغریم ذهب الی النیل فلما ذهب الیه اخبر توجهه الی بغداد فتوجه الیه وظفر به ورجع فاراد
ارضاء المالك بالتواضع والتذلل فلم یرض وحکم بعض قضاة العامة بانه لا حق له فاجاب الامام بان علیه مثل کری البغل ذاهبا وجائیا قال
قلت جعلت فداك فقد علفته بدراهم فلی علیه علفه قال لا لانك غاصب فقلت ارایت لو عطب البغل او نفق الیس کان یلزمنی قال نعم قیمة البغل
یوم خالفته قلت فان اصاب البغل کسرا او دبرا او عقرا فقال علیك قیمة ما بین الصحة والعیب یوم ترده علیه قلت فمن یعرف ذلك قال انت
وهو اما ان یحلف علی القیمة فیلزمك فان رد الیمین علیك فحلفت علی القیمة لزمك ذلك او یاتی صاحب البغل بشهود یشهدون ان قیمة البغل
حین اکری کذا وکذا فیلزمك الحدیث وجه الدلالة ان قوله لانك غاصب یدل علی ان کل من تصرف فی ملك الغیر بغیر اذنه مع علمه به وان جوز
رضاه ولو ببذل مال کما فی المورد یکون غاصبا ومن القواعد المعلومة بالاجماع بل الضرورة انه یجب علی الغاصب رد ما غصبه مع بقائه وضمانه للقیمة
مع التلف وکلما ثبت علیه ید المشتری فیما نحن فیه اذا علم انه مال الغیر من العین والنماء والمنافع المستوفاة وغیرها من هذا القبیل بل یدل باثبات
نعم قیمة البغل لعدم القول بالفصل بین البغل وغیره من الاموال ویدل علی بعض هذه الاحکام قوله ع الناس مسلطون علی اموالهم وعلی الید ما اخذت
وموثقة جمیل فی الرجل یشتری الجاریة من السوق فیولدها ثم یجیء مستحق الجاریة فقال یاخذ الجاریة المستحق ویدفع الیه المبتاع قیمة الولد ویرجع
علی من باعه بثمن الجاریة وقیمة الولد التی اخذت منه وروایة زرارة قال قلت لابی عبد الله ع رجل اشتری جاریة من سوق المسلمین فخرج بها الی ارضه
فولدت منه اولادا ثم اتاها من یزعم انها له واقام علی ذلك البینة قال یقبض ولده ویدفع الیه الجاریة ویعوضه فی قیمة ما اصاب من لبنها وخدمتها وفی
اخری له قال قلت لابی جعفر ع الرجل یشتری الجاریة من السوق فیولدها ثم یجیء رجل فیقیم البینة علی انها جاریته لم تبع ولم توهب قال فقال یرد
الیه جاریته ویعوضه مما انتفع ویستفاد من الموثق وجوب دفع قیمة النماء ایضا اذا کان باقیا ولم یمکن دفعه شرعا ولو تلف نماء متصل ویبقی
العین کالسمن ورد العین یجب رد قیمة النماء لما مر ولکنه مخصوص بما اذا کان له قیمة والوجه ظاهر ثم المستفاد من تلك الاخبار رجوع المالك الی
المشتری وقد ذکر کثیر منهم تخییر المالك فی صورة تلف العین بین الرجوع الیه او الی البایع ووجهه فی صورة مسبوقیة تصرف المشتری بتصرف البایع
فی التلف ظ واما عدم المسبوقیة بان یکون العین فی ید المشتری فاعلم البایع او فی ید ثالث فلم اعثر لجواز الرجوع علی البایع علی وجه والظ عدم
جوازه و فی القیمة التی یرجع الیها المالك اذا تفاوتت من حین التصرف الی زمان الدفع اقوال مذهب الحق فی فع والشیخ فی موضع من ط الی انها
قیمة یوم التصرف ونسبه فی یع الی الاکثر وقال الشیخ فی بیوع ف وموضع من ط وابن حمزة والحلی انها اعلی القیم من حین التصرف الی التلف ومال الیه فی
س واختاره فی اللمعة وضه ونسبه فی لف وقیح الی الاکثر وذهب القاضی والفاضل فی لف انها قیمة یوم التلف ونسبه فی س الی الاکثر وقیل بانها
من حین التصرف الی وقت الدفع اختاره بعض المتاخرین والحق هو الاول لا لما قیل من انه زمان اشتغال ذمته وضمانه للقیمة لمنع ضمانه للقیمة ح
وانما هو ضامن لرد العین وانما یضمن القیمة لو تلف العین بل للصحیحة ابی ولاد المتقدمة ولیس محط استدلالنا فیها قوله قیمة البغل یوم خالفته حتی
یرد انه یحتمل ان یکون قوله یوم خالفته یکون متعلقا بقوله حتی یلزم المدلول علیه لقوله نعم ویکون المراد نعم یلزمك لو هلك قیمة البغل من یوم
المخالفة ویکون دفعا للتوهم الزمان لو تلف قبل المخالفة بل قوله او یاتی صاحب البغل بشهود یشهدون ان قیمة البغل حین اکری کذا وکذا فیلزمك
فان معناه فیلزمك قیمة البغل حین اکری ولا یرد انه لیس حین المخالفة فیلزم القیمة قبل المخالفة وهو مخالف للاجماع لانه لا فاصلة یعتد بها بین
وقتی المخالفة والاکراء فی المورد کما یدل علیه صدر الحدیث والمراد بالمخالفة فی الحدیث التصرف بدون الاذن دون التصرف مع النهی لعدم
نهی صاحب البغل عن التجاوز فلا یرد ان المخالفة غیر متحققة فیما نحن فیه واختصاصها بالعالم بانه ملك الغیر غیر ضائر لعدم القول بالفصل احتج
المخالف الاول بان اشتغال ذمة المتصرف یقینی ولا یحصل العلم بالبراءة الا بدفع اعلی القیم وبانه مضمون فی جمیع حالاته التی من جملتها حالة اعلی
القیم ولو تلف فیها لزم ضمانه فکذا بعده ویرد علی الاول ان المتیقن اشتغال ذمته به وهو ادنی القیم من القیم الاربعة المذکورة لا مطلقا وقال

فی بناء المعیرة

فی الرجوع الی القیمة یوم التصرف او یوم التلف

صاحب الكفاية لتقوية هذا القول ان المتصرف في اول زمان التصرف مكلف بايصال العين الى المالك في ذلك الوقت فان لم يفعل كان عليه ان يجبر النقصان الذي حصل للمالك بسببه وهو اما برد العين في زمان آخر او قيمته في الزمان الاول عند تعذر ذلك وكذلك في الزمان الثاني والثالث فاذا فرض زيادة القيمة في بعض هذه الازمنة كان عليه ردها عند تعذر العين ويظهر ما فيه مما مر فان مع بقاء العين ليس على المتصرف الا ردها ولا يشتغل ذمته بالقيمة مطلقا الا عند التلف واحتج الثاني بان الانتقال الى القيمة انما هو عند التلف فيعتبر تلك الحال وفيه منع استلزام التلف الانتقال الى القيمة حينئذ اذ لا مانع من تعين قيمة اخرى بدليل آخر وبان الاعتبار الان بد منه لا دليل عليه واعتبار الادون يوجب الضرر المنفي وفيه منع ايجاب اعتبار الادون للضرر اذ ليست القيمة السوقية في حال مما يحصل بالمنع عن استيفائها ضرر ولذا لو منع مانع آخر عن بيع ماله حتى نقص قيمته لا يحكم بضمانه وقد يقال انه قد ورد في الاخبار الامر بقيمة التالف والمتبادر من قيمته قيمته وقت التلف وفيه منع تبادر ذلك ولكن الظاهر عدم الريب في ان المتردد فيه من امثال ذلك في العرف انما هو قيمة وقت التصرف ووقت التلف واما غيرهما فلا يجعله اصلا ومن هذا يظهر فساد غير القول الاول والثالث مط والتردد انما هو بينهما لولا الصحيح المتقدم وحكم النماء التالف ايض حكم العين في اعتبار وقت التصرف واما المنافع فلكونها تدريجية غير قارة فلا يجري فيها ذلك الخلاف هذا كله اذا كان التفاوت من جهة السوق وتلف العين اما اذا كان العين باقية وردها فلا يضمن التفاوت السوقي بلا خلاف للاصل كما انه لا خلاف في ضمان الاعلى اذا كان التفاوت من جهة زيادة عينية كالسمن او وصفية كتعلم صنعة ونسيانها سواء كان حصول الزيادة بفعل المتصرف اولا وسواء كان نقصها بتفريطه اولا ولا فرق في ضمان قيمة تلك الزيادة عند تلفها بين بقاء العين وردها وبين تلفها ورد قيمتها نعم لو زاد في العين ما لا قيمة له كسمن مفرط فلا ضمان فيه وظهر مما ذكر انه لو كان المبيع فرسا مثلا وكان قيمتها يوم القبض ثلثين درهما وكان مهزولا فسمن وتلف وكانت القيمة ح عشرين درهما لاجل السوق بحيث لو كان ح مهزولا كالاول كانت قيمته عشرة دراهم يجب عليه دفع اربعين درهم ثلثون قيمة يوم القبض وعشرة قيمة الزيادة التالفة ولو كان حين القبض سمينا وقيمته عشرون درهما ثم هزل ولكن كان قيمة السوقية ثلثين درهما ورده ح يجب على المتصرف دفع التفاوت بين قيمة السمين والمهزول يوم القبض ايضا الى غير ذلك من الفروعات المتكثرة ويجيء شطر منها مع ساير ما يناسب هذا الباب في كتاب الغصب ثم لو اختلف قيمة العين او النماء في بلد القبض والتلف او الدفع فالظ اعتبار مكان يتحقق فيه ضمان القيمة ويحتمل اعتبار الادون من قيم الامكنة الثلثة للاصل ح وعلى تقدير بقاء العين اذا احتاج رده الى مؤنة فعلى الدافع لوجوب الدفع عليه وتوقفه عليها ط ثم اذا رجع المالك الى المشتري فيما ذكر مما اغترمه للمالك اجماعا للاصل واما الثمن فان كان موجودا فللمشتري الرجوع به على الاقوى وفاقا لجماعة منهم المحقق في بعض تحقيقاته والفاضل في لف وكره والشهيدان في اللمعة وشرحها وذلك لاصالة عدم الانتقال وتسلط الناس على اموالهم وان لم يكن موجودا فلا يرجع به وفاقا للاكثر ونسبه في كره الى علمائنا لاصالة براءة ذمته وعدم دليل على ضمانه ولم يثبت عموم ضمان كل من اتلف مال الغير بحيث يشمل ما نحن فيه ايض وهو من نصب البايع ولو سلمنا لا يستلزم الضمان وقوله على اليد ما اخذت يدل على اداء العين لا وجوب العوض وفي رواية الامالي وموثقة جميل المتقدمتان مخصوصتان بالجاهل اما الاولى فلما مر واما الثانية فللامر فيها باخذ الولد واعطاء قيمته فان قيل ان المشتري اذن في التلف بشرط عدم تحقق اخذ العوض وقد انتفى الشرط فينتفي المشروط فيكون متلفا لمال الغير بدون اذنه وهو موجب للضمان قطعا قلنا الاشتراط مم بل نعلم قطعا انه يريد تسليمه اياه قبل تحقق استرداد المبيع او عوضه ان يتصرف فيه كيف شاء ولو كان كما قيل فان كان المراد اشتراط الاذن بعدم تحقق استرداده في بعض الآنات فقد حصل الشرط وان كان اشتراطه بعدم تحقق استرداده في شيء من الازمنة يلزم ان يكون منظوره عدم التصرف فيه ابدا وهو منفي قطعا نعم مقصوده اخذ العوض لو تحقق استرداد المبيع او عوضه وذلك القصد غير موجب للضمان بل لا دليل على ايجابه له لو كان منظور البايع رد عوضه ايض نعم لو كان البيع فضولا لاجل المالك وسلم المشتري الثمن الى البايع ليسلمه المالك لو اجاز واتلفه البايع فالوجه الرجوع اليه والوجه ظ اما اذا انفسخ لا من جهة البايع فلا رجوع اليه ايض وان كان المشتري جاهلا فيرجع الى البايع بالثمن الذي اعطاه البايع مطلقا ان كان تاما باقيا لرواية الامالي وموثقة جميل ايض وكذا بساير ما اغترمه للمالك مما لم يحصل له في مقابلته له عوض بلا خلاف يعرف كزيادة الثمن التي يؤدونها في صورة التلف وقيمة النماء التالف واجرة ما لم ينتفع به وقيمة الولد وامثالها ومنها ما صرفه في اصلاح المبيع بل تزيينه وكل ما يجوز للمالك المتصرف فيه ويدل عليه بعد ظاهر الاجماع موثقة جميل بضميمة الاجماع المركب وعموم قوله المغرور يرجع على من غره نقله المحقق الشيخ علي في حاشيته على الارشاد وضعفه غير ضاير لان الشهرة بل الاجماع له جابر بل هذه قاعدة مسلمة بين جميع الفقهاء متداولة عندهم يستعملونها في مواضع متعددة كالغصب والتدليس في المبيع والزوجة والجنايات وامثالها ويدل عليه العلة المنصوصة في رواية رفاعة قضى امير المؤمنين ع في امرأة زوجها وليها وهي برصاء ان لها المهر بما استحل من فرجها وان المهر على الذي زوجها وانما صار عليه لانه دلسها واما ما اغترمه فيما حصل له في مقابلته نفع كعوض الثمرة واجرة السكنى ففي الرجوع به الى البايع وعدمه قولان الاول للمحقق في تجارة يع وصاحب التنقيح والثاني للشيخ في ط وف والحلي ولعل الاظهر هو الاول لما مر من رجوع المغرور الى الغار والعلة المنصوصة ولكن يجب التخصيص بما اذا كان البايع عالما بانه ملك الغير فيتحقق التغرير والتدليس والا فلا يرجع للاصل وعدم القول بالفصل غير معلوم ولولا الاطلاق موثقة جميل وظاهر الاجماع لقلنا بمثل

في بيان رجوع المشتري على البائع

ام لا ع

ذلك

ذلك فيما لم يحصل في مقابلته نفع ايض ى لا يخفى ان ظاهر كثير من عباراتهم ان ما يغترمه في المبيع في المشتري لاصلاحه ودفع النوايب منه ونفقته حكمه حكم ما اغترمه المشتري ولا نفع له فيجوز له الرجوع فيها على البايع وصرح بجواز رواية الامالي انه لا يجب على المالك رد جميع ذلك وورد النص الصريح بمجرد مخالفة بيع من المنازعين غير جائز نعم لو ثبت الاجماع على الاول لكان هو المتعين ولكنه غير ثابت فالفتوى على الثاني ولكن ذلك مختص بصورة الجهل واما مع العلم فلا يرجع به الى احد كما صرح به في صحيحة ابي ولاد **المسئلة الثانية** لو باع المملوك له ولغيره صفقة في بيع واحد وقف البيع في غير المملوك على الاجازة على القول بصحة الفضولي وبطل على القول المختار وصح في المملوك مطلقا سواء حصلت الاجازة في غيره ام لا اما الاول فوجهه ظ مما مر واما صحته في المملوك الحق المش بين اصحابنا بل عن الغنية وكره الاجماع عليه وصرح بعضهم بعدم الخلاف فيه ووجهه على ما ذكرنا من معنى البيع عرفا ظاهر فانه قد ورد البيع عرفا على هذا البعض المملوك ولو في ضمن وروده على الكل وانضمام شيء آخر معه لا يخرج هذا البعض عن كونه مبيعا ولا البايع عن كونه بايعا له فيشمله عمومات صحة البيع ولزومه وصحيحة الصفار المتقدمة في اوايل المبحث نعم يشكل على القول باشتراط تحقق البيع وصحته على الشرع اذ لا دليل شرعا على ان بيع الكل بيع لجزئه الا ان يدعى الاجماع في خصوص المسئلة كما هو الظ واحتمل بعض المتاخرين البطلان راسا اي بعد عدم اجازة مالك البعض الاخر على القول بتاثيرها ومطلقا على غل لان العقد تابع للقصد والمقصود هو بيع المجموع لا الجزء وايض الجزء ليس نفس ما وقع عليه البيع فلا بيع ح فيه ويرد على الاول انه ان اريد انه لم يقصد بيع الجزء اصلا فبطلانه ظاهر لان قصد بيع الكل يستلزم قصد بيع جزئه وما لا يقصد بيع جزئه لا يقصد بيع كله وان اريد انه قصد كونه جزء للمبيع اي بشرط كونه في ضمن الكل ففيه انه مم غاية الامر انه لا يعلم قصد كونه مبيعا براسه ايض وهو غير مضر والتوضيح انه علم قصد بيعه قطعا ولكنه يحتمل ان يكون مراده بيعه مطلقا سواء اجاز مالك البعض الاخر ايض ام لا وان يكون بيعه منضما مع البعض الاخر والثابت من عمومات البيع صحته مطلقا سواء قصد استقلال ما قصد بيعه او جزئيته لغيره او لم يعلم شيء منهما خرج ما علم فيه الجزئية وانتفاء الجزء الاخر بالاجماع فيبقى الباقي وعلى الثاني انه يصح على القول بوجوب الانتصاب في تحقق البيع بما علم كونه بيعا شرعا واما على ما ذكرنا من انه يتحقق بتحقق كل ما دل على نقل الملك بقصد المبايعة فلا اذ هو اعم من ان يكون الدلالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام ولذا لو باع احد داره وفرسه صفقة يقال انه باع فرسه ثم ان اجاز مالك البعض الاخر وقلنا بتاثيرها والا فان كان المشتري عالما بان بعضه مال الغير ولم يدع البايع الاذن فلا خيار له للاصل والكلام في الرجوع على البايع بثمنه وغيره كما تقدم وان كان جاهلا او ادعى البايع الاذن قالوا كان له الخيار في المملوك ايض واستدلوا عليه تارة بان تبعض الصفقة او الشركة عيب موجب للخيار واخرى بانهما موجبان للضرر المنفي وفي اطلاقهما نظر الا ان الظاهر عدم الخلاف ولا يبعد ان يستدل عليه برواية عمر بن حنظلة الآتية الواردة فيمن باع ارضا على ان فيها عشرة اجربة فلما مسح فاذا هي خمسة اجربة والمسئلة محل اشكال لعله يأتي الكلام فيها فان فسخ المشتري يرجع كل مال الى مالكه وان امضى في المملوك فيلزم ويقسط الثمن على المالين وفي كيفيته كلام والوجه كما قيل ان يقال اذا لم يكن قيمة المجموع زائدة على مجموع قيمتي الجزئين يقوم واحد منهما مثل المملوك ويقوم المجموع ويراعى النسبة بين قيمته وقيمة المجموع ويأخذ البايع من الثمن بتلك النسبة ويرد الباقي على المشتري او يقوم غير المملوك والمجموع ويراعى النسبة بين مجموع قيمتي الجزئين وقيمة المجموع من الثمن قدرا بتلك النسبة بازاء مجموع القيمتين والباقي بازاء الهيئة التركيبية ويأخذ البايع من الثمن بنسبة قيمة مملوكه الى مجموع القيمتين ويرجع المشتري على البايع بالباقي **المسئلة الثالثة** لو باع ما يملك مع ما لا يملك مطلقا كالحر او لا يملكه المسلم كالخمر والخنزير فصح البيع فيما يملك دون ما لا يملك ويقسط الثمن عليهما على ما مر وطريق تقويم الحر فرض كونه عبدا بهذه الصفة ويقوم الخمر والخنزير عند مستحليهما والكلام فيما كان للهيئة الاجتماعية مدخلية كخفين احدهما جلد الخنزير كالسابق ولا يخفى ان تقويم الخمر والخنزير عند مستحليهما انما هو عند علم المتبايعين بكونه خمرا او خنزيرا اما مع ظن كونهما جلدا او شاة فيقوم مثله لو كان شاة او خلا على ما هو من الاوصاف ويقع الاشكال فيما لم يمكن اتحاد الاوصاف ثم ان الحكم بصحة البيع فيما يملك مع جهل المتبايعين بفساد البيع فيما لا يملك ظاهر واما مع علم احدهما او كليهما فظاهر اطلاق الاكثر الصحة الا ان الفاضل في كره نفى البعد عن الحكم بالبطلان مع علم المشتري واستشكل في لك الحكم بالصحيح ايض لافضائه الى الجهل بالثمن حال البيع واقوى في ضه الاشكال في صورة علم البايع وحده ايض قيل الفرق بين ذلك وبين ما يكون الصفقة مال الغير انه يباع ملك الغير مع مملوك البايع والثمن انما هو بازاء المجموع والبيع في المجموع صحيح **اقول** على القول بعدم تاثير الاجارة او كونها ناقلة لم يتحقق البيع الصحيح في المجموع اولا حال الاجارة واما قبلها فلم يتحقق بيع صحيح في المجموع فيتحقق الجهل بثمن المملوك حال البيع فيلزم فساد البيع فيه ح ولا يفيد الاجارة المتحققة بعد ذلك وكذا على القول بكون الاجارة كاشفة مع عدم الاجارة فانه يكشف عن فساد البيع في المجموع حال البيع فيتحقق الجهل بثمن المملوك ايض نعم لو قلنا بكون الاجارة موجبة للزوم وعدمها للانفساخ لظهر الفرق ولكنه خلاف ما صرح به الاكثر وما ذكروه في النماء المتخلل **اقول** الصواب التفرقة بالاجماع وصحيحة الصفار المتقدمة ثم المتجه في محل النزاع الفساد في صورتي علم البايع او المشتري لما ذكر **المسئلة الرابعة** لا فرق في اشتراط المالكية بين المثمن والثمن فلو اشترى شيئا بثمن غير مملوك له بطل البيع لما مر والمراد بالشراء بالثمن الغير المملوك ان اشتري السلعة بهذا الثمن المعين واما لو اشترى بثمن غير مشخص ثم اعطى ثمنا غير مملوك له لم يبطل البيع ثم في صورة بطلان البيع كان لمالك الثمن الرجوع بعين ثمنه الى البايع مع بقائه والى كل من المتبايعين بمثله مع تلفه وليس له غير ذلك من الاجرة او المنافع شيئا الا اذا كان الثمن مما له نفع ويرجع البايع بالمبيع ونمائه المتصل والمنفصل مع البقاء الى المشتري مطلقا ومع التلف ان كان البايع جاهلا بان الثمن ملك الغير ويرجع اليه

في بيان انه اذا بيع المملوك وغير المملوك وقف البيع في غير المملوك على الاجازة

خ

تعدد البيع؟

نظر؟

ويرجع المشتري من الثمن بتلك النسبة ويأخذ البايع الباقي وان كانت قيمة المجموع زائدة تقوم المملوك والمجموع ويراعي النسبة بين القيمتين ويأخذ البايع من الثمن بتلك النسبة ويرجع المشتري بالباقي او يقوم كل منهما والمجموع ويراعي النسبة م

ح بالمناخ المسوفاة وغيرها وان كان عالما فلا رجوع بشيء من التالف اصلا ووجهه ظاهر مما مر ومنها المغايرة الحقيقية بين المتعاقدين قال
بعضهم باشتراطها في الجملة والتوضيح انه سياتي في مباحث الحجر والتفليس جواز بيع الاب والجد للاب ووصيهما ان فقدا وشراهم للاطفال والسفهاء والمجانين
المتصل سفههم وجنونهم بالبلوغ ثم من الحاكم وامينه ان لم يوجدوا مطلقا ان طرء السفه او الجنون بعد البلوغ وكذلك الغايب ثم من احاد المؤمنين
مع تعذر الحاكم وامينه مع المصلحة وكذا ياتي في بحث الوكالة جواز بيع الوكيل وشرائه وليس كلامنا في هذا المقام في شيء من ذلك وانما الكلام في انه
هل يجوز لهؤلاء تولي طرفي المبايعة وذلك يكون على وجهين احدهما ان يتولى كل منهم طرفي العقد اي الايجاب والقبول بان يكون موجبا وقابلا معا
كان يتوكل الوكيل عن البايع والمشتري او عن احدهما مع كونه الاخر بنفسه ويتوكل الولي في المبايعة لمن له عليه الولاية عن الطرف الاخر او كان نفسه
هو الاخر وثانيهما ان يبيع كل منهم عن نفسه او يشتري له ان يبيع مال نفسه بالمولى عليه او الموكل الذي وكله في شراء ذلك او اشترى نفسه مال المولى
عليه او مال الموكل الذي وكله في بيعه اما الاول فالحق فيه الجواز ولعله الاشهر لصدق البيع والشراء عرفا اذ ليس البيع الا نقل الملك الى اخر وهو صادق
في المورد لتغاير الناقل والمنتقل اليه حقيقة وان كان الموجب والقابل منهما واحدا فيكون جايزا ولازما بالعمومات ولا دليل على اشتراط المغايرة بين
موجد النقل وموجد قبوله وما قد يتشبث به لاعتبار التعدد هو اصالة عدم الانتقال وان الايجاب نقل الملك عن الموجب والقبول نقله اليه
فيجتمع الضدان وفي الاول ان العمومات مخرجة عن الاصل وفي الثاني ان الايجاب لنقل الملك عن المالك دون الموجب كما ان القبول للانتقال الى
مالك الثمن اي المشتري دون القابل واما الثاني فياتي الكلام فيه في مباحث الحجر والوكالة والوصايا **الفصل الثالث** في شرائط العوضين
وهي ايضا امور منها ان يكونا مملوكين اي مما يصح تملكه لما مر في اشتراط المالكية والمرجع في كون شيء ملكا ومالا الى العرف حيث انه لا دليل شرعي
على بيانه وان ثبت من الشرع عدم تملك بعض الاشياء فيشترط في صحة البيع كون كل من العوضين ملكا عرفا وعدم دليل شرعي على عدم صحة
تملكه فلا يصح بيع ما لا يملك شرعا كالحر او عرفا كالاشياء التي لا ينتفع بها فانها لا يسمى مالا في العرف لصحة السلب وتبادر الغير ولان الملكية او
المالية ربط حادث بين المالك والمملوك فهو مخالف للاصل لا يحكم به الا مع الثبوت ولم يثبت فيما لا نفع فيه والنفع المعتبر في صدق المال
هو ما كان معتبرا في نظر العقلاء فلا اعتبار بما لم يكن كذلك اما لكونه نفعا يسيرا لا يعتني به العاقل او يعد مثله لغوا عنده لا نفعا للاصل المتقدم
وهل يشترط كونه معلوم الترتب على العين او يكفي الظن او الاحتمال ايضا وعلى التقديرين هل يشترط عدم ندرة الانتفاع به او يكفي مجرد الترتب وان كان
نادرا الحق كفاية الظن ومجرد الترتب ولذا يعد اكثر العقاقير التي يوجد عند الاطباء والمعاجين التي يصنعونها مالا مع ان ترتب المنافع المذكورة
لها عليها ليس الا ظنيا ولا يحتاج الى كثير منها الا نادرا نعم الظاهر عدم كفاية الاحتمال للاصل ولهذا قالوا لا يصح بيع مثل الخنافيس والعقارب
والجعلان والقنافذ ونحوها ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها فانه لا يحصل مما اورد علم ولا ظن ولو فرض حصول العلم او الظن لا يقولون
بعدم صحة بيعها وعدم عدها مالا الا لاجل عدم الظن ولو حصل يلزم عدها من المال وعلى هذا فلو فرض وقوع مرض بين اهل بلدة اجتمعت حذاق
الاطباء حتى لو قال طبيب حاذق ان علاجه دهن العقرب او دم الخفاش ولم يتهيا لكل احد جمعهما فيجوز لمن اخذهما بيعهما ويكون صحيحا وقد يكون
الشيء مما ينتفع به ويكون مالا ولكن يبلغ في القلة حدا لا ينتفع به ولا يعد مالا عرفا كالحبة والحبتين من الحنطة وصرح جماعة بعدم جواز بيعه
قال في كره لا يجوز بيع ما لا منفعة فيه لانه ليس مالا فلا يؤخذ في مقابلته المال كالحبة والحبتين من الحنطة ولا نظر الى ظهور الانتفاع اذا ضم
اليها امثالها ولا الى انها قد يوضع في الفخ او يبذر ولا فرق بين زمان الرخص والغلاء ومع هذا فلا يجوز اخذ حبة من صبرة الغير فان اخذت وجب
الرد وان تلفت فلا ضمان لانه لا مالية لها انتهى وربما يظهر من بعضهم التامل في عدم كونه مالا ويدل عليه عدم جواز اخذه ووجوب الرد وعدم
كونه من الافراد المتعارفة من المال او بيعه من افراد البيع المتعارفة لا يوجب بطلانه غاية الامر عدم جواز بذل المال بازائه زيد منه لئلا يكون
سفها او تبذيرا فقد يشتري حبة حبة ويجتمع عنده ما يحصل فيه نفع كثير والتحقيق اختلافه باختلاف الاحوال والقصود فقد يمكن ان يكون
مما يترتب عليه فايدة مقصودة للعقلاء ومنها ان يكونا عينين فلو كانا منفعة كسكنى الدار مدة لم ينعقد للاجماع وعدم معلومية صدق البيع
على نقل ملك المنفعة عرفا وتجويز الشيخ في ط بيع خدمة العبد شاذ غير قادح في الاجماع ورواية اسحق بن عمار المجوزة لبيع سكنى الدار شاذة غير
معمول بها مع ما في متنها من تجويز بيع السكنى مع عدم كون السكنى فيها ملكا للبايع بعد عدم تجويزه بيع ما ليس له في جواب السؤال عن بيع اصل الدار
ومنها ان لا يكونا مما يشترك فيه جميع المسلمين من المباحات العامة كالكلاء والماء قبل حيازتهما وضبطهما لنفسهما وكالسموك في البحار والانهار
والوحوش في البراري للاجماع ولانتفاء الملكية فيها للاصل هذا اذا كانت المذكورات واقعة في مباح عام اما لو كان الكلاء في ارض او الماء في بئر
فلا خلاف في صحة بيعه استقلالا او تبعا لما هو فيه وهذا هو المراد من رواية موسى بن ابرهيم عن بيع الماء والكلاء قال لا باس ومنها ان لا يكونا
مما يشترك فيه جميع المسلمين من المباحات العامة كالكلاء والماء قبل حيازتهما وضبطهما لنفسهما من الاراضي المفتوحة عنوة وتحقيق الكلام فيها اقدم
في مستو ومنها ان لا يكون مما سبق علم جواز التكسب به مط من الاعيان النجسة ونحوها ومنها ان لا يكون ملكا طلقا فلا يجوز بيع الوقف ولا الرهن
ولا ام الولد اما الوقف فعدم جواز بيعه في الجملة اجماعي وبالاجماع كك صرح جماعة كالسيد والحلي والاردبيلي وغيرهم وهو الحجة فيما عدا محل النزاع مضافا
الى اصالة عدم جواز بيع غير ما يملكه البايع كما مر وعموم الصحيح الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها وخصوص صحيحة ابي علي بن راشد اشتريت ارضا الى

ضيعتي بالفي درهم فلما وزنت المال خبرت ان الارض وقف فقال لا يجوز شراء الوقوف ويؤيده ما ورد في وقوف ارباب العصمة كقول امير المؤمنين
في وقف [illegible] في صحيحة الحذاء [illegible] صدقة بتلا في حجيج بيت الله وعابر سبيل الله لا يباع ولا يوهب ولا يورث فمن باعها او وهبها فعليه لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين الحديث وفي رواية ربعي هذا ما تصدق به علي بن ابي طالب وهو حي سوي تصدق بداره التي في بني زريق لا تباع ولا توهب
حتى يرثها الله الذي يرث السموات والارض وفي صحيحة العجلي تصدق موسى بن جعفر بصدقة [illegible] صدقة حبسا بتلا بتا مشوبة [illegible] ولا رد
ابدا ابتغاء وجه الله تعالى والدار الاخرة لا يحل لمؤمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يبيعها او شيئا منها ولا يهبها ولا ينحلها ولا يغير شيئا منها مما وضعته
عليها حتى يرث الله الارض ومن عليها ومقتضى تلك الادلة وان كان عموم المنع كما ذهب اليه الاسكافي والحلي مدعيا عليه الاجماع وفخر المحققين على ما
حكي عنه الا ان اكثر الاصحاب على اختلاف شديد بينهم استثنوا منه مواضع الاول اذا خرب الوقف مطلقا او تعطل حكي عن المفيد والسيد والحلبي
والديلمي وابن حمزة والمحقق الشيخ علي في شرح عد واستحسنه ثاني الشهيدين وصاحب المفاتيح الا ان المفيد قيده بما اذا لم يوجد له عامر الثاني اذا ذهب
منافعه بالكلية استثناه الاولان ووقف التحرير ويمكن ارجاع ذلك ايضا الى الاول الا ان المفيد جعله قسيما له الثالث مع حاجة الموقوف عليه
الضرورية الى البيع وهو منقول عن الاولين والرابع والخامس والسادس ونهاية الشيخ الا ان الثاني قيد الحاجة بكونها الى الثمن لشدة الفقر
والسادس بان لم يكن لهم ما يكفيهم من غلته والاخيرتان يكون معها البيع اصلح الرابع اذا كان بيعه اصلح واعود استثناه الاول وظاهر الكفاية
التردد فيه الخامس اذا علم اداء بقائه الى خرابه بحيث يعطل لاجل اختلاف الموقوف عليهم قاله صاحب التنقيح السادس بشرط كون البيع اعود في
بيع عد وبيع السابع اذا خيف خرابه مط استثناه في ط وبه ونسبه في المهذب الى المحقق والعلامة مقيدا بعدم التمكن من عمارته الثامن اذا خيف الخراب
لاختلاف اربابه خاصة ذكره في وقف بر وبيع التاسع مع خلف بين اربابه استثناه صاحب الكفاية والمفاتيح والمحقق الشيخ علي الا ان الاخير قيده بما اذا
كان مخوفا لتلف الاموال ونسبه المحقق والعلامة مقيدا بكونه موجبا للفساد ولا يمكن استدراكه العاشر مع خوف الخلف عن ط وبه الا ان الاخير قيده
بما يؤدي الى فسادهم ومنهم من فرق بين المؤبد وغيره فلم يجوز في الاول مطلقا وفي الثاني جوز في الصور التي نقلناها عنه به وهو المنقول عن الصدوق
والقاضي والحلبي وقد يجوز في الثاني خاصة مع الاتفاق مع الواقف او وارثه ذهب اليه صاحب التنقيح والذي وصل الي في هذا الباب من الاخبار
صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر ع ان فلانا ابتاع ضيعة فوقفها وجعل لك في الوقف الخمس ويسئل عن رايك في بيع حصتك من الارض
او يقومها على نفسه بما اشتراها او يدعها موقوفة فكتب الي اعلم فلانا اني امره ببيع حقي من الضيعة وايصال الثمن ذلك الي وان ذلك رايي ان شاء الله
او يقومها على نفسه ان كان ذلك اوفق له وكتبت اليه ان الرجل ذكر ان بين من وقف هذه الضيعة عليهم اختلافا شديدا وانه ليس يامن ان يتفاقم
ذلك بينهم بعده فان كان ترى ان يبيع هذا الوقف ويدفع الى كل انسان منهم ما كان وقف له من ذلك امرته فكتب بخطه الي واعلمه ان رايي له ان كان
قد علم الاختلاف ما بين اصحاب الوقف ان بيع الوقف امثل فانه ربما جاء في الاختلاف ما فيه تلف الاموال والنفوس ورواية جعفر بن حنان الصحيحة عن ابن محبوب الذي
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل وقف غلة له على قرابة من ابيه وقرابة من امه واوصى لرجل ولعقبه من تلك الغلة
ثلثمائة درهم الى ان قال ع جايز للذي اوصى له بذلك الى ان قال قلت ارايت ان مات الذي اوصى له قال ان مات كانت الثلثمائة درهم لورثته
يتوارثونها ما بقي احد منهم فاذا انقطع ورثته كانت الثلثمائة درهم لقرابة الميت يرد الى ما يخرج من الوقف ثم يقسم بينهم يتوارثون ذلك ما
بقوا وبقيت الغلة قلت فللورثة من قرابة الميت ان يبيعوا الارض اذا احتاجوا ولم يكفهم ما يخرج من الغلة قال نعم اذا كانوا رضوا كلهم وكان البيع خيرا
لهم باعوا وما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان ع انه كتب اليه روي عن الصادق ع خبر ماثور اذا كان الوقف على
قوم باعيانهم واعقابهم فاجتمع اهل الوقف على بيعه وكان ذلك اصلح لهم ان يبيعوه فهل يجوز ان يشترى من بعضهم ان لم يجتمعوا كلهم على البيع ام لا
يجوز الا ان يجتمعوا كلهم على ذلك وعن الوقف الذي لا يجوز بيعه واذا كان على قوم من المسلمين فليبع كل قوم على ما يقدرون على بيعه مجتمعين
ومتفرقين ان شاء الله وليس محط الاستدلال بالاولى صدرها الدال على جواز بيع حصة الموقوفة على الامام ع لجواز ان يكون غير مقبوضة بل
هو الكلام من الخبر ولا يمكن الحكم بالعموم فيه لترك الاستفصال لعلمه ع بالحال في حقه مع ان غاية ما يستفاد من السؤال جعل الواقف شيئا له ع
هو الخمس من الوقف فلعل الرخصة في البيع لعدم الوقف ولا ينافيه قوله او يدعها موقوفة لجواز ان يراد به معناه اللغوي اي متروكة بحالها
لا بمعنى الحقيقة الشرعية ومن ذلك يظهر ضعف تضعيف الرواية او ترجيح معارضها عليها بخروج صدرها عن الحجية حيث ليس ثمة شيء من
الاسباب المجوزة للبيع بل الاستدلال بتجويز بيع حصة الباقين واحتمال عدم القبض باعتبار وقوع البيع في الخبر من الواقف وهو لا ينافي بقائه في يده
واعتبار ظهور عدم القبض في حصته ع والظاهر اتحاد حال الجميع ضعيف لجواز كون الواقف ناظرا وعدم استلزام عدم القبض في حقه عدمه
في حقهم كما ان ترجيح الحمل على الاعم او القبض بانه لولاه لكان الانسب التعليل بعدم القبض دون تلف الاموال والنفوس ولولاه لم يقع الاختلاف
في الوقف ضعيف ايضا اما الاول فلانه انما يصح لو كان التعليل لجواز البيع ولكنه تعليل لامثلية وعدم القبض لا يصلح علة لها واما الثاني فلعدم
تصريح في الخبر بكون الاختلاف في الوقف وعلى تسليمه لا يتوقف على القبض فيمكن ان يكون المراد ان الواقف لما راى بينهم اختلافا شديدا في امر تلك
الضيعة قبل الدفع اليهم او في امر اخر وليس يامن انه اذا دفعها اليهم [illegible] يتفاقم الامر بينهم فهل يبيعها

موقوفة او يرجع عن الوقف ويدفع اليهم ثمنها وايما افضل وعلى هذا فمقتضى ترك الاستفصال جعل الرواية اعم من القبض وعدمه ويخصص بها اخبار المنع ولا يتوهم ان تعارضها مع اخبار المنع المتقدمة بالعموم من وجه حيث ان لاخبار المنع جهة خصوص بكون المراد منها بعد القبض قطعا كما ان الصحيحة ايضا مختصة بحال الاختلاف ولا مرجح لاحدهما يمكن الاعتماد عليه فالتعويل على تلك الرواية فقط في بيع الوقف مشكل لان المناط في التعارض هو ظاهر الخبر دون ما يؤول اليه بعد الجمع بينه وبين ساير المعارضات كما بيناه في كتاب عوايد الايام وعلى هذا فيكون اخبار المنع اعم مطلقا لاعميتها من القبض وعدمه والصحيحة مخصوصة بحال الاختلاف ومنه يظهر جواز البيع في تلك الحال هذا هو المستفاد من الاولى ويدل الثانية على جواز بيعه مع احتياج الموقوف عليه و كون البيع خيرا واتفاق الكل مع التعدد وهي مختص بما بعد القبض من جهة كون الحكم لورثة القرابة ولاجله لا لذا المفهوم على عدم الجواز مع عدمه الكل وعدم الخيرية وليس قبل القبض كذلك ومنه يظهر عدم جواز حمل الارض على حصة الرجل الذي اوصى له وانقطعت ورثته فينتقل الى ورثة الميت ملكا او حمل الورثة على ورثة الواقف وجعل الوقف منقطع الاخر باختصاصه بالقرابة دون عقبهم وعلى هذا فيكون هذه ايضا اخص مطلقا من اخبار المنع فيها يخصص تلك الاخبار ايضا ومقتضاها جواز البيع مع كونه خيرا واتفاق الكل الا ان الظاهر منها ان اشتراط رضى الكل انما هو في بيع تمام الارض التي هي وقف على الجميع لانه المسئول عنه ولا شك انه موقوف على رضى الكل فلا يثبت منها اشتراط رضى الكل في بيع حصة كل واحد واما الثالثة فمحط الاستدلال فيها موضعان احدهما وكذا الثالث وليس موضع الاستدلال منه قول الصاحب لانه لا يدل الا على ان ما يقدرون على بيعه يجوز لهم بيعه مجتمعين او فيكون بيانا لحكم الاجتماع والافتراق ولا يظهر منه ما يجوز بيعه وما لا يجوز حيث ان ما لم يثبت جواز بيعه شرعا لا يقدر على بيعه لانه نقل الملك ولا يحصل النقل الا بامضاء الشارع بل محط الاستدلال هو الخبر الماثور عن الصادق وهو انه اذا كان في وقف على قوم باعيانهم واعقابهم يجوز بيعه مع اتفاق الكل وان هذا معلوم لنا ظاهر عندنا ولكن لا نعلم حكم بيع البعض والشراء منه اذا لم يجتمع الكل ولا نعلم ان الوقف الذي ورد عدم جواز بيعه اي وقف فقرره الصاحب على حجية ما ورد واجاب عن حكم الاول بجواز بيع البعض ما يقدر شرعا على بيعه اي وجد المشتري له واذا كان اصلح حيث انه ثبت معه جواز البيع بقول الصادق وعن الثاني بانه الوقف على امام المسلمين فيدل قول الصادق الذي رواه الثقة المعتضد بتقرير الامام الموافق لرواية جعفر بن حنان على جواز بيع الوقف اذا كان اصلح فيجب اتباعه ولا اطلاقه بالنسبة الى الاجتماع والافتراق يحكم بالاطلاق ولا يتوهم دلالة مفهوم الثانية على عدم جواز البيع بدون اجتماع الكل مع انه لو سلمنا دلالتها على كون بيع مطلق الوقف مقيدا باجتماع الكل وكان مفهومه عدم الجواز بدونه ولكن لعموم المفهوم يخصص بخصوص جواب الامام الذي هو الموضع الثاني من موضعي الاستدلال بالثالثة بل وكذا لولا الخصوصية ايضا لكون الثالثة احدث فيقدم على الاقدم كما هو القاعدة المنصوصة في الترجيح ولا يتوهم ان قوله ايضا فيبيع كل قوم ما يقدرون على بيعه لا يفيد ازيد من جواز بيع ما يقدر على بيعه وما لم يثبت جواز بيعه شرعا لا يقدر على بيعه لانه نقل الملك ولا ينقل الا بامضاء الشارع ولا يثبت منه ما يجوز وما لا يجوز لانه ثبت ما يجوز بيعه بصدره وهو ما كان البيع فيه اصلح حيث صرح فيه بالجواز وعلى هذا ليست من هذه الرواية جواز بيع الوقف اذا كان اصلح مع الاجتماع والافتراق ولا يتوهم انه يخصص بصورة الاحتياج المفهوم من رواية ابن حنان لان قيد الاحتياج انما هو كان في كلام السائل دون الامام غاية ما في الباب ان تصديق الجواز يكون مقيدا به حيث ان السؤال كان عنه ولا يعتبر المفهوم في مثل ذلك اذ اعتباره انما هو اذا لم يظهر للتقييد سبب واختصاص السؤال هنا ظاهر لاختصاص الجواب فالحكم بمضمون الرواية عندنا متعين وهو بيع الوقف مع كون بيعه اصلح مجتمعين ام منفردين حصته نعم حيث لم يظهر قايل بهذا العموم سوى المفيد فالحكم بعمومه كما هو الموضع الرابع من المواضع العشرة المتقدمة مشكل مخالف للاحتياط ولكن الاشكال في جواز البيع في ساير المواضع ظاهر افعلية الفتوى عندنا بل على الموضع الرابع ايضا مع الاشكال ولا يضر عندنا عدم كون الثالثة في الكتب الاربعة او صحيحا باصطلاح المتاخرين مع ان رواية ابن حنان المذكورة في الكافي والفقيه والتهذيب موافقة لذلك في الجملة صحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومثله في حكم الصحيح عندهم

فروع أ لا يخفى ان هذا الحكم مختص بالوقف الخاص كما هو مورد الاخبار اما الثاني فظاهر واما الاول فلقوله ويدفع الى كل انسان ما وقف له ويؤكده وقوع الاختلاف بينهم واما الثالث فلعطف قوله واعقابهم ويؤكده ذكر اجتماع الكل ايضا ومن ذلك يحصل ضعف للمعارض ايضا حيث ان اخبار وقف الائمة واردة في الوقف للجهة العامة ويضعف غيرها بالتعارض **ب** ثم المستفاد من الروايتين ان المتولي للبيع هو الموقوف عليه كما ان ظاهر قوله اذا احتاجوا ولم يكفهم الغلة في رواية جعفر انه يصرف الثمن في حوائجهم بل يصرح به قوله في الرواية الاولى ويدفع الى كل انسان منهم فالقول بهما متعين وجعل المتولي الناظر الخاص ان كان لا وجه له اذ لم يثبت له الا جواز النظر الى الوقف من حيث هو وقف فلا يتخطى عنه الا بدليل وكذا الاوجه للحكم بان يشترى بثمنه ما يكون وقفا على ذلك الوجه ان امكن مع تحصيل الاقرب الى صفة الموقوف فالاقرب مع انه لولا استفادة الصرف الى الموقوف عليه من الرواية لا يستفاد ذلك الحكم من جهة اصلا واما ما قيل من انه لعل المستند عدم العلم بجواز التصرف واستصحاب المنع الا في ذلك ففيه ان عدم العلم بالمنع من التصرف كاف في جوازه ولم يكن منع في التصرف فيه حتى يستصحب والمنع عن التصرف في الوقف غير مفيد لتغير الموضوع **ج** ما ذكر كما عرفت انما هو في الوقف الخاص واما العام فلا يجوز بيعه الا اذا ابطل الانتفاع به فيما وقف عليه بحيث لا ينتفع به بوجه من الوجوه مطلقا مع بقاء عينه كجذع منكسر وحصر خلق ونحوهما اما عدم جواز البيع في غير ما استثنى فلما مر واما استثناء ما ذكر فهو

المصرح به في كلام جماعة وقد يستند فيه الى انه احسان محض وما على المحسنين من سبيل وان الامر بعدم بيعه تضييع للمال وتجويز للعبث وانه تحصيل لغرض الواقف ويرد على الاول منع كونه احسانا شرعا بعد اصالة المنع ومنع استلزام نفي السبيل لزوم البيع وصحته وعلى الثاني ان تضييع المال و تجويز العبث ان كانا محرمين فيلزمهما وجوب البيع ولا قايل به والا فلا يثبتان شيئا وعلى الثالث ان غرضه استيفاء المنفعة من نفس العين الموقوفة واما غير ذلك فلم يظهر كونه غرضا له وقد يوجه بان شاهد الحال يدل على رضا الواقف حين الوقف بالبيع مع سلب الانتفاع وفيه انه لو سلمنا دلالته على ذلك فنقول لا يكفي رضاه في ذلك والتوضيح ان شاهد الحال انما يفيد فيما ثبت به ما علم ترتب حكم عليه كما في الاذن في التصرف في المال فانه علم جواز التصرف في مال الشخص مع اذنه ورضاه فاذا علم الاذن بشاهد الحال يجوز التصرف فيه بخلاف ما اذا علم به رضاه ببيع ماله بثمن معين فانه غير كاف في لزوم البيع بل يتوقف على التوكيل او الاجازة بعد البيع فلو بعنا متاع الغير الذي نعلم انه يريد بيعه بثمن معين بان يبيعه من غير توكيل في البيع لا يحكم بلزومه من غير اجازة وما نحن فيه من هذا القبيل اذ رضا الواقف ببيع الوقف عدم الجواز فالصواب الاستناد في الاستثناء الى عدم كونه وقفا لان الوقف شرعا وعرفا تحبيس الاصل وتسبيل المنفعة بل لا معنى للوقف على جهة الا صرف منفعته فيها فلا يتحقق الا فيما يمكن فيه تحقق الوصفين ولا يتحققان فيما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه فلا يكون وقفا بل يختص بحال الانتفاع وايضا يشترط في الموقوف امكان الانتفاع به مع بقاء عينه ابتداء اجماعا فهذا اما لا يمكن وقفه في مدة انتفاء المنفعة بخصوصها فكذا في ضمن المدة الشاملة لها ولو يوسوس في ذلك وفرق بين وقف ما لا منفعة فيه بخصوصه وما فيه منفعة في وقت فنقول يكفي لنا عدم العلم بكونه وقفا بعد بطلان المنفعة فان القدر المسلم هو كون ذلك وقفا خارجا عن ملك الواقف ما دام فيه منفعة واما بعده فغير معلوم ولا دليل عليه واما استصحاب الوقفية فلا حجية فيه لمعارضته مع استصحاب عدمها الثابت قبل الوقف كما بيناه تحقيقه في كتبنا الاصولية وبمثله صرح في ذلك بناء حكم ما لو وقف على مصلحة فبطل رسمها وعلى هذا فيبقى العين بعد بطلان منفعتها راسا على ملك مالكه الاول فان كان حيا يجوز له بيعه وصرف ثمنه في حوائجه والا فينتقل الى وارثه حين انتفاء المنفعة فان كانوا معلومين لهم بيعه كذلك والا فيلحقه حكم مجهول المالك ويشترط في جواز بيعه كذلك عدم رجاء عود المنفعة بوجه من الوجوه فلو علم عود نفعه لا يجوز اذ لا يشترط في تسبيل المنفعة الفعلية بل يكفي اللاحقة وكذا لو احتمل لامكان تسبيل المنفعة المحتملة بمعنى انها مسبلة لو حصلت ولذا يصح وقف الاشجار المثمرة للمادة في بدو الغرس مع امكان عدم بقائها الى زمان حمل الثمر ولو توقف عود منفعته الى نفقة لا يرجى عودها بدونها لم يجز بيعه لان الانتفاع به بعد الانفاق ايضا منفعة فعلية فيكون مسبلة فلا يجوز بيع الدار التي كانت وقفا اذا خربت والقنوة اذا اهدمت والقدر الوقف اذا انكسر وامثال ذلك ومن هذا يظهر ان اخبار توقف الائمة المقيدة بقوله لا يباع وفي بعضها لا يرثها احد حتى يرث الله الارض لا ينافي جواز البيع فيما ذكرنا لانها فيما لا يمكن فيه بطلان المنفعة بحيث لا يرجى عودها ولو بعد العمارة مع انها واردة في اعيان مخصوصة ووقوف خاصة ونحن لا ننكر عدم جواز بيع وقف بطلت منفعته راسا اذا علم تصريح الواقف بذلك في ضمن عقد الوقف لانه على ما ذكرنا يكون ملكا له فله اشتراط ما يريد فيه من الشروط المجوزة وفي حكم بطلان المنفعة راسا بطلان المنفعة التي سبلها بخصوصها وان تعيبت في العين منافع اخرى يمكن استيفاؤها مع بقاء العين والوصف ومما قد يجوز بيع الوقف على مصلحة اذا ابطل رسمها وتحقيقه يطلب من بحث الوقف اما الرهن فلا يجوز للمالك بيعه الا باذن المرتهن ولا للمرتهن الا باذن الراهن او الحاكم لو لم يكن اذن الراهن او من باب المقاصة لو لم يبينه احدهما وقال المحقق الاردبيلي بجواز بيع الراهن مطلقا للاقتضاء ويجيء تفصيل الكلام فيه في موضعه واما ام الولد فعدم جواز بيعها اجماعي الا فيما استثني ويذكر في مواضعه ومنها القدرة على تسليم كل من العوضين بلا خلاف بل بالاجماع كما هو المحقق والمحكي في الغنية وكره وهو الحجة مضافا الى انه بيع غرر وقد نهى النبي عن بيع الغرر كما رواه الفريقان والمراد به بيع موجب لحصول المال في معرض التلف وضابط الغرر كما يستفاد من كلام اللغويين والفقهاء وصرح به الشهيد في شرح الارشاد احتمال مجتنب عنه عرفا لو تركه وبخ عليه واستحق اللوم في العرف وفي صحيحة الحلبي لا باس ببيع كل متاع كان تجده في الوقت الذي بعته فيه قال صاحب الوافي تجده اي تقدر عليه ودلالتها وان كانت بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة عندنا الا انها صالحة للتاييد والاستدلال بما دل على النهي عن بيع ما ليس عندك كان حسنا لولا معارضته مع ما دل على جوازه فلو باع الحمام الطاير او غيره من الطيور المملوكة لم يصح الا ان يقضي العادة بعوده فيصح وفاقا للجماعة لعموم الادلة وانتفاء المانع من الاجماع للخلاف مع شهرة الجواز والغرر لانتفائه عرفا بتنزيل اعتبار العود فيه منزلة التحقق خلافا للفاضل في يه فاحتمل بطلانه وكذا لا يصح بيع الابق اجماعا ويدل عليه صحيحة رفاعة ايصلح لي ان اشتري من القوم الجارية الابقة واعطيهم الثمن فاطلبها انا قال لا يصلح شراؤها الا ان يشتري منهم معها ثوبا او متاعا فيقول لهم اشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا فان لم يقدر على العبد كان الذي نقد فيما اشترى معه وصريح الروايتين جواز بيع الابق مع الضميمة وهو كذلك لذلك وعليه الاجماع في صا والغنية وفي فلو وجد الابق والا كان الثمن بازاء الضميمة طرا كما يستفاد من الموثق وعليه الاصحاب من غير خلاف يعرف ويشترط في الضميمة ما يشترط في غيره من كونها مما يصح بيعه منفردا بالاجماع كما يشترط في الابق ايضا ساير الشرائط غير القدرة على التسليم من كونه معلوما موجودا عند العقد لعموم الادلة فلو ظهر كونه حين العقد تالفا او لغير البائع او مخالفا للوصف بطل البيع فيما يقابله من الثمن في الاول وتخير المشتري في الثانيين ان لم يجز ما لكه في الثاني على صحة الفضولي ولا يلحق بالابق غيره مما في معناه كالبعير الشارد والفرس الغاير والمملوك المتعذر تسليمه بغير الاباق وغيرها على الاشهر الاقوى اقتصارا فيما خالف اصالة عدم جواز بيع الغرر على المنصوص

باعسار كون الكلي في ضمنه ولا يتحقق شيء منها مع المشاعة اما المعين فظ واما الكلي فلان مقتضى التخيير وعدم تلف شيء من المشتري لو تلف بعض
المبيع وليست الاشاعة كذلك فيكون المراد معناه المجازي وهو ما يكون نسبته الى الكل كنسبة القفيز او الذراع اليه وهذا مجهول فيلزم منه الغرر
وربما يشعر كلام بعض المتاخرين بالصحة ولعل وجهه ان ذلك وان كان مجهولا من حيث النسبة اي لا يعلم انه النصف والثلث وغيرهما ولكن بعد تقديره
بما قدر لا يستلزم غررا عرفا ولا دليل على اشتراط العلم بخصوص النسبة اذا لم يستلزم الجهل بالقدر وهو قوي جدا وما ذكر من حكم قصد الاشاعة
في المقدر جار في متساوي الاجزاء ايض واما الثمانية الباقية فيصح البيع في الاربعة الاولى منها بلا خلاف كما لا يصح في الاربعة الاخيرة منها كذلك اذا
كانت الصبرة معلومة يجوز بيعها باجمعها كل قفيز بكذا لعدم المانع ولا يجوز بيع كل قفيز منها بكذا للجهل الواقعي بالمبيع واما مع الجهل فلا يصح شيء منها
عند الاكثر وحكي عن الشيخ الحكم بالصحة في الاول مطلقا وان كان مجهولا وهو الاظهر لعدم المانع من الجهل الواقعي او الغرر ولو باع المقدر كقفيز
من الصبرة او ذراع من الثوب واطلق فهل ينزل على الاشاعة او في الجملة ويظهر الفائدة فيما لو تلف بعض الكل فعلى الاشاعة يتلف من المبيع بالنسبة
وعلى الثاني يبقى المبيع ما بقي قدره لا شك ان مقتضى حقيقة اللفظ الثاني على ما مر ويدل عليه ايض صحيحة معوية بن وهب رجل اشترى من رجل عشرة
الاف طن في انبار بعضه على بعض من اجمة واحدة والانبار فيه ثلثون الف طن فقال البايع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن فقال المشتري
قد قبلت واشتريت ورضيت فاعطاه من ثمنه الف درهم ووكل المشتري من يقبضه فاصبحوا وقد وقع في القصب نار فاحترق منه عشرون الف
طن وبقي عشرة الاف طن فقال عشرة الاف التي بقيت هي للمشتري والعشرون التي احترقت من مال البايع والظ من جمع من الاصحاب اختصاص ذلك
بمتساوي الاجزاء كما هو مورد الصحيح واما في مختلفها فرجحوا الاشاعة مع دعوى قصدها اذا كان الكل معلوما ترجيحا لجانب الصحة وهو حسن لو ثبت
عموم حمل افعال المسلمين على الصحة بحيث يجري في المورد ولم يعارضه اصالة الحقيقة واما مع عدم العلم بالكل فلو قلنا بصحة الاشاعة كما ذكرناه فيكون كالعلم
ولو قلنا بعدمها كما هو المشهور ظ فبقي اصالة الحقيقة خالية عن المعارض ويبطل البيع وعلى هذا فالفائدة التي ذكروها في متساوي الاجزاء مختصة بصورة
العلم بالكل واما مع الجهل فالفائدة صحة البيع وبطلانه ز يجوز ان يعتبر المعدود بمكيال ويعد ما فيه ثم يؤخذ بحسابه وكذا الموزون للاصل وحيث
ان دليل المنع غير جار هنا لانتفاء الغرر والمجازفة المنهي عنهما عرفا بل ان مع عدم العلم بثبوتهما كاف وهو مما لا شك فيه ولاختصاص القول
بالفصل بينها وبين المكيل بغير ذلك ويدل على الاول صحيحة الحلبي الواردة في الجوز المتقدمة وتقييدها بعدم الاستطاعة انما هو في كلام الراوي فلا
يضر وتقرير المعصوم لو افاد لا يفيد ازيد من رجحان العد مع الاستطاعة وهو غير بعيد لكونه اضبط فالجواز مط هو الاقوى كما عليه الشهيد الثاني
والمحقق الاردبيلي لا مع التعذر كالمحقق والعلامة بل كثير من الاصحاب كما في ضر ولا مع التعسر كبعضهم ويدل على الثاني ايض رواية عبد الملك بن
عمرو قلت اشتري مائة راوية من زيت فاعترض راوية او اثنين فوزنهما ثم اخذ سائره على قدر ذلك قال لا باس وتفسير وزن مائة راوية غير
معلوم كتخصيص الصور المتعارفة من العدل لمن العدل الوزن الى الاعتبار بالمكيال الواحد بما اذا تعذر او تعسر الا ان مورد الرواية وزن راوية
واحدة واخذ البواقي بهذا الفعل وهو غير ما نحن فيه لانهما اذا وزنا في راوية واحدة واخذ البواقي بهذه الرواية على ذلك الوزن ويمكن ان يق
انه اذا اغتفر التفاوت المحتمل مع اختلاف الروايات فيكون مغتفرا في الرواية الواحدة بالطريق الاولى لان الجهل في الاول باعتبارين وفي الثاني
باعتبار واحد مندرج في الاول واما جواز وزن المكيل فالظ انه مما لا خلاف فيه لمكان اضبطيته فالنهي عن البيع قبل الكيل في رواية ابن حمران
المتقدمة مخصوص بما اذا لم يوزن ايض فالتبديل في الثلثة جائز واما صحيحة الحلبي المتقدمة في العدل ليؤخذ بمثل ما في العدل الاخر فهي غير منافية لما
ذكرنا لعدم صراحتها في النهي وعدم كونها من قبيل ما نحن فيه لمثل ما مر فان كلامنا في كيل الموزون او وزن المكيل وهي صريحة في الاخذ بغير كيل
ووزن فهي من قبيل اخذ روايا الزيت المتقدمة والاولوية المذكورة فيها جارية هنا كما لا يخفى نعم يحصل ح بين هذه الصحيحة ورواية الزيت
نوع تعارض لو كانت الصحيحة صريحة في النهي ولكن عرفت انها ليست كذلك مع ان تعارضهما لنا غير ضاير لان عدم الدليل على المنع كاف في التجويز ح
قالوا لا يشترط العلم بالذراع فيما يذرع كالكرباس ونحوه وبالمساحة فيما يمسح بل يكفي المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة وفي التذكرة انه اجماعي
وهو كذلك للاصل وعموم الادلة الا اذا توقف ارتفاع الغرر به فيجب ولا يبعد حمل ايجاب الخلاف المساحة في بيعهما على صورة الغرر جمعا بين الفتاوى
كما لا يبعد تنزيل كلمة الاصحاب المطلقة في جواز بيعهما من دون مساحة على صورة عدمه ثم المشاهدة لا بد ان يكون بحيث ينتفي معها الغرر فهي
يختلف باختلاف المبيع فقد يحتاج الثوب الى النشر وملاحظة المجموع وقد يكتفي بتقليبه على وجه يوجب معرفته المطلوبة ط قد اشرنا فيما تقدم الى
اشتراط معرفة الاوصاف في العوضين اذا اوجب الجهل بها الغرر بان يختلف القيمة بوجود الوصف وعدمه ويكون الوصف في كل شيء بحسب ما يطلب
في المعاملة به عادة بحيث يكون المعاملة بدون معرفته غررا او مجازفة ففي الفرس نحو الصغر والكبر دون مقدار اللحم وفي الثوب اوصافه التي يتفاوت
بتفاوتها القيمة وهكذا ولو كان الوصف مما لا يتفاوت بتفاوته الاغراض دون القيمة فهل يجب معرفته ام لا الظ الثاني للاصل نعم لو كان ذلك
المبيع بحيث لم يكن له طالب شراه فلو انتفى فيه الوصف المقصود للمبتاع بقي عنده بلا فائدة فالظ اشتراط التعيين لتحقق الغرر عرفا ح ي معرفة الوصف
اللازمة في البيع اما يكون بالمشاهدة والحس او بالوصف الرافع للجهالة من المتبايعين او احدهما والمشاهدة السابقة كافية في الصحة اذا لم يحتمل التغير
عادة احتمالا ملتفتا اليه في العرف الا اذا مضى مدة يتغير فيها عادة ويبنى على الاستصحاب مع الاحتمال لتحقق الغرر بالاحتمال العادي والاتم[اد]

الشرعي

الشرعي ولا يكفي في رفع الغرر العرفي لانه يتحقق مع احتمال تغير الوصف واقعا في العرف احتمالا لا يتسامح فيه اهل العرف والاستصحاب لا يجدي في دفع
الاحتمال والحاصل ان الغرر هو احتمال العادي الواقعي يجتنب عنه عرفا والنهي متعلق بذلك والاستصحاب يدفع الاحتمال شرعا لا عادة وواقعا
ولذا لو نذر احد ان يجتنب عما احتمل عنده ملاقاته للبول لا يجوز له ملاقاة ما يحتمله بدفع الاحتمال بالاصل ولو نذر ان يجتنب عما اخبر زيد بنجاسته
لا يجوز له ملاقاته لاستصحاب عدم نجاسته وعدم حجية خبر زيد يا اذا اكتفى بالمشاهدة السابقة فيما يجوز له الاكتفاء به فظهر الخلاف بما يوجب اختلاف
الثمن نقصا او زيادة بما لا يتسامح به عادة فالمصرح في كلام الاكثر ثبوت الخيار للمشتري مع النقص في الثمن وللبايع مع الزيادة وفي الثمن
بالعكس واستشكل المحقق الاردبيلي في جميع ذلك بان مقتضى القاعدة البطلان فان العقد انما وقع على الموصوف وغير الموصوف لم يقع عليه العقد فيكون
باطلا وقد مر في بيع المملوك وغيره ما يدفع به ذلك الا ان الكلام في دليل الخيار قيل ولعله ما يدل على خيار العيب ولزوم الضرر **اقول** الاول انما
يتم لو كان مطلق انتفاء الوصف عيبا او كان الوصف مما يكون انتفاؤه عيبا وسيجيء تحقيقه في بحث عيوب المبيع واما الثاني فهو حسن فيما يوجب
لزوم البيع الضرر وقد لا يكون كذلك كما اذا تغير بنقص وصف وزيادة اخرى فالمتجه الحكم بالخيار فيما يضمن الضرر عرفا لا مطلقا مع ان جبر الضرر
لا ينحصر بالخيار بل جبره بنقص ما يقابل الوصف ممكن والاجماع على انتفائه غير ثابت فتعيين الخيار لاجله غير معلوم يب لو اختلفا في التغير و
عدمه فالمشهور على ما قيل تقديم قول المشتري مع يمينه فكونه منكرا في المعنى وان كان مدعيا في الصورة لاصالة عدم وصول حقه اليه وعدم انتقال
الثمن منه وعدم رضاه بالوصف الموجود وعدم اطلاعه عليه والبايع يدعي الجميع وتردد فيه المحقق لاصالة لزوم العقد وعدم التغير ورد الاول
بمنع اصالة اللزوم وانما هي اذا ثبت لزوم وشك في كون شيء موجبا للتزلزل واما اذا ثبت كون بيع لازما وكون بيع متزلزلا وشك في انه
هل هو من افراد اللازم او المتزلزل فليس احدهما موافقا للاصل وهذا البيع مع ثبوت التغير متزلزل ومع عدمه مستقر فالشك هنا بين
كون الواقع من اي القسمين لا في كون عدم العلم موجبا للتزلزل لان الاحكام تابع للاسماء والالفاظ اسامي للامور النفس الامرية فلا بد من
بطلان بذل الجهد في تحصيل ما هو الواقع فلما لم يثبت وكان اللزوم مخالفا للاصول المتقدمة فيعمل بالاصل وهو مع المشتري كما انه مع البايع
لو انعكس الدعوى وادعى البايع التغير الموجب للزيادة ورد الثاني بان اصالة عدم التغير فيقع لو ثبت ان البيع الواقع من افراد اللازم فهذا الاصل
يستصحب لزومه واما مع الشك في كونه لازما فاصالة عدم التغير لا ينفع في جعله لازما فيكون خالية عن الفائدة ويرد على الرد الاول ان
الالفاظ وان كانت اسامي للواقع ولكنها مقيدة بالعلم او ما يقوم مقامه في الاحكام التكليفية ولا شك ان لزوم البيع هو وجوب العمل بمقتضاه
كما ان تزلزله عدم وجوبه فيكون معنى قوله كل بيع لازم ان كلما علمتم كونه بيعا فاعملوا فيه بمقتضى اللزوم ومعنى قوله كل بيع وقع على المتغير فهو
متزلزل ان كلما علمتم تغيره فاحكموا بتزلزله ولا شك ان عموم الاول يشمل ما علم تغيره وما علم عدم تغيره وما لم يعلم فيه شيء منهما خرج ما علم تغيره
بالثاني فيبقى الباقي على اللزوم بعموم ادلته ولو سلم اصالة عدم اللزوم والشك في كونه من افراد اللازم او المتزلزل ولزوم بذل الجهد في تحصيل الواقع
من ادلته فنقول من الادلة اصالة عدم التغير وهي معينة للفرد اللازم فيجب القول به الا ان في صحة اصالة عدم التغير مطلقا كلاما وهو ان
المتبايعين اما متفقان في حصول التغير ولكن البايع يدعي حصوله وقت المشاهدة والمشتري يدعي تاخره كما اذا راى عبدا سابقا ثم اشتراه وكان
في وجهه اثار الجدري وادعى المشتري عدمها عند المشاهدة او غير متفقين بل يدعي المشتري التغير والبايع ينكره ويقول انه كان كذا عند وجوده في
الخارج وهذا ايض على قسمين لان التغير المدعى اما امر زايد على قول البايع بمعنى ان المشتري يدعي وصفا زايدا على ما يقبله البايع كما اذا اشترى فرسا
بعد مشاهدته سابقا وادعى انه كان حين المشاهدة سريعا في مشيه وعدوه وتغير عدوه ولا يعدو ح وقال البايع لم يكن كذلك بل كان سريعا
في مشيه فقط او ليس بامر زايد عليه بل القولان امران متقابلان كان يدعي المشتري ان العبد المبتاع كان قبل المشاهدة حسن الوجه وصار
قبيحا وقال البايع بل ولد قبيحا فان اتفقا في التغير فالاصل مع المشتري لاصالة تاخر الحادث وان اختلفا في اصل التغير فان كان من القسم الاول فالاصل
مع البايع لاصالة عدم الزايد وقد يمكن ان يكون الاصل في هذا القسم مع المشتري لاصالة عدمها وان كان من القسم الثاني فنسبة الاصل اليهما
على السواء بل يتعارض فيه الاصلان ولا مرجح وعلى هذا فالعمل باصالة عدم التغير مطلقا غير صحيح بل يكون الاصل في بعض الصور مع المشتري و
لكون الاصل دليلا شرعيا يحكم لاجله بالتغير فيكون كالمعلوم ويخرج البيع عن اللزوم وفي بعض اخر مع البايع وهو يكون معاضدا لاصالة لزوم البيع
ولا يكون مع واحد منهما في بعض اخر فيعمل بمقتضى اصالة اللزوم وهذا هو الكلام في اصالة لزوم البيع وعدم التغير واما الاصول الاربعة السابقة
فالاولان منها مرتفعان بلزوم البيع في كل صورة كان فيها الاصل لزومه واما الثاني فظ واما الاول فلثبوت كون هذا الموجود حقه بلزوم البيع
واصالة عدم حق اخر له والثالث معارض بمثله واما الاخير فهو فان لم يشترط صحة البيع على الاطلاق به او بمقابله فتغيره غير مضر وان اشترط
اصالة عدم الاطلاع به عدم الاطلاع بمقابله ويبقى اصالة لزوم البيع بلا معارض هذا وقد يتفاوت بعض تلك الاصول اذا كان البايع مدعيا
التغير والمشتري في الثمن وبعد الاحاطة بما ذكرنا يعلم الحال في الجميع ثم لا يخفى ان ما ذكر كله انما هو اذا لم يتحقق العلم العادي بالتغير او عدمه والا
فالعمل على المعلوم ولا اثر للاصول المعارضة له يج اذا اتفقا على التغير بعد المشاهدة واختلفا في تقدمه على البيع وتاخره فالحق تقديم مدعي
التاخر لاصالة تاخر الحادث الا اذا لم يعلم زمان البيع ايض فيتعارض اصالة التاخر فيهما ويبقى اصالة لزوم البيع ولا يعارضها اصالة عدم الانتقا[ل]

لكون

لكون الاول راضعا له بل يظهر من لك عدم الخلاف في بطلان شراء ما يراد طعمه وريحه بدون المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة من غير جهة الطعم
والريح واستشكله المحقق الاردبيلي واحتمل البناء على الاصل والغالب مط فلو علم ان الغالب في دبس بلد نوع خاص من الثخن وغيره لا حاجة الى
المشاهدة او الوصف وهو كذلك اذا بلغت الغلبة حدا يوجب العلم او الظن ايض لانتفاء الغرر عرفا وعدم دليل اخر على الاشتراط في هذه
الاوصاف لا شك في رجحان اختبار ما يراد به الطعم او الريح بالذوق والشم اذا لم يفسد بالاختبار كاللبن والعسل ونحوهما قطعا للنزاع
وتاكيدا للوضوح ويجوز الشراء بوصف الطعم والريح اجماعا كما في الغنية وغيره كغيره للاصل واندفاع الغرر وهل يجوز الشراء بدون الاختبار ذوقا
وشما ولا وصفهما بل بمجرد المشاهدة او الوصف من غير جهة الطعم والريح من الاوصاف التي يعتبر علمها من اللون والقوام وغيرهما مما يختلف القيمة
باختلافه المشهور نعم وظاهر التنقيح انه قول جميع المتاخرين احالة له على مقتضى الطبع فانه امر مضبوط عرفا لا يتغير غالبا ومع ذلك يندفع الغرر ولما
رواه الحلي والحلبي قالا روى انه لا يجوز بيعه بغير اختباره فان بيع من غير اختبار له كان البيع غير صحيح والمتبايعان فيه بالخيار فان تراضيا بذلك
لم يكن به باس بحمل عدم الجواز على المرجوحية والصحة على اللزوم بقرينة اثبات الخيار وحكى في المهذب والتنقيح عن القاضي والديلمي والحلبي عدم الجواز
ونفى الاول عن الشيخين وابن حمزة ايض وعبارات اكثرهم غير صريحة في المنع بل بالجواز اشبه فان القاضي والحلبي والشيخين وان صرحوا بعدم الصحة
ولكنهم عقبوه بالخيار مع البيع فارادة اللزوم من الصحة ممكنة وان احتمل تجوزه في الخيار وظاهر الحلي عدم الجواز اذا كان حاضرا مشاهدا والجواز مع
الغيبة دليل المنع الغرر ورواية محمد بن العيص عن رجل يشتري ما يذاق ايذوق قبل ان يشتريه قال نعم فليذقه ولا يذوقن ما لا يشتري ورد بمنع
الغرر وضعف الخبر وقصوره عن افادة الوجوب لورود الامر فيه في محل توهم الحظر فلا يفيد سوى الاباحة مع كونه معارضا بالرواية المتقدمة
اقول انتفاء الغرر مطلقا غير معلوم فان من المطعومات والمشمومات المتفقة في كثير من الاوصاف ما يختلف الطعم والرائحة فيه اختلافا موجبا
لاختلاف القيمة والرغبات والجميع من مقتضى طبعه وليس فيها طعم غالب ففي مثله يلزم الغرر واما ضعف خبر العيص سندا فعندنا غير ضائر والامر فيه و
ان كان واردا في معرض توهم الحظر ولكن الحق عندنا افادته الوجوب ايض والرواية المتقدمة للمعارضة غير صالحة لعدم تعين كون ذكر الخيار
قرينة للتجوز في الصحة لجواز العكس بل هو اولى لامكان ارادة الخيار في الاسترداد وفي البقاء على مقتضى البيع على وجه التراضي المحض دون البيع
وعدم ثبوت حقيقة شرعية في الخيار في التخيير في ابقاء العقد وعدمه وعلى هذا فيكون الرواية دليلا اخر على المنع ايض فهو اقوى سيما اذا كان
المبيع مما يختلف افراده او اصنافه في الطعم والرائحة كالبطيخ او الخل وماء الورد الا ان المعلوم من الشواهد الحالية ان الامر بالذوق لمعرفة الطعم سيما
مع ذكر الاختبار في الرواية فانه يكون لتحصيل المعرفة ومع تجويز البيع بوصف الطعم بالاجماع والاخبار المجوزة للسلف في الطعام وعلى هذا فيختص
اشتراط الذوق بما لم يحصل معرفته من جهة معرفة ساير الاوصاف عادة فلو حصلت لم يحتج الى الذوق ويفترق ما قلنا مع المشهور في حصول
المعرفة الظنية لاجل الغلبة فالظ منهم اعتبارها وعلى ما ذكرنا لا بد من العلم العادي **فرع** اذا كان ما يراد طعمه او ريحه مما يفسد بالاختبار ويخرج عما هو
عليه كالجوز والبيض جاز بيعه بغير اختبار بعد تعيينه بوجه اخر للاصل واختصاص الخبر بما يذاق وهذا ليس منه بل الجواز هنا اولى مما تقدم لاستلزام المنع
منه العسر والحرج ويدل عليه ايض انا نعلم قطعا من الصدر الاول الى هذا الزمان تحقق شراء مثل الجوز والبطيخ والبيض من غير الاختبار في جميع الامصار
حتى من العلماء بل الائمة فعلا او تقريرا فهو يكون اجماعا نعم وقع الخلاف في جوازه مطلقا كما هو الاشهر او مع اشتراط الصحة كما عن بعض او البراءة من العيب
كما عن اخر او احدهما كما عن جماعة والاول اقوى للاصل وعموم الادلة واحتمال العيب فيلزم الغرر مدفوع بان احتمال الخروج عن اصل الطبيعة ليس غررا
لاصالة بقائه وعدم كون هذا الاحتمال ملتفتا اليه في العرف ما لم يكن له شاهد نعم لو كان طعمه بحسب اصل الطبيعة مختلفا اختلافا موجبا لتفاوت
القيمة اتجه القول بالاختبار للزوم الغرر **فرع** لا يجوز بيع سمك الاجام ولبن الضرع والحمل وامثالها بدون ضميمة للغرر وعليه الاجماع في ضرر وقيل الاخلاف
فيه وقد يقال باحتمال الجواز لو حصل الظن بحصول ما يقابل الثمن لانتفاء الغرر وفيه ما عرفت وبدم الاجماع المحقق والمنقول في كلام جماعة منهم الفاضل
في كره مضافا الى اطلاق النهي عن شراء اللبن في الضرع بدون الضميمة في موثقة سماعة الاتية ونهي النبي ص عن بيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات
والمضامين وهو ما في اصلاب الفحول رواه جماعة من الفريقين وانجبر ضعفه بالشهرة العظيمة بل الاجماع واما مع الضميمة المعلومة ففيه اقوال الجواز
مطلقا ذهب اليه الشيخ في نه وجماعة بل عليه في الاول الاجماع في الغنية واختاره بعض المتاخرين ظاهرا ونفى في الكفاية البعد عن الاول وتحسن
الثاني واستوجه الثالث وعدمه كذلك نسب الى الاشهر والتفصيل بالجواز مع كون المقصود بالذات هو الضميمة والمجهول تابعا والبطلان مع
العكس او التساوي واليه ذهب اكثر المتاخرين الحق هو الاول اما في الاول فلرواية ابي بصير في شراء الاجمة وليس فيها قصب انما هي ماء قال يصيد
كفا من سمك فيقول اشتري منك هذا السمك وما في هذه الاجمة بكذا وكذا ورواية البزنطي اذا كانت اجمة ليس فيها قصب اخرج شيء من السمك
فيباع وما بقي في ضروعها بثمن مسمى فان لم يكن في الضرع شيء كان ما في السكرجة واما في الثالث فلرواية الكرخي ما تقول في رجل اشترى من
رجل اصواف مائة نعجة وما في بطونها من حمل بكذا وكذا درهما فقال لا باس بذلك ان لم يكن في بطونها حمل كان راس ماله في الصوف ويضعف الاخبار
بالارسال والاضمار او جهالة الراوي عندنا ضعيف احتج المانع بان الجهالة موجبة للغرر المنهي عنه وتعيين البعض غير مفيد لان ما بعضه مجهول
كله مجهول والجواب ان نفي بيع الغرر لعموم النهي وتخصيصه بالاخص لازم ولو سلم العموم من وجه بين ما دل على حرمة بيع الغرر وهذه الاخبار كان قبل

فلو رجحنا تلك الاخبار بمخالفة العامة وموافقة عموم الكتاب فهو والا فيتساقطان ويرجع الى عمومات البيع احتج المفصل بانه مع عدم كون المجهول
مقصودا بالذات فاما لا يكون مبيعا بل يكون تابعا له او لا يكون في شرائه غرر وذلك لان دخول شيء في المبيع مع عدم القصد اليه بالذات تارة يكون
بان لا يكون مقصودا ولا مستشعرا به اصلا كحجر في جوف ارض ابتاعها وكلاء واقع في شاطئ النهر الواقع في ضمن اشترائها واخرى بان يكون مقصودا
بالبيع ولكن لم يكن مقصودا ذاتيا كمن اراد شراء دار قيمتها الف دينار فشراها مع السمك الذي في حوض بالف دينار ودرهم وفي الاول ليس المجهول مبيعا
حقيقة وان كان تابعا له شرعا فلا يضر جهالته وفي الثاني وان كان مبيعا ولكنه لا يعد غررا عرفا فيكون البيع صحيحا بخلاف ما اذا كان مقصودا بالذات
فانه يوجب الغرر والجواب انه وان اتجه ولكن الرواية خصصته فلا حرج في هذا الغرر كما في العبد الابق مع الضميمة على انه قد يتحقق الغرر في القسم الثاني
كما اذا كان ما يقابل المجهول الغير المقصود بالذات من الثمن كثيرا كمن اشترى الدار التي قيمتها مائة دينار ونتاج البهائم سمك في اجمة لا يبيعها الا
الا معهما بالف دينار هذا ونزل الروايات على التفصيل لا شاهد عليه مع انه في الروايتين الاوليين غير ممكن ثم ان جواز بيع المجهول مع الضميمة
هل عام في كل مجهول او يختص بما ذكر رجح بعض المتاخرين العموم ونسبه الى الشيخ وظاهر بعضهم الاختصاص بما ورد فيه النص كما ذكر والثمار وهو الا ظهر
اقتصارا على موضع النص في ارتكاب الغرر نعم لو كان المقصود بالبيع هو الضميمة وكان المجهول تابعا في البيع من غير قصد اليه بان يكون المبيع هو الضميمة
وان تبعه المجهول شرعا او عرفا فلا شك في العموم اذ لا غرر في البيع ولو كانا مقصودين بالبيع ولكن كان المقصود بالذات هو الضميمة ولكن كان شراء
المجهول او بيعه مقصودا بالعرض يجب البناء على قاعدة الغرر كما اشير اليه وقد يستدل على العموم بروايتي الهاشمي احدهما في الرجل يتقبل بجزية رؤس
الجبال او خراج النخل والاجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك اشتراه و
تقبل به وزاد في الاخرى والشجر والمصايد والسمك وفيه ان ارجاع الضمير في اشتراه الى ما ادرك ممكن فلا يدل على المط وهل يجب ان يكون الضميمة
مما في النص من بعض السمك في الاول وما يحلب منه في الثاني والاصواف في الثالث او يصح كل ضميمة ومقتضى الاصل الاول الا ان ظاهر الجماعة الثاني
بل الظ عدم القول بالفصل وفي كره الاجماع على جواز بيع الحمل مع امه ادميا كان او غيره **فرع** يصح بيع القصب في الاجمة والصوف والوبر والشعر على الانعام
اذا كانت مشاهدة وان كانت الثلثة الاخيرة موزونا في الجملة لاختصاص الوزن فيها بما بعد الجز عرفا دون ما كانت على الظهر وفاقا للمفيد و
الحلي والفاضل في كره واكثر المتاخرين للاصل وفقد المانع وخلافا لجماعة منهم الشيخ والحلبي والقاضي وفي كره انه الاشهر لما روي عن النبي ص انه
نهى ان يباع صوف على ظهر نقله في كره والرواية عامية مرسلة والشهرة الجابرة لها غير معلومة وقيد الشهيد الجواز بشرط الجز او كونها بالغة اوانه
ولا وجه له لان ذلك لا مدخل له في الصحة بل غايته مع تاخره الامتزاج بمال البائع وهو لا يقتضي بطلان البيع كما لو امتزجت لقطة الخضر بغيرها
فيرجع الى الصلح ولو شرط تاخيرها عن وقت البيع مدة معلومة وتبعية المتجدد لها بني على الغرر فان وجه بطل والاصح يط قال في لك بعد جواز
بيع الجلد على الظهر منفردا ونامل في الكف واستدل في كره للمنع عن بيع الراس والجلد بالجهالة وهو حسن لاختلاف الجلود في الثخانة والرقة ولا بالطها
غير مشاهد وقد يختلف بما يختلف به القيمة **فرع** اذا باع شيئا مكيلا او موزونا بظرفه كالزيت في الزقاق والسمن في الجلد معه ما كل رطل بدرهم
فان عرف قدر كل منهما منفصلا صح لعدم المانع ورضاء المشتري ان يشتري الظرف كل رطل بكذا وان لم يعرف قدر كل منهما ولا المجموع بطل
لعدم العلم بالقدر وان عرف قدر المجموع دون كل واحد فجوز في كره ولك والوجه المنع للغرر بل لعدم تحقق ما يشترط في بيع المكيل والموزون اذ المبادر
من اشتراطهما والامر فيهما معرفة قدر المكيل والموزون بخصوصه لا مع غيره فلو وزن حنطة مع بطيخ وكانا عشرة ارطال ولم يعلم وزن البطيخ لم يصدق وزن الحنطة
اذ المراد برؤيته ليس محض المقابلة مع شيء بل هي مع معرفة مقداره بخصوصه كما يشهد به العرف ولا يفيد كون المقصود بالذات بيع المظروف لانه لو افاد لما
يفيد في دفع الغرر والجهالة دون الكيل والوزن نعم لا يبعد الاكتفاء بوزن المجموع اذا اعتاد وزنهما معا معتادا بحيث يكون الظرف والمظروف معا في
العرف شيئا موزونا على حدة غير المظروف منفردا والاحوط وزن المظروف ح ايض وفي حكم الظرف كل ما يجتمع مع المبيع في الكيل والوزن من غير جنسه
لو كان مكيلا او موزونا وكانا متفقين قيمة فلو وزن الابريسم والغزل معا من غير معرفة التفصيل لم يصح البيع لعدم صدق وزن الابريسم مع كونه موزونا
الا ان يكون في غاية القلة بحيث يتسامح عادة في الكيل والوزن كالتراب القليل في الحنطة او حصل من جمعهما حقيقة ثالثة مركبة منهما كالسكنجبين و
ساير ما يتركب من الموزونات ولو تعارف وزنهما معا بان يكونا في العرف معا موزونا على حدة وان لم يحصل التركيب الحقيقي فلا يبعد الاكتفاء بوزنه
المجموع كما مر في الظرف والتوضيح انه كما قد يخرج الموزون عن كونه موزونا بتغير خاص فيه كبعض النبات يمكن ان يخرج عن كونه موزونا منفردا بضم شيء
اخر معه فح يكفي وزن المجموع وان كان الاحوط وزن كل منهما اذا كانا موزونين سيما اذا تعارف الامران اي وزن كل منهما ووزنهما معا كما لو باعه في
ظرفه لا معه ووزنه معه بان يزن الظرف بعده واسقطه بحسابه جاز قطعا ولو باعه كذلك ولكن لم يزن الظرف بل اسقط شيء بازائه فان كان مما علم
زيادته عن المسقط او نقصه فلا يجوز الاسقاط الا مع التراضي اي بالاسقاط والوجه ظ ويدل عليه الروايتان الاتيتان وان لم يعلم ذلك بل
كان بالتخمين واحتمل الزيادة والنقصان فهو جايز لموثقة حنان انا نشتري الزيت في زقاقه فيحسب لنا النقصان فيه لمكان الزقاق فقال له ان كان يزيد و
ينقص فلا باس وان كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه واما رواية علي بن ابي حمزة يطرح ظروف السمن والزيت لكل ظرف كذا وكذا رطلا فربما زاد وربما
نقص قال اذا كان ذلك عن تراض منكم فلا باس حيث دل بالمفهوم على عدم الجواز بدون التراضي فارادة التراضي باصل البيع فيها ممكنة بل يمكن ان

حاصلا الا من قبل الشارع فالاقوى جواز فسخه ثم لو قلنا بعدم صدق البايع على الوكيلين وعدم ثبوت الخيار لهما لاجل ذلك فهل يثبت لهما
مع التوكيل في الخيار ايض على وجه يصح ام لا صرح بعضهم بالاول لعموم ادلة الوكالة وهو انما يتم مع ثبوته للمالكين واما بدونه مطلقا او مع عدم
الاجماع فلا يجوز التوكيل الا فيما يجوز فعله للموكل بل في الثبوت بالتوكيل مع ثبوته للموكل ايض نظر لعدم ثبوت جواز التوكيل في كل ما يجوز للموكل
والاصل يقتضي عدم ترتب الاثر الا فيما ثبت فيه جواز التوكيل مع ان هيهنا كلاما اخر وهو ان الثابت من الاخبار ثبوت الخيار للوكيلين اذا لم
فلو جاز التوكيل فيه لجاز اذا كانا مجتمعين ولم يفترقا بعد الا ان يجوز التوكيل في الخيار اذا لم يفترقا الوكيلان وهذا ظاهر جدا وظاهر المجوز ارادة
الاخير وحكم المتفرقين بان يكون احد المتبايعين وكيلا والاخر مالكا يظهر مما مر ب هذا الخيار يثبت في جميع اقسام البيع كالسلف والنسية
والتولية والمرابحة وبالجملة جميع ما يصدق عليه البيع لعموم الروايات ج يسقط هذا الخيار باموار الاول مفارقتهما او احدهما عن صاحبه ولو
بخطاء بلا خلاف للاخبار المتقدمة وصحيحة محمد سمعنا ابا جعفر ع يقول بايعت رجلا فلما بعته قمت فمشيت خطاء ثم رجعت الى مجلسي ليجب البيع
حين افترقنا وقريب منها غيرها بل نفي الخلاف عن الخطوة ايض فان ثبت الاجماع عليها والا فسقوط الخيار بالافتراق بها بل وبالخطوتين
مشكل لعدم تبادر مثلها عن الافتراق عرفا وعادة بل وكذا الخطوات الثلث ولا يفيد لفظ الخطاء في الصحيح اذ لا يتعين فيه اقل الجمع لانه اخبار
عن فعله فالمناط حصول الافتراق عرفا والظ حصوله بنحو من خمسة او ستة وما زاد سواء كان ذلك بالمشي او جذب نفسه الى حركته بهذا المقدار
ولا يسقط بالتماشي والتقارب بخطاء والمستفاد من الصحيح سقوط الخيار بالافتراق ولو قصد الرجوع او السقوط فالاستشكال في التباعد لا
الافتراق لا وجه له كما لا وجه للاسقاط بالاخذ في الافتراق بقصد المفارقة ولو لم يحصل المفارقة العرفية بعد وكونه تسليما للزوم ممنوع ثم ان
القدر الثابت من الاخبار والظاهر من كلام الاصحاب بل المصرح به في عبارات جماعة اعتبار المباشرة والاختيار في الافتراق فلو اكرها او احدهما
عليه لم يسقط سواء منع من التخاير والفسخ اولا وقيده جماعة بالاول ولا وجه له لان عدم الفسخ في حال يثبت معها الخيار لا يثبت الالتزام فاذا
زال الاكراه فلهما الخيار وهل هو فوري او يستمر باستمرار مجلس الزوال قيل بالاول لرفع الضرورة به فيقتصر على مخالفة مقتضى اللزوم عليه وفيه
ان المسلم هو اللزوم بعد حصول الافتراق الظاهر في الاختياري واصالة اللزوم مطلقا ممنوعة وايض لو كان الاصل اللزوم فاي ضرورة في القول
بالخيار عند الاكراه على الافتراق فان كان سبب الضرورة هو اثبات الخيار في الاخبار قبل حصول الافتراق الظاهر في الاختياري فهو بعد
موجود وهذا حجة القول الثاني مضافا الى الاستصحاب مع ان السقوط بزوال المجلس بزوال الاكراه ايض مشكل اما اذا كان زواله بنحو التقارن
فظاهر واما ان كان بالتباعد فلان المفروض حصول الفرقة بالاكراه فلا معنى لحصول الافتراق الموجب لزوال الخيار بعدها اذ لا يكون
افتراق الا من الاجتماع والمسئلة محل الاشكال وللتوقف فيها مجال ثم الاكراه الموجب لعدم السقوط هل هو ما يرتفع معه القصد كحمل البايعين وجرهما عن
المجلس او يشمل نحو التهديد على الجلوس ونحو الافتراق للخوف من الجلوس ايض يحتمل كلامهم الاطلاق بل هو المصرح به في كلام بعضهم والظاهر من الاخبار الثاني
لصدق الافتراق لعدم اعتبار الرضا فيه قطعا وان احتمل اعتبار المباشرة فيه ولذا استصحب الخيار مع عدمها ولو فارق احدهما مجلس العقد ومنع الاخر من
مصاحبته كرها ففيه اشكال لعدم ثبوت الافتراق منهما سيما مع منعه عن التكلم الثاني اشتراط سقوط الخيار في ضمن العقد بلا خلاف يعرف كما في كلام
جماعة بل عليه الاجماع في الغنية وغيره لوجوب الوفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم وكون هذا الشرط مخالفا للسنة المثبتة للخيار او لمقتضى
العقد ممنوع لانه انما هو اذا اشترط عدم ثبوت الخيار لا سقوطه المستلزم للثبوت ولا فيشترط انه يسقط بمجرد ثبوته وهذا لا ينافي سنة ولا مقتضى
العقد نعم لو شرط عدم ثبوت الخيار فالظ فساده ولكن لا يبعد القول باستلزامه للايجاب لدلالته التزاما على الالتزام المسقط للخيار ولو شرط عدم
الفسخ فيجب الوفاء به ولو فسخ لم ينفسخ للنهي عن الفسخ الموجب لعدم ترتب الاثر عليه ويدل على زوال الخيار بهذا الاشتراط انه التزام للعقد وسيأتي
انه موجب لسقوط الخيار والظ عدم الفرق في السقوط فيما اذا كان الشرط في ضمن العقد او قبله وفاقا للشيخ لاطلاق بعض ما مر الثالث اسقاطهما
او احدهما اياه بعد العقد بكل لفظ يدل عليه بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وبه يقيد اطلاق المستفيضة المثبتة للخيار مضافا الى العلة المنبهة
عليه في صحيحة علي بن رئاب الواردة في خيار الحيوان وفيه الشرط في الحيوانات ثلثة ايام للمشتري اشترط او لم يشترط فان احدث المشتري فيما اشترى
حدثا قبل الثلثة فذلك رضا منه فلا شرط له قيل له وما الحدث قال ان لامس او قبل او نظر الى ما كان محرما عليه قبل الشراء ولو اختار احدهما
الامضاء والاخر الفسخ تقدم الفسخ والوجه ظ الرابع التصرف فان كان من المشتري في المبيع فيسقط خياره كما يسقط خيار البايع ان تصرف في الثمن و
ان كان من كل منهما او احدهما في ما كان له اولا فيسقط خيارهما بمعنى انفساخ البيع الذي هو محل الخيار اما الثاني فيدل عليه صحيحة علي بن رئاب
المتقدمة ولكن لا يثبت منها ازيد من السقوط بالتصرف المفهم للالتزام وعدم ارادة الفسخ او المفهم للفسخ وعدم الرضا بالبيع والاجماع المركب غير ثابت
فالاقتصار على الاول لازم وعلى هذا فهو ايض التزام بالبيع كالثالث الا انه قولي وهذا فعلي الخامس الاقوى عدم ثبوت هذا الخيار للعاقد عن اثنين ولاية
او وكالة لعدم صدق المتبايعين حقيقة ودليل ثبوته ضعيف **الثاني** فهو ثلثة ايام للمشتري بالاجماع المحقق والمحكي في كره وغيره والمستفيضة كصحيحة
علي بن رئاب المتقدمة وصحيحة ابن سنان عن رجل يشتري الدابة او العبد ويشترط الى يوم او يومين فيموت العبد او الدابة او يحدث فيه حدث على
من ضمان ذلك فقال على البايع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط له البايع او لم يشترط وصحيحة زرارة ومحمد البيعان بالخيار حتى

يكون المراد بقوله ربما زاد وربما نقص السؤال عن الزيادة والنقيصة المعلومتين دون المحتملتين بل الاول مقتضى حقيقة اللفظ ولا كلام في انه
التراضي كما مر فان قيل وجه تقييد الجواز بالتراضي في صورة العلم بالزيادة او النقصان دون صورة الاحتمال مع ان فيها ايض لا يتم الامر بدون
التراضي سواء اريد التراضي قبل المبايعة او بعدها قلنا المراد بالتراضي هنا ما يقابل البيع والمعنى انه لا يجوز اخذ المشتري الزيادة المعلومة في الظرف و
ولا البايع الزيادة المعلومة في الثمن بعنوان المبايعة وانما يجوز الاخذ بعنوان المراضاة بخلاف المحتملة فان اخذه بالمبايعة جائز والتوضيح انه اذا
وزن سمن مع جلوده فكان مائة رطل صاع كل رطل منه بدرهم وعلم ان الجلد ثمانية ارطال فلو اسقط خمسة بازائه كان المبتاع خمسة وتسعين
رطلا من السمن وكان ما بيده اثنين وتسعين فيكون بعض الثمن الذي هو ثلثة دراهم لا يكون بازائه المثمن اما لو اعطاه الثلثة دراهم بعنوان التراضي
لا بعنوان بيع كل رطل من الثمن بدرهم يكون جائزا وكذا اذا اسقط في المثال بازاء الجلد عشرة ارطال فيبقى السمن المبتاع تسعون رطلا مع انه يزيد
برطلين فيبقى الرطلان عنده بلا ثمن فلا يكون مبيعا واما لو اعطى المالك الرطلين بعنوان المراضاة والاباحة فيكون جائزا وكذا اذا كان البيع قبل
الوزن كان بيعه تسعون رطلا من السمن فوزن مع الجلد وكان مائة رطل وعلم ان الجلد ثمانية فلا يصح حط عشرة واعطاء اثنين وتسعين بعنوان
البيع لان المبيع تسعون ولا خمسة واخذ ثمن ثلثة وتسعين بعنوان البيع بل يجوز ذلك بعنوان الاباحة والتراضي بخلاف ما اذا كان المسقط محتملا
للزيادة والنقصان فانه يجوز بناء البيع على ما يبقى بعد اسقاطه بحكم النص ولعدم معلومية الزيادة او النقصان واما ما قيل من ان مرادهم ان الجهالة
بهذا المقدار لا يضر وانه لو تراضى المتبايعان باصل المبايعة مع الظرف بقصد الاندار تخمينا ولم يرض البايع بالفسخ ايض فلا يشترط رضاه بذلك
فهو كذلك الا انه لا يفيد في الفرق بين الصورتين بالتقييد بالتراضي في احدهما دون الاخرى ثم لا يخفى انه كما ثبت مما ذكر ان الاندار مع التخمين غير
مضر في البيع مع تضمنه الجهالة في الجملة كذلك ظهر حلية المبيع والثمن للمتبايعين ولو كان زائدا عما ذكر وامن الوزن او ناقصا في الواقع وكذا لو ظهر
التفاوت لاحدهما بعد الاندار فيجوز له التصرف في الزائد وهل يحصل بذلك اللزوم يعني لو اندر تخمينا فاراد احدهما التحقيق بعده او ظهر التفاوت
بعد الاندار بان يزيد الظرف على ما اندر فطلب المشتري الناقص او ينقص فطلب البايع الزائد الاندار مشروطا في العقد كب لا تخلف في حكم الاندار
التخميني او مع الاختلاف المعلوم فيما اذا جرت العادة باندار قدر معين للظرف ولم يجر والوجه ظ بعد التامل كون الظرف بعد انداره يكون باقيا
على ملك البايع الا مع شرط كونه للمشتري او كونه متعارفا بين الناس بحيث يتبادر تبعيته للمبيع فيكون مثل الحجارة في الارض كد اعلم ان كل ما
حكم فيه ببطلان البيع لاجل الغرر فانما هو في البيع اللازم اما لو باع بشرط الخيار لو لا على النحو المفضي الرافع للضرر فلا يبطل من هذه الجهة لعدم
الغرر ع ومنها ان يكون المبيع موجودا حال البيع لما مر من اشتراط المالكية حين البيع وما لا وجود له لا يكون مملوكا نعم ثبت بالاخبار والاجماع
الجواز في السلم ومع المعدوم مع الضميمة في الجملة ونحوهما فمثل ذلك خارج بالدليل والحاصل ان القاعدة عدم جواز بيع المعدوم حال البيع
فيستثنى منه ما استثناه الدليل **المقصد الثاني** في الخيار وفيه فصلان **الفصل الاول** في اقسامه وهي ثمانية **الاول** خيار
المجلس والمراد به خيار المتبايعين ما لم يفترقا سواء جلسا في موضع او قاما او مشيا او غير ذلك والاصل في ثبوته بعد الاجماع المحقق والمحكي مستفيضا
الاخبار المتضمنة لقوله البيعان بالخيار حتى يفترقا كصحيحة زرارة ان المتبايعان كذلك كالصحاح الاربعة لزرارة ومحمد والفضيل وفي الاخيرة
فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما او المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا كصحيحة محمد وفي صحيحة الحلبي ايما رجل
اشترى من رجل بيعا فهما بالخيار حتى يفترقا فاذا افترقا فقد وجب البيع وما في بعض الاخبار من اللزوم بعد الصفقة على الاطلاق او ان لم يفترقا
شاذ مطروح او على التقية محمول فانه فتوى ابي حنيفة او بصورة انتفاء الخيار مخصوص وههنا **فروع** أ الاشكال في ثبوت الخيار اذا وقع البيع من
المالكين وان وقع من وكيلهما فهل الخيار للمالكين او الوكيلين او لهما والمستفاد من كلام بعضهم انه مبني على صدق البيعين والمتبايعين فان قلنا
بصدقهما على احدهما فالخيار له وان قلنا بصدقهما عليهما فلهما ثم ان الظ من بعضهم انهما لا يصدقان الا على المالكين ويظهر من اخر اختصاصهما
بالوكيلين ومن ثالث صدقهما عليهما ولا يخفى ان البيع كما عرفت هو نقل الملك بنحو مخصوص وهو اعم من ان يكون نقل الملك نفسه او غيره وقد صدر
من الوكيل نقل الملك فلا ينبغي الريب في صدقه عليه اذا كان التعيين والقبض والاقباض بيده نعم يشكل فيما اذا كانا وكيلين في خصوص اجراء الصيغة
فقط ولا يبعد الصدق ح ايض واما المالكان فالظ الصدق اذا كانا بنفسهما مباشرين لتعيين الثمن والمثمن والقبض والاعطاء وان وكلا في
اجراء الصيغة غيرهما واذا لم يباشرا ذلك وكان الجميع بيد الوكيلين فالظ عدم الصدق واما جواز القول بان فلانا باع فرسه فهو مجاز لصحة السلب
فيقال لم يبعه هو بل باعه غيره ولانه يجوز ان يقال باع فلان فرس فلان ولم يتحقق الا بيع واحد وهو من الوكيلين حقيقة قطعا لعدم صحة السلب
فالظ صدق البايعين على الوكيلين الا اذا كانا وكيلين في مجرد الصيغة ففيه اشكال ثم انا لو قلنا بثبوته للمالكين مطلقا او في بعض الصور يختص
بما اذا كانا مجتمعين في محل البيع لان المستفاد من الروايات بقرينة قولهم ع حتى يفترقا ثبوته للبايعين المجتمعين حال البيع بل في محله واما
المتفرقان حال البيع او المجتمعان الا في مجلس البيع فلا خيار لهما مطلقا كما ان الوكيلين ايض على ما قيل لا خيار لهما مع صدق البايعين عليهما ايض الا
مع اذن المالك عموما او خصوصا في الخيار اذ بدونه يحصل التعارض بين اخبار خيار البايع وادلة عدم جواز تصرف الوكيل الا فيما وكل فيه و
الترجيح للثاني ولولاه فالاصل معه وهو عندي محل نظر لان الفسخ بالخيار ليس تصرفا عرفا سلمنا ولكن بعد تسليم صدق البايع عليه يكون الاذن

في بيان ان خيار الحيوان مختص بالمشتري

يفترقا واما صاحب الحيوان فالخيار ثلثة ايام وصحيحة الفضيل ما الشرط في الحيوان فقال الى ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان فقال البيعان
بالخيار ما لم يفترقا وصحيحة الحلبي في الحيوان كله شرط ثلثة ايام للمشتري وهو بالخيار فيها ان اشترط او لم يشترط وصحيحة ابن اسباط الخيار في الحيوان ثلثة ايام
للمشتري وفي غير الحيوان ان يفترقا وموثقة ابن فضال صاحب الحيوان المشتري بالخيار ثلثة ايام **فروع** أ هل هذا الخيار للمشتري خاصة او له
وللبايع الاقوى هو الاول وهو الاشهر عليه عامة من تاخر وفاقا للاسكافي والصدوق والشيخين وابي علي والديلمي والقاضي والحلي وعليه
الاجماع عن الغنية بل لا يبعد دعوى الاجماع المحقق فيه فهو بعد الاصل الحجة في الاختصاص مضافا الى ظهور اللام في الروايات كلها في الاختصاص
والظاهر منه التفصيل في الصحاح الاربع لزرارة ومحمد والفضيل وابن اسباط بل هي كالنصوص في ذلك الحجة في المقام والمذكور في الاولين وان كان
صاحب الحيوان الا ان المراد منه المشتري للتفسير به في الموثقة ولانهما بحسب السياق كما عرفت ظاهران في اختصاص الخيار باحدهما وهو مخالف
الاجماع ان اريد به البايع لعدم الاختصاص فيه مع ان المشتق حقيقة في المتلبس على التحقيق في مثله ويدل على الاختصاص ايضا الصحيح المروي في قرب
الاسناد عن رجل اشترى جارية لمن الخيار للمشتري او للبايع او لهما كلاهما فقال الخيار لمن اشترى نظرة ثلثة ايام فاذا مضت ثلثة ايام فقد وجب الشراء
خلافا للسيد فاثبته للبايع ايضا وتبعه بعض المتاخرين لصحيحة محمد المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا وهي ضعيفة
لمخالفتها الشهرة القديمة بل عدم ثبوت قرب الاسناد فلا يصلح حجة مع انها معارضة بما مر فلو لم يرجح ما مر بالاكثرية والاشهرية فتوى لتعين العمل به
وهو مع الاختصاص ويوجه بوجوه لا باس بها في مقام التاويل نعم لو باع حيوانا بحيوان فالظاهر المصرح به في كلام جماعة ثبوت الخيار لهما لا لاتحاد العلة
لكونها مستنبطة بل لاطلاق صحيحي زرارة ومحمد بل عموم صحيحة محمد الاخيرة وخرج ما خرج فيبقى الباقي ومنه يظهر قوة ثبوت الخيار للبايع لو كان الثمن حيوانا
ب هل ذلك الخيار يعم جميع الحيوانات ام يختص بغير الاماء ذهب الاكثر الى الاول وهو الحق لاطلاق النصوص وصحيحة ابن رئاب بالخصوص وخصوص
صحيحة قرب الاسناد وتضعيف الاطلاق باختصاص الحيوان بغير الانسان عرفا ضعيف للعموم لغة بل عرفا ايضا كما يدل عليه هذه الصحيحة وخلافا للحلي وابن
زهرة فجعلا المدة في الاماء مدة الاستبراء ومستندهما غير واضح سوى الاجماع الذي ادعاه الثاني وهو موهون **ج** مبدء هذا الخيار من حين العقد لا

في بيان ان مبدء خيار الحيوان من حين العقد لا التفرق

المتبادر من اللفظ والظاهر من الاخبار المفصلة بان الخيار في الحيوان ثلثة ايام وفي غيره حتى يفترقا خلافا للشيخ والحلي فجعلاه من حين التفرق بناء
على حصول الملك به عنده **د** خيار المجلس ثابت في الحيوان لكل من المتبايعين لعموم ادلته **ه** يسقط هذا الخيار بشرط سقوطه او اسقاط المشتري اياه
بعد العقد لما مر وبتصرف المشتري فيه في الجملة بلا خلاف في ذلك بل عن كره الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة ابن رئاب المتقدمة وصحيحة الصفار في الرجل
اشترى من رجل دابة فاحدث فيها حدثا من اخذ الحافر او نعلها او ركب ظهرها فراسخ له ان يردها في الثلثة الايام التي له فيها الخيار بعد الحدث الذي
يحدث فيها او الركوب الذي ركبها فراسخ فوقع ع اذا احدث فيها حدثا فقد وجب الشراء ثم التصرف ان كان مفهما للرضا والالتزام يقينا او ظهورا عرفا فلا
اشكال في اللزوم به وهو مجمع عليه وقوله في الصحيحة الاولى فذلك رضى منه فلا شرط له يدل عليه وكذا ما فسر به الحدث فيها وهو من باب التمثيل نظرا
كون الكلام في صدر الحديث في جميع الحيوانات فالمراد ما يماثل ذلك مما لا يليق الا بالمالك مستقرا او يظهر منه الاستقرار والرضا وان لم يكن كذلك
فالظاهر من كلام الفاضلين وجماعة والمصرح به في كلام بعضهم عدم اثباته للزوم للاصل وكون التصرفات المذكورة في الصحيحين مفهمة للالتزام ويؤيده
توقف تحقق مقتضى حكمة وضع الخيار على نوع تصرف وخالف فيه جماعة ولعلهم الاكثر فقالوا باللزوم بمطلق التصرف لعموم الحدث في الحديثين ولا يخفى ان
الحدث فيهما وان كان عاما الا ان صدقه على كل تصرف ممنوع كما يدل عليه جعله احداث الحدث رضى من المشتري وكذا عطف الركوب على الحدث في الثاني مع
ان الظاهر من احداث الحدث في شيء تصرف يوجب تغيرا فيه كالنعل واخذ الحافر وجز الشعر وامثالها نعم التمثيل للحدث في الاول باللمس والتقبيل والنظر وان
كان يفهم نوع تعميم فيه الا انه لكونه خلاف المعنى الظاهر من احداث الحدث في شيء ولما مر من جعله دالا على الرضا وعطف الركوب عليه لا يثبت الاطلاق
والتحقيق ان الصحيحة الاولى مجملة من هذه الجهة لجواز تقييد على الرضا وابقاء قوله فذلك رضا منه على حاله اذا اريد حكم الرضا من قوله ذلك
فيها لا انه تفسير له واصل وابقاء الحدث على حاله فاللازم الاخذ بالمتيقن وهو الدال على الرضا ولا ينافيه تفسير الحدث فيكون المعنى والحدث الذي دل على الرضا يوجب اللزوم
ذلك او يكون هذه الامور في الامة موجبة للرضا واما الصحيحة الثانية فجواب الامام فيها عام ولكن اطلاق الحدث على كل تصرف غير معلوم كما ذكرنا بل غاية
ما يعلم منه انه ما اوجب احداث امر في شخص المبيع واما التفسير المذكور في الاولى فلكونه خلاف المعنى الظاهر من الحدث لا يوجب التعدي عنه لجواز
كونه مما يدل على الرضا او لاجل كونه يوجب حصول انبساط بين المشتري والمبيع فتدبر ومن ذلك يظهر ان الظاهر سقوط الخيار بالتصرف المفهم للرضا
بدوام المبيع او استمراره او بالتصرف المعلوم صدق الحدث عليه مما يوجب تغيرا في شخص المبيع لا بنحو التعلك عما مثل به في غيرها ما يعلم صدق الحدث
عليه وظهر من ذلك وما يشك في دخوله في ذلك فالاصل فيه بقاء الخيار وقد يستدل له ايضا بصحيحة الحلبي عن رجل اشترى شاة فامسكها ثلثة
ايام ثم ردها فقال ان كان تلك الثلثة ايام شرب لبنها رد معها ثلثة امداد وان لم يكن لها لبن فليس عليه شيء وفيه نظر للتصريح فيها بان الرد بعد
ثلثة ايام فهو ليس مما نحن فيه من خيار الثلثة **الثالث** خيار الشرط الثابت به وهو بحسب ما يشترط لاحدهما او لكل منهما او لاجنبي عنهما او عن احدهما

في بيان خيار الشرط

او له مع احدهما عنه او عن الآخر او عنهما او له كذلك معهما بلا خلاف كما في كلام جماعة منهم كف وير بل بالاجماع المحقق والمحكي في ف والانتصار والغنية
وكره وهو الحجة مضافا الى صحيحة ابن سنان وفيها وان كان بينهما شرط اياما معدودة فهلك في يد المشتري قبل ان يمضي الشرط فهو من مال البايع

ورواية السكوني ان امير المؤمنين ع قضى في رجل اشترى ثوبا بشرط الى نصف النهار فعرض له ربح فاراد بيعه قال ليشهد انه قد رضيه واستوجبه
ثم ليبعه ان شاء فان اقامه في السوق ولم يبع فقد وجب عليه والمستفيضة الاتية الواردة في اشتراط الفسخ برد الثمن وبتلك الادلة يخص
عمومات لزوم البيع وعموم ما يدل على عدم وجوب الوفاء بشرط خالف السنة حيث انه مخالف لما يدل على لزوم البيع مطلقا او مع الافتراق
مطلقا ومن هذا يظهر ضعف الاستدلال بعمومات وجوب الوفاء بالشرط كما يظهر وجه اشتراط ضبط المدة للخيار وكونها مضبوطة غير محتملة للزيادة
والنقيصة لانه الثابت من الاجماع والاخبار المذكورة فلو شرط الخيار واطلقا من دون بيان المدة او معها مع احتمالها للزيادة والنقصان
ولو بيوم بطل الشرط قولا واحدا في الثاني وعلى الاظهر في الاول بل الاشهر بين من تاخر لما مر ولعدم انصرافها الى واحد معين لبطلان الترجيح
بلا مرجح فيكون مجهولا واقعا فيبطل بل يوجب جهل العوضين واحدهما ايضا واقعا وهو مبطل للبيع خلافا للمفيد وف والانتصار والقاضي و
الحلبي وابن زهرة فقالوا يكون الخيار الى ثلثة ايام وظاهر الثانيين كصريح الاخر الاجماع عليه بل ادعى الثاني وجود النص فيه وهو كالاجماع غير
محقق فلا حجية فيهما **فروع** أ اذا بطل الشرط بالجهل بطل العقد على الاشهر الاظهر لكون العقود تابعة للقصود وقد فصلنا الكلام عن وجه

في بيان ان بطلان الشرط موجب لبطلان العقد

هذا المرام في كتابنا المسمى بعوائد الايام **ب** لا يشترط تعيين المدة بالايام فلو عينها بالشهر او السنة او الى العيد الاضحى مثلا جاز وان احتمل
الزيادة والنقصان بحسب الايام من جهة نقصان الشهور للاخبار الاتية في شرط خيار الفسخ برد الثمن حيث ان المدة المضروبة فيها سنة ولا فرق
بين السنة والشهر والسر ان اللازم تعيين المدة بما يتعين به لا بخصوص عدد الايام وهو يتعين بما ذكر ايضا ولذا يصح لو عين بالايام مع انه قد
لا يتعين بحسب الشهور **ج** اطلاق الشرط ينصرف الى الخيار المتصل بالعقد بحكم التبادر فقول الشيخ بان ابتدائه انقضاء المجلس ضعيف نعم
لو اشترط الانفصال او المجلس مع تحديده مدة الانفصال جاز لاطلاق صحيحة ابن سنان **د** اشتراط الخيار للاجنبي تحكيم لا توكيل عن جعله عنه فلا
خيار له معه للاصل **ه** قالوا يجوز اشتراط مؤامرة الغير والرجوع الى امره وفي كره الاجماع عليه واطلاق صحيحة ابن سنان يدل عليه وح يلزم
العقد من جهة المتبايعين ويتوقف على امر الغير فان امر بالفسخ جاز للمشروط له الفسخ ولا يتعين عليه وان امر بالالتزام فليس له الفسخ وان
كان اصلح والوجه ظ **و** يجوز اشتراط الخيار مدة مضبوطة للبايع بشرط رد الثمن بلا خلاف وفي ك عليه الاجماع ويدل عليه الروايتان
المتقدمتان وصحيحة سعيد بن يسار انا نخالط اناسا من اهل السواد وغيرهم فنبيعهم ونربح عليهم للعشرة اثني عشر والعشرة ثلثة عشر ونؤخر
ذلك فيما بيننا وبينهم السنة ونحوها ويكتب لنا الرجل على داره او ارضه بذلك المال الذي فيه الفضل الذي اخذ منا شراء بانه قد باع وقبض الثمن
منه فنعده ان هو جاء بالمال الى وقت بيننا وبينه ان نرد عليه الشراء وان جاء الوقت ولم ياتنا بالدراهم فهو لنا فما ترى في ذلك الشراء فقال ارى
انه لك ان لم يفعل وان جاء بالمال للوقت فرد عليه وموثقة اسحق بن عمار رجل مسلم احتاج الى بيع داره فمشى الى اخيه فقال له ابيعك داري هذه
على ان تشترط لي اني اذا جئتك بثمنها الى سنة تردها علي قال لا باس بهذا ان جاء بثمنها الى سنة ردها عليه قلت فانه كانت فيها غلة كثيرة فاخذ الغلة
لمن يكون الغلة فقال الغلة للمشتري الا ترى انها لو احترقت لكانت من ماله ورواية معوية بن ميسرة رجل باع دارا له من رجل وكان بينه وبين
الرجل الذي اشترى منه الدار حاصر فشرط انك ان اتيتني بمالي ما بين ثلث سنين فالدار دارك فاتاه بماله قال له شرطه قال له فان ذلك الرجل
قد اصاب في ذلك المال في ثلث سنين فقال هو ماله وقال ابو عبد الله ع ارايت ان الدار لو احترقت من مال من كانت تكون الدار دار المشتري و
قال في ك اذا رد البايع الثمن او مثله مع الاطلاق فسخ البيع ولا يكفي مجرد الرد **اقول** ما ذكره من عدم كفاية مجرد الرد هو ظاهر الاصحاب كما قيل فان
اراد عدم كفايته في انفساخ العقد وهو كذلك وان اراد في عدم عود المبيع الى البايع فهو غير متجه والتحقيق ان المشروط اما يكون ثبوت
الخيار للبايع مع رد الثمن او رد المشتري المبيع اليه معه او كونه له وكل منهما يصح ويلزم اما الاول وهو من باب خيار الشرط فلما مر من الاجماع و
الروايتين وعليه لا يكفي الرد في الفسخ لان الرد لا يثبت سوى الخيار فالفسخ يتوقف على اختياره ولا يفيد قصد الفسخ بالرد او شهادة الحال له به
اذ تحقق الخيار يتوقف على الرد فحين الرد لا خيار له اذ لا يعلم من الشرط الا تحقق الخيار بعد الرد لا حينه فالخيار يحصل بعد الرد فلا يفيد الرد
ولو قصد به الفسخ اذ لم يثبت الخيار له بعد نعم لو شرط الانفساخ بالرد وقلنا بجوازه ينفسخ بالرد ولكن جواز هذا الشرط محل نظر واما الثاني
فلعمومات الوفاء بالشرط وخصوص الروايات الثلث المذكورة وهو ليس من باب خيار الشرط بل المشروط هو رد المشتري المبيع فيجب عليه لما ذكر
من غير احتياج الى فسخ كما هو المستفاد من تلك الروايات ومن ذلك يظهر ان الاستدلال بها على خيار الشرط كبعض المتاخرين في غير موقعه
نعم يشترط على الثاني كون رد الثمن لاجل ذلك فلو رده بقصد اخر لم يجب الرد ثم في قوله او مثله مع الاطلاق دلالة على عدم كفاية رد المثل
مع التصريح برد شخص الثمن الماخوذ وهو كذلك والوجه فيه ظ كما في كفاية المثل مع التصريح به ايضا واما كفايته مع الاطلاق فلعلها لانه
المتبادر وهو كذلك سيما مع ما هو الغالب من احتياج البايع الى الثمن والتصرف فيه كما هو مورد الاخبار ايضا وكيف كان فالمناط هو منظور
المتعاقدين وما يدل عليه من القراين الحالية او المقالية ومنه ظهر الحكم في اشتراط المشتري ارتجاع الثمن مع رد المبيع في مدة مضبوطة الا ان
الغالب فيه ارادة رد شخصه عند الاطلاق وقال ايضا ولو اشترط ارتجاع بعضه ببعض الثمن او الخيار في البعض ففي صحته نظر من مخالفة النصوص
وعموم المسلمون عند شروطهم وهو اوجه **اقول** وقد نظر فيه في الدروس ايضا والتحقيق انه ان كان الشرط رد البعض دون ثبوت الخيار

فالاوجه الصحة لعموم الوفاء بالشرط وان كان ثبوت الخيار في البعض ففيه نظر لما عرفت من ان دليله الاجماع وتحققه في البعض غير ثابت و
الروايتان وشمولهما له غير ظاهر بل عدم الشمول اظهر اما الاولى فلحكمه بان جميع المبيع لو تلف فانما هو من البايع واما الثانية فلانها قضية
في واقعة ومنه يظهر فساد الشرط لو شرط خيار فسخ البعض الاخر في مدة اخرى او خيار فسخ الجميع بعضه في مدة وبعضه في الاخرى ثم يسقط
هذا الخيار بالاسقاط في المدة اجماعا كما في الغنية ويدل عليه رواية السكوني المتقدمة ويسقط ايضا بالتصرف ممن له الخيار في العوض المنتقل
اليه كان التصرف في ماله المنتقل الى صاحبه بفسخ العقد اذا كان الاول منهما للرضا والثاني للفسخ لا مطلقا اما الفسخ بالثاني فظاهر واما
اللزوم بالاول فيدل عليه مضافا الى ما مر في خيار الحيوان من العلة المذكورة المتقدمة واما عدم اللزوم بمطلق التصرف فللزوم الاقتصار
فيما خالف ما دل على ثبوت الخيار على القدر الثابت من النص ولم يظهر منه الا زيد من الدال على الرضا كما مر مضافا الى الاخبار المتقدمة المجوزة
للبيع الشرطي بشرط رد الثمن فان الثمن مما يتصرف فيه البتة ومن هذا يظهر ان تصرف البايع في الثمن الواقع في الاغلب في البيع الشرطي في امثال
زماننا لا يوجب سقوط خياره ح ثبوت خيار الشرط في العقود اللازمة مخالف لمقتضى الاصل لكونه مخالفا لما دل على اللزوم فلا يثبت الا
فيما دل دليل على ثبوته فيه وقد ثبت في البيع كما مر ويثبت في عقود اخر ايضا يأتي كل في موضعه وقد يتوهم اصالة ثبوته في كل عقد لعموم ادلة
الوفاء بالشرط وفيه انه امر مخالف للسنة فلا يجري فيه العموم كما مر **الرابع** خيار الغبن وثبوته للمغبون هو المشهور بين الاصحاب خصوصا
المتاخرين منهم بل عليه الاجماع في الغنية وكره وكثير من المتقدمين بل اكثرهم كما في س لم يذكره ونقل في س عن المحقق في درسه القول
بعدمه ونسبه الى ظاهر الاسكافي وظاهر كف التردد فيه والحق ثبوته لا لقوله سبحانه الا ان يكون تجارة عن تراض منكم حيث انه لو علم
لم يرض لان غاية ما يدل عليه جواز الاكل فيما كان تجارة عن تراض وعدم جوازه بالباطل واين هذا من الخيار ومن اين يثبت كون
هذا بدون التراضي بالطلاع ان ظاهر قوله تجارة عن تراض وعدم جوازه بالباطل واين هذا من الخيار ومن اين يثبت كون هذا بدون التراضي باطلا
مع ان ظاهر قوله تجارة عن تراض كما صرح به الاردبيلي في ايات الاحكام ونقله عن الكشاف ومجمع البيان اشتراط التراضي حين العقد فالاية على عدم
الخيار ادل ولا لما روته العامة عن النبي ص في تلقي الركبان من انه ان تلقاه متلق فاشتراه فصاحبه بالخيار اذا قدم السوق المنجبر ضعفه بالشهرة لعدم
دلالته على كون الخيار لاجل الغبن بل هو مطلق كما صرح به في المن وقال لاجل اطلاقه افتى بعض العامة بخيار الملتقى وان لم يغبن وانما خصه فيه
وفي غيره بصورة الغبن من جهة استنباط العلة والمناسبة وهو عندنا غير صالح للاستناد ولا للنصوص المصرحة بحرمة غبن المسترسل والمؤمن و
النهي عنه لعدم دلالتها على الخيار بل لنفي الضرر والضرار في احكام الاسلام كما ورد في المتواترة من الاخبار والمراد منه كما بيناه في موضعه ان كل
حكم مستلزم للضرر فهو ليس حكما للشرع بخلاف صحة البيع فانها حكم اخر غير اللزوم ولا يستلزم ضررا فهي ثابتة قطعا وهذا معنى الخيار ولا يخفى
معارضة ادلة لزوم البيع لاخبار نفي الضرر اذ لو رجحنا الثانية بالاكثرية والاشهرية في المورد ومعاضدتها للاعتبار فهو والا يرجع الى الاصل و
مقتضاه انتفاء اللزوم فان قلت الضرر كما يندفع بالخيار يندفع بالتسلط على اخذ التفاوت ايض فاللازم من نفي الضرر عدم كون اللزوم وعدم
التسلط على التفاوت معا من حكم الشرع بل يتعين انتفاء احدهما ولا دليل على كون المنفي هو الاول قلنا يتعين الاول بالاجماع على بطلان الثاني مع
انه لو قطع النظر عن الاجماع يتعارض ادلة لزوم البيع مع ادلة تسلط الناس على مالهم الذي منه التفاوت والترجيح مع الثاني لموافقة الكتاب على انه لو لم
الترجيح لعمل بالاصل المقتضي لعدم اللزوم نعم يحصل الاشكال كما في عد وكره فيما اذا بذل الغابن التفاوت ولذا قيل بعدم الخيار ح اقتصارا فيما خالف
الاصل الدال على لزوم العقد على المتيقن المجمع عليه والمتحقق به الضرر وليس منهما محل الفرض واحتمله بعض المتاخرين وهو الاقوى لذلك خلافا لـ
لاستصحاب الخيار الثابت بالاجماع في موضع النزاع ولان دفع التفاوت لا يخرج المعاوضة المشتملة على الغبن عن اشتمالها عليه لانه هبة مستقلة
وفيهما نظر اما الاول فلمنع ثبوت الخيار اولا حتى يستصحب بل نقول ثبت بالمبايعة المشتملة على الغبن احد الامرين اما بذل الغابن التفاوت او خيار المغبون
والاجماع على ثبوته اولا مطلقا ثم واما الثاني فلمنع كونه هبة مستقلة بل هو من مقتضى المعاوضة لا بمعنى انه مقتضاها معينا بل بمعنى انه مقتضى احد
الامرين ومع ذلك فخروج المعاوضة عن اشتمالها عن الغبن ظاهر **فروع** الاول يشترط في ثبوت هذا الخيار امران احدهما جهالة المغبون بالقيمة وقت
العقد فلو عرفها ثم زاد او نقص فلا خيار والظاهر عدم الخلاف فيه وفي المنتهى الاجماع عليه وبه يظهر الوجه فيه مضافا الى خروج مثل ذلك عن عموم ما نفى
الضرر بالاجماع القطعي بل الضرورة فان لكل احد هبة ماله واباحته وصلحه وبيعه باقل من ثمن المثل بل يدل عليه كلما دل على لزوم ذلك كاكثر اخبار
الدالة على ان منجزات المريض من الاصل او الثلث وكذا يدل عليه عموم الناس مسلطون على اموالهم وغير ذلك هذا اذا قلنا بكونه ضررا واما لو لم نقل
به كما هو المحل لان غير السفيه لا يفعل مثل ذلك الا لغرض فيخير الضرر به فالامر اوضح وثانيهما الزيادة او النقصان الفاحش الذي لا يتسامح بمثله عادة
فلو كان التفاوت يسيرا يتسامح بمثله في العادة فلا خيار ولم اعثر فيه على خلاف ايض ويدل عليه ان المسامحة العادية يكون شاهد حال على الرضا
التفاوت وقد عرفت خروج الضرر مع الرضا عن عموم ما نفيه بل نقول ان ما يتسامح به عادة لا يوجب الزيادة او النقصان في القيمة لان القيمة ليست شيئا
معينا بل هي ما يقابل به الشيء عند اهل خبرته فاذا تسامحوا الشيء فيه لا يكون هذا تفاوتا في القيمة بل القيمة يكون هي الواقع بين طرفي عدم التسامح
ولا يجب كونها امرا معينا غير قابل للزيادة والنقصان مع ان صدق الضرر على مثل ذلك غير معلوم الثاني الاقوى كما في س ولك فورية هذا الخيار لادلة لزوم

كل بيع ومعناه عدم جواز نقضه في شيء من الاوقات خرج قدر الضرورة بالدليل فبقي الباقي وظاهر المحقق في يع انه على التراخي للاستصحاب وهو
غير صالح لمقاومة العموم نعم لو جهل اصل الخيار او الفورية عذر الى حين العلم بهما ح اذا حصل التصرف فيما يكون من الغابن خاصة او من المغبون كذلك
او منهما فان كان من الغابن فاما ان يكون العين باقية في ملكه بلا مانع من الرد ولا تغير فحكمه ظ او يكون كذلك مع التغير بالزيادة فللمغبون الفسخ لنفي
الضرر ويشترك الغابن بالنسبة ان كانت الزيادة عينية من ماله لاصالة بقاء ماله في ملكه ويبيع العين ان كانت عينية من الله كالنماء المتصل او وصفية
من الصانع ان كانت زيادة الوصفية بعمل الغابن يحتمل قويا استحقاقه اجرة عمله لنفي الضرر او بالنقيصة اذ ليس دليل على ضمان الغابن لها وان كان النقص
بعمله لكونه ماذونا من الشرع بالتصرف فيه باي نحو كان والاصل عدم ضمانه وعدم حلية ماله الا بطيب نفسه فان كان النقص مساويا للتفاوت الحاصل
بالغبن او اكثر منه فليس للمغبون الفسخ اذ كان دليله نفي الضرر والفسخ لا يجبره فنفي الضرر لا يثبته وان كان اقل منه يفسخ ولا شيء له بازاء النقص
مزاوا بالمزج فان كان بحيث يتميز عما امتزج عرفا ان كان المزج مع المساوي من جنسه فللمغبون الفسخ ويشترك الغابن بالنسبة والا فيكون حكمه حكم
التالف لان الموجود طبيعة ثالثة او يكون العين باقية في ملكه مع المانع من الرد فان كان مانعا من رد الملكية كالاستيلاد فليس للمغبون
الفسخ لانه عبارة عن ارجاع الملك الى المغبون والمفروض عدم امكانه ولا شيء اخر للاصل وان كان مانعا من رد العين دون الملكية كالاجارة فله
الفسخ وانتظار الانقضاء ويحتمل عدم الخيار ان كان ضرر الانتظار مساويا لضرر الغبن او ازيد لما مر هذا على فرض ثبوت المانعية في الصورتين و
ترجيح ادلتها على دليل نفي الضرر والا فيتعارضان ويبقى اصالة عدم مانعية الاستيلاد وعدم لزوم الاجارة وعدم لزوم اصل البيع فللمغبون الفسخ و
الاسترداد او يكون العين باقية لا في ملكه بل انما ينقلب ملكها الى الغير باحد وجوه النقل او بالعتق او الوقف او نحوهما والظ ان للمغبون فسخ
الاول والعقد الطاري مطلقا لتعارض ادلة نفي الضرر ونفي ضمان المثل والقيمة مع ادلة لزوم هذه العقود والمرجع الى الاصل ومقتضاه ما ذكرناه مع
انه اذا كان بنقل الملك الى الغير فهو قد نقل الملك الثابت له وهو المتزلزل ومقتضى لزوم هذا النقل عدم جواز نقضه من هذا الناقل لا عدم جوازه من
الناقل الاول ايض او يكون العين تالفة والظ انه ليس له الفسخ لما مر في النقيصة سواء في ذلك تلف الكل او البعض الا اذا كان البعض التالف اقل من
التفاوت الحاصل بالغبن وان كان التصرف من المغبون خاصة فان كان بعد العلم بالغبن والخيار فيسقط الخيار لمنافاته الفورية ولانه رضى منه
وهو للخيار مسقط كما يأتي وان كان قبلهما فالحكم كما اذا كان المتصرف الغابن الا في صورة النقيصة فليس له الفسخ مطلقا لايجابه ضرر الغابن بما
الضرران ويبقى لزوم البيع بحاله وهو الوجه لعدم الخيار في صورة التلف مطلقا وتضمينه المثل او القيمة لا دليل عليه ومما ذكرنا ظهر الحكم فيما
اذا كان التصرف منهما هذا كله انما هو مقتضى الاصول وان لم ينص الاكثر على فتوى في اكثرها او جميعها خالف في كثير منها جماعة ي يسقط هذا
الخيار باشتراط عدم الفسخ للعين لو ظهر لعموم المؤمنون عند شروطهم وباسقاطه بعد العلم بالغبن والخيار لايجابه التراضي ولانه رضى منه وهو موجب
لسقوط الخيار للعلة المنبهة عليه في صحيحة علي بن رئاب المتقدمة ولان الرضا بالضرر مسقط الحكم نفي الضرر ولاجل ذلك يسقط بالاسقاط قبل العلم
ايض الا ان يكون اسقاطه لاعتقاده عدم الغبن فانه لا يسقط ح بالاسقاط لعدم دليل عليه وعلم كونه رضي بالضرر ه ظاهر الاصحاب صحة البيع
المشتمل على الغبن مطلقا سواء قصد الغابن الغبن وخدع المغبون ام لا وفي رواية ميسر غبن المؤمن حرام وفي اخرى غبن المسترسل حرام وفي ثالثة لا
يغبن المسترسل فان غبنه لا يحل وفي مجمع البحرين الاسترسال الاستيناس والطمانينة الى الانسان والثقة فيما يحدثه انتهى ولا شك ان البيع والشراء
عمن قصد الغبن والخديعة اما عين الغبن او ملزومه وايهما كان يبطل البيع لمكان النهي فانه يفسد المعاملة على الاقوى ولو علم المغبون مرتبة من الغبن
ولا نعلم الازيد بل ثبت الازيد فالغبن في الزايد عما يعلم ولو سقط الخيار في مرتبة وثبت الازيد كان الخيار له لنفي الضرر **الخامس** خيار تاخير اقباض
الثمن والمثمن عن ثلثة ايام فمن باع ولم يقبض الثمن ولا اقبض المبيع فالبيع لازم ثلثة ايام فان جاء المشتري بالثمن والا فللبايع الخيار بالاجماع المحقق
والمنقول مستفيضا في كلام جماعة كالانتصار والغنية وقيح وكره وس ولك وظاهر السرائر والمهذب ومع ذلك فالنصوص به مستفيضة كصحيحة
زرارة الرجل يشتري من الرجل المتاع ثم يدعه عنده يقول حتى اتيك بثمنه قال ان جاء فيما بينه وبين ثلثة ايام والا فلا بيع له وصحيحة علي بن يقطين
عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن قال الاجل بينهما ثلثة ايام فان قبض بيعه والا فلا بيع بينهما وموثقة اسحق بن عمار من اشترى
بيعا فمضت ثلثة ايام والا فلا بيع له واكثر تلك الاخبار وان كانت مطلقة بالنسبة الى اقباض المبيع وعدمه الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على
اشتراط عدمه بل عبارات نقلة الاجماع مصرحة به فهو المقيد للمطلقات مضافا الى قوله فان قبض بيعه في الصحيحة اصابته فانه يدل على عدم الخيار
مع قبض المبيع سواء كان بعد الثلثة او قبلها وفي الغن نسبت ذلك الى رواية الاصحاب ولعله اشارة الى هذه الصحيحة نعم عن الشيخ القول بالخيار مع
تعذر قبض الثمن وان قبض المبيع وقواه في س لنفي الضرر وفيه ان دفع الضرر باخذ العين مقاصة ممكن ان امكن والا فليس للفسخ فايدة وظاهر
النصوص كما ترى بطلان البيع بعد الانقضاء لا ثبوت الخيار كما هو المنقول عن الاسكافي وواحد قولي الشيخ ومال اليه صاحب الكفاية ومنع الظهور
بورود النفي هنا مورد توهم لزوم المعاملة فلا يفيد سوى نفيه لا وقع له اذ لا دليل على كون المورد مورد توهم اللزوم بل يمكن ان يكون مورد
توهم الصحة وكذا لا اشعار لتخصيص النفي في بعض تلك الاخبار بالمشتري بقوله فلا بيع له الى الخيار لعدم انتفاء البيع له بثبوت الخيار عليه ولكن
الحق مع ذلك كله في ثبوت الخيار لان البيع هو فعل صادر من البايع ونفيه حقيقة غير صادق لتحقق البيع في السابق ونفيه بعد الثلثة لا معنى له

اذلابيع ح مطلقا فالمراد معناه المجازي و هو اما البيع او حكم المبيع مطلقا واستمراره او صحته ح او لزومه واذا تعددت المجازات فيؤخذ بالمتيقن
الذي هو نفي اللزوم ويعمل في الباقي بالاصل والحمل على نفي الصحة لكونها اقرب المجازات غير جيد اذ لا دليل على تعين الحمل على مثل ذلك الاقرب و
يشترط في ثبوت هذا الخيار عدم اشتراط التاجيل في الثمن او بعضه كل واحد منهما ولو ساعة فلا يثبت ذلك الخيار في السلف والنسية مطلقا
بالاجماع مضافا في الاول الى عدم اطلاق البيع المطلق على السلف في الاخبار والى ظهور الصحيحين في غيره لمكان قوله ثم يدعه في اولهما وان قبض بيعه
في ثانيته وفي الثاني الى ظهور جميع الاخبار في غيره حيث ان مبدء الثلثة ايام فيها بحكم التبادر وقت البيع والحكم بانه ان لم يجئ بالثمن فيها يكون
البايع بالخيار قرينة على ارادة غير النسية هذا كله مع انه على القول بشمول تلك الاخبار للنسية والسلف يكون الاخبار الدالة على لزوم كل من
النسية والسلف المذكورة في بابهما معارضة مع تلك الاخبار بالعموم من وجه فلو لم يرجح الاولين فالمرجع الى اصالة لزوم مطلق البيع فروع
ا قبض البعض كلا قبض لصدق عدم قبض الثمن واقباض المثمن مجتمعا ومنفردا ب شرط القبض المانع كونه باذن المالك فلا اثر لما يقع بدونه
كما لو ظهر الثمن او بعضه مستحقا للغير ج قال في لك ولا يسقط هذا الخيار بمطالبة البايع بالثمن بعد الثلثة وان كان قرينة الرضا بالعقد عملا
بالاستصحاب واستشكل فيه بعضهم مع القرينة لمفهوم صحيحة علي بن رئاب المتقدمة وهو في محله بل السقوط اظهر ومنه يظهر الوجه في سقوطه
بالاسقاط ونحوه مما يدل على الرضا د لو بذل المشتري الثمن بعد الثلثة قبل الفسخ ففي سقوط الخيار وجهان منشاهما زوال الضرر والاستصحاب
والثاني اظهر لان كون الضرر مناطا استنباطي لا عبرة به هـ لو تلف المبيع بعد الثلثة وثبوت الخيار كان من مال البايع اجماعا محققا ومنقولا
متواترا ويدل عليه مضافا اليه والى ما ياتي صحيحة ابن سنان لا ضمان على المبتاع حتى ينقضي الشرط ويصير المبيع له وكذا لو تلف قبل الثلثة على
الاشهر الاقرب بل في ف الاجماع عليه للنبوي كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البايع ورواية عقبة بن خالد في رجل اشترى من رجل متاعا
من رجل واوجبه له غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه قال اتيك غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي
هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه وذهب المفيد والسيد والديلمي ومن تبعهم
بل في الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن نكت الارشاد الميل اليه الى ان تلفه من المشتري نظرا الى ثبوت النماء له من حينه والى ان النماء له فيكون التلف
عليه لتلازم الامرين كما يستفاد من موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة الواردتين في خيار الشرط والاول مردود بما مر من الدليل و
الثاني بانه لا يدل على التلازم من الجانبين بل على ان تكون التلف من ماله مستلزم لكون الغلة له دون العكس فلا يعد وقد يستدل بالاجماعين
المحكيين وضعفه عندنا ظاهر وعن ابن حمزة وظاهر الحلبي ان البايع ان عرضه تسليمه على المشتري فلم يقبله فالثاني والا فالاول ونفى عنه الباس في
لف ولا مستند تام له السادس خيار ما يفسد من يومه فلو اشترى احد ما يفسد من يومه يلزم البيع الى الليل فان اتى المشتري بالثمن
والا فللبايع الخيار لمرسلة محمد بن ابي حمزة او غيره في الرجل يشتري الشيء الذي يفسد من يومه ويتركه حتى ياتيه بالثمن قال ان جاء فيما بينه وبين
الليل بالثمن والا فلا بيع له واثبات الخيار بها مع ظهورها في البطلان لما مر وجهه وفي رواية زرارة والعهدة مما يفسد من يومه مثل
البقول والبطيخ والفواكه يوم الى الليل والمستفاد من هذا التمثيل ان المراد بالفساد هنا مطلق النقص والتنزل ولو في الوصف والطراوة
ويكون لفظة من بمعنى في اي ما ينقص بحسب الوصف في يومه او يكون ابتدائية اي ينقص وصفا مبتدءا من يومه فان ما مثل به كذلك فان
احسن ما يكون هو عليه هو اول يومه ثم ينقص شيئا فشيئا الى ان يفسد بالمرة وانما قلنا ان المستفاد منه ذلك اذ لا شك ان ما مثل به ليس مما
يفسد بالمرة في اليوم قطعا نعم ينقص وصفه من الطراوة ونحوها وفساده في يومه نادر اغير مفيد اذ ما من شيء الا وهو كذلك ومما ذكرنا يظهر
انه لا وجه لما استشكله في لك وغيره من ان الغرض من اثبات هذا الخيار تلافي ضرر البايع قبل تلف المبيع بان يفسخ البيع ويبيعه لغيره قبل تلفه و
هذا المعنى يقتضي ان يكون الفسخ قبل التلف اذا كان مبدء الخيار دخول الليل فليس المبيع مما يفسد ليومه والحال ان المسئلة مفروضة فيما
ليومه والرواية ايضا دالة عليه وح فثبوت الخيار بعد فساده لا وجه له وانما ينبغي ثبوته اذا اخيف فساده بحيث يتلافى امره قبله انتهى ووجه الدفع ان
المراد بالفساد ليس التلف حتى لا يكون وجه للخيار بل ضرب من النقص ولما كان النقص الحاصل في طرف اليوم لم يكن مما يوجب كثير تفاوت وانما
ذلك بمضي الليل على المبيع فاثبت الخيار بعد مضي اليوم وقد يستدل على ثبوت ذلك الخيار بخبر الضرار وهو غير جيد لانه ان اريد ضرر المشتري
فهو مما اقدم نفسه عليه حيث تركه ولم ياخذه مع ان البيع من قبله ممكن وان اريد ضرر البايع فهو انما يكون لو جعلنا الفاسد من ماله ولكن لو قلنا
انه من مال المشتري فلا ضرر عليه وكون التلف قبل القبض من البايع مطلقا حتى فيما كان العين باقية وان فسدت غير ثابت ولو سلم فالضرر انما
هو من الحكم بكون التلف قبل القبض من البايع لا من الحكم باللزوم اذ مقتضى اللزوم كون التلف من المشتري فلا ضرر لاجله على البايع فلو اثر نفي
الضرر لاثر في رفع هذا الحكم دون اللزوم هذا والتحقيق ان كون التلف قبل القبض على البايع نوع من الضرر فدليله اخص مطلقا من ادلة نفي
الضرر فيجب تخصيصها به ولكون الضرر الحاصل في المقام من افراد هذا النوع فلا يكون منفيا في الشرع ولا داخلا تحت ادلة نفي الضرر فلا وجه
للاستدلال بها في المقام ومن ذلك يظهر ضعف ما ارتكبه جماعة من المتاخرين من اثبات الخيار في كل ما يتسارع اليه الفساد عند خوف ذلك
وعدم تقييده بالليل والتاخير فيما يفسد في يومين الى حين خوف الفساد وغير ذلك من التفريعات فرع لا يشترط في هذا الخيار ما اشترط في

سابقه من عدم قبض المثمن واقباض الثمن وعدم التاجيل في احدهما اما الاولان فلانهما مورد النص واما الثالث فلما مر في السابق السابع
خيار الرؤية وهو انما يثبت في بيع الاعيان الموجودة في الخارج من غير مشاهدة حال البيع اذا كان بالوصف فظهر عدم المطابقة او برؤية قديمة
اذا ظهر بخلافها فان ظهرت النقيصة كان الخيار للمشتري ان كان هو الموصوف له وان ظهرت الزيادة كان للبايع ان كان هو كذلك وكانه لا
خلاف فيه كما في الكفاية بل اختلاف كما في شرح شا للاردبيلي وغيره بل بالاتفاق كما في يق بل بالاجماع كما في ح يع بالاجماع المحقق ولصحيحة جميل في رجل
اشترى له ضيعة وقد كان يدخلها ويخرج منها فلما ان نقد المال وصار الى الضيعة فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم يقله فقال انه لو
قلب منها او نظر الى تسعة وتسعين قطعة ثم بقي قطعة ولم يرها لكان له في ذلك خيار الرؤية وهي وان كانت خالية عن ذكر التوصيف و
المخالفة الا انه لا بد من تقديرها للاجماع على اختصاص خيار الرؤية بتلك الصورة او لان ذلك معنى خيار الرؤية مضافا الى ان اطلاقها
ايض لو كان لكفى لشموله المط وخروج ما خرج بالدليل او يتعدى الى المط بالاولوية كما يتعدى بها او بعدم الفصل الى غير مورد الصحيحة وهو
لم ير شيئا من المبيع ان جعلت المشار اليه بذلك تمام الضيعة لا خصوص القطعة الغير المرئية وفيما اذا ظهرت الزيادة وكان الخيار للبايع وهو
يستدل ويدل على المط ايض النبوي المنجبر بما ذكر من اشترى شيئا لم يره فهو بالخيار وما رواه في كره عن طريق الخاصة انهم سئلوا عن بيع الجرب
الهروية فقال لا باس به اذا كان لها بارنامج فان وجدها كما ذكرت والا ردها اي يجوز له ردها مع ان الرد ليس على الوجوب بما عليه المعنى ان
شاء وهو معنى الخيار وفي جميع الصور نفي الضرار والضرر بضميمة عدم قول بجبره بنحو اخر وفيه نظر لانه اخص من المدعى لاختصاصه بما تضمن
الغبن وح فليس هو غير خيار الغبن الا ان يق بشموله لما لم يكن ذو الوصف المخالف مطلوبا للمشتري اصلا مع عدم المغبونية ايض وح فيمكن
اتمام الاستدلال بضميمة الاجماع المركب وقد يستدل ايض بما ورد من كراهة شراء ما لم يره ومن ثبوت الخيار في شراء سهام القصابين
وفيهما نظر لعدم دلالة الاول على ثبوت الخيار وخروج الثاني عن مورد المسئلة فروع ا هل هذا الخيار على الفور او التراخي فيه
وجهان اشهرهما كما قيل الاول اقتصارا فيما خالف ادلة لزوم العقد على اقل ما يندفع به الضرر وقد يقال انه وهو كان حسنا لو كان المستند مجرد ادلة نفي
الضرر ولكنك عرفت النص المطلق ايض فاطلاقه يثبت الثاني اقول انه كان حسنا لو كان النص مطلقا ولكنه لا اطلاق فيه اذ غايته اثبات خيار الرؤية
ويكفي في ثبوته وتحقق ثبوته في وقت واحد فيقتصر فيه على القدر المعلوم الان يتمسك بالاستصحاب ولكن يعارضه استصحاب حال العقل حيث ان قبل
ظهور المخالفة لم يكن خيار اصلا ولم يعلم بالظهور ازيد من ثبوته في الوقت المتصل بوقت الظهور فالاصل عدم ثبوته بعده فاذن الاجود ما عليه الاكثر
ب لو كان التوصيف من ثالث فزاد ونقص باعتبارين كان الخيار للمتبايعين فان فسخا فهو والا يقدم الفاسخ والوجه ظاهر ج ولو راى البعض ووصف
الباقي تخير في الجميع مع عدم المطابقة لصحيحة جميل المتقدمة واحتمال رجوع الاشارة الى خصوص القطعة غير مضر لامكان الاتمام بدخول الضرر بتبعض
الصفقة في بعض الصور الغير المنجبر بما ذكر اجماعا والتعدي الى البواقي بالاجماع المركب ويدل عليه ايض الرواية المنقولة عن كره لشمول اطلاقها لما ذكر ولا
فرق في ذلك بين ما اذا كان المجموع جنسا واحدا او جنسين اذا بيع بعقد واحد د لو نقص وصف ولكنه زاد اخر بحيث يجبر الناقص ثبت خيار المشتري
ايض لاطلاق النص هـ هل يجوز اشتراط اسقاط هذا الخيار حين العقد ام لا استشكل فيه الفاضل في التحرير وقطع الشهيد الثاني بعدم سقوطه و
استقرب في س بطلان العقد به وهو الاقرب لبطلان الشرط لكونه مخالفا للسنة نعم لو شرط عدم الفسخ لو ثبت له الخيار جاز ولزم ولم يؤثر الفسخ
لو فسخ و لو شرط البايع ابدال المبيع ان ظهرت المخالفة فاستقرب في س الفساد مع والتحقيق انه ان كان المشروط عدم الفسخ وتملك البدل بهذا
العقد فهو فاسد قطعا لبطلان الشرط وان كان الابدال بعقد اخر بعد رد المبدل منه وفسخه فلا فساد فيه لانه شرط سائغ وكان ما في س الاول وجيها
صحيحا واما ما في يق فهو غير جيد جدا الثامن خيار الاشتراط وهو خيار مخالفة الشرط وتوضيحه انه اذا لم يف المشروط عليه بالشرط الواقع في متن
العقد ففيه اقوال الاول عدم عصيانه وعدم وجوب الوفاء بالشرط عليه بل المشروط له خيار الفسخ وفائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد
الشرط نسبه في ح يع الى المشهور والثاني وجوب الوفاء به وعصيانه بتركه وعدم ثبوت الخيار له الا مع تعذر التوصل الى الشرط ولو باجبار المشروط عليه
ورفع امره الى الحاكم فان تعذر ثبت له الخيار ذهب اليه جماعة منهم لك والكف وعن السرائر والغنية الاجماع عليه الثالث وجوب الوفاء ولو لم يف
فالمشروط له مخير بين الاجبار مع الامكان والفسخ وان لم يمكن فله الفسخ الرابع وجوب الوفاء فان امتنع فله الفسخ وهو ظاهر س الخامس ان الشرط ان
كان مما يكفي العقد في تحققه من دون احتياج الى صيغة اخرى كشرط الوكالة في عقد الرهن فهو لازم به ولا خيار فيه الا مع تعذر تحصيل الشرط
وان احتاج الى امر اخر وراء ذكره في العقد كشرط الرهن على الثمن او العتق فلا يجب الوفاء به بل يجعل العقد اللازم جائزا نسب الى الشهيد ولا ارى
على هذا التقرير فرق بين هذا التفصيل والقول الاول اذ ما يكفي العقد في تحققه فيتحقق الشرط بتحقق العقد فلا يكون الشرط منفيا حتى يبقى خيار
ثم انهم استدلوا للاول باصالة عدم وجوب الوفاء وعدم لزوم العقد بدون الشرط وكون الانتقال مطلقا على الشرط فلا يحصل الانتقال اللازم
بدونه ويرد الاصل الاول بادلة وجوب الوفاء بالشرط سيما في ضمن العقد كما ذكرناها في كتاب عوائد الايام والثاني بعمومات لزوم البيع والثالث
بمنع كون الانتقال معلقا وانما هو اذا كان الشرط بالمعنى الاصولي وليس كذلك بل هو بالمعنى اللغوي الذي هو الالزام والالتزام مع انه لو اريد به
المعنى الاصولي لاقتضى انتفاء البيع بانتفاء الشرط من غير حاجة الى الفسخ بل يكون العقد من راسه باطلا او وفى بالشرط لا يجابه التعليق ودليل الثاني

اما على وجوب الوفاء فما مر واما على التسلط على الاجبار فلكونه تاركا للواجب واما على التسلط على الفسخ مع التعذر فكانه الاجماع المنقول وادلة
نفي الضرر والاولان صحيحان واما الثالث فيرد بعدم حجية الاجماع المنقول وامكان جبر الضرر بغير الخيار من تقاص ونحوه مع ان كل شرط ليس مما
يتضمن انتفائه الضرر وادلة سائر الاقوال يظهر مما مر اقول ويمكن ان يستدل للمقام برواية ابي الجارود ان بعت رجلا على شرط فان اتاك بمالك
والا فالبيع لك وجه الاستدلال ان الشرط فيها مطلق يعم جميع الشروط فان لفظة ما في قولك مالك موصولة واللام جارة يثبت المط في جميع الموارد
وان جعلت لفظة ما جزء للكلمة وكذلك اللام فاما يراد بالمال المشروط مطلقا او مجازا او يخص الشرط بالمالية ويتعدى الى الغير بالاجماع المركب ويثبت
تمام المط وكذلك في المشروط التي للمشتري وخياره واما ارادة الثمن من المال فهو مع كونه تخصيصا بلا مخصص يوجب لغوية قوله على شرط الا ان يخص
بشرط اتيان الثمن في وقت معين خاصة وهو ايض تخصيص بلا مخصص مع انه ايض يثبت للمط بضميمة الاجماع المركب واما تخصيص الشرط بشرط خيار ...
مع عدم الاتيان بالثمن فهو تخصيص لا وجه له بل اخراج للاكثر واما ارادة الخيار من قوله فالبيع لك فيمثل التقريب المتقدم في قوله لا بيع له وعلى هذا فيكون
الخيار ثابتا له ولدلالة الاخبار ايض لادلة عموم لزوم الوفاء بالشرط واستحقاق المشروط له وعدم منافاة ثبوت الخيار له ايض فاذن الحق هو القول الثالث
ولو تلف المبيع قبل الوفاء بالشرط يبقى الخيار بالتقريب المتقدم ويبقى حق المطالبة والاجبار والظ فورية هذا الخيار ايض للاقتصار على القدر المتيقن
التمسك باطلاق النص فيه ما مر سابقا والله العالم **مسئلة** ان مات من له الخيار انتقل الخيار الى الوارث بالاجماع المحقق والمحكي في موضعين
مر كره وظاهر السرائر ونفي عنه الشبهة في ذلك وقيل بالاتفاق وقيل ولا يعرف في ذلك خلاف وهو الحجة في المقام وقد يستدل بالنبوي ما ترك
الميت من حق فهو لوارثه وهو يتم لو ثبت كون الخيار مما ترك وبقائه بعد الموت واستصحابه غير صحيح لتغير الموضوع ومنه يظهر ضعف الاستدلال بعموما
الارث والاحتجاج باستصحاب تزلزل ملكية الطرف الاخر الموجب لثبوت الخيار للوارث بالاجماع المركب يضعف بمعارضته باصالة عدم حدوث
خيار للوارث وغيره والمزيل للتزلزل لانه ليس الا كون الملك بحيث يثبت فيه الخيار لاحد كما يضعف الاحتجاج بان ملكية ذي الخيار لما انتقل اليه كانت
متزلزلة فيجب كونها كذلك للوارث ايض بمنع الملازمة فان ملكية الوارث ثابتة بعمومات الارث وهي ظاهرة في المستقرة ولو منع الظهور فالاصل عدم
تسلطه على الطرف الاخر **فروع** أ قال في التحرير لو جعل الخيار لاجنبي ثم مات فالوجه عدم سقوط الخيار بل ينتقل الى الوارث لا الى المتعاقدين انتهى
اقول كان الوجه ما ذكره لو كان المناط في الانتقال التبوي المتقدم او ايات الارث واما على ما ذكرنا من انه الاجماع فالوجه السقوط حيث لم يثبت
الاجماع هنا ب لو شرط عدم انتقال الخيار الى الوارث فالوجه صحته وعدم الانتقال لان الثابت من الاجماع انتقال ما ليس كذلك من الخيارات نعم
يشكل الصحة لو تمت دلالة الظواهر على الانتقال لان الشرط ح يكون مخالفا للسنة ج ان كان الخيار خيار شرط ثبت للوارث في بقية المدة المفروضة
فلو كان غايبا او حاضرا ولم يبلغه الخبر حتى انقضت المدة سقط خياره د ان كان الخيار خيار غبن اعتبر فيه الفورية لعدم ثبوت الزايد منها عن الاجماع
والظ ان الفورية المعتبرة فيه من حين بلوغ الخبر وعلمه بالفورية ه لا يثبت من ادلة انتقال الخيار الى الوارث ازيد من انه كما كان للمورث ينتقل الى
مجموع الورثة لان الخيار نفسه ليس مما يتحصص بالحصص ولا دليل على تخصيصه بالنسبة الى ما فيه الخيار بان يكون لكل وارث فسخ حصته منه على ان
مورثهم لم يملك الا فسخ الجميع المنتقل اليهم انما هو حقه وعلى هذا فليس للوارث مع التعدد التفريق بان يفسخ في البعض ويجيز في البعض بل لهم
اما فسخ الجميع او قبوله ولو اختلفت الورثة في الفسخ والاجازة قبل تقدم الفسخ فينفسخ بفسخ الجميع او حصته خاصة مع تخير الاخر لتبعض الصفقة و
نظر فيه جماعة وهو في موضعه بل الحق تقديم الاجازة فاذا اجاز واحد لزم البيع في الجميع اذ لم يثبت اثر الا لفسخ الجميع الذي هو بمنزلة فسخ المورث فاذا اجاز
واحد بقي خيار الاخر بلا اثر بل لا خيار لهم اذ لم يثبت الا خيار الجميع وينتفي الكل بانتفاء جزئه وكونه موجبا لابطال حق من يريد الفسخ مع معارضته
بكون تقديم الفسخ ايض مبطلا لحق اجازة الاخر مردود بمنع كون الخيار حقا للبعض وانما هو امر ثابت للجميع من حيث هو على ان لا حجر في ابطال الحق ... استيفاء حق
و اذا كان الخيار في بيع الارض او شرائها فهل للزوجة الخيار ام لا استشكل فيه في عد واستبعد شرحه للشيخ في ارثها من الخيار
في الارض المشتراة واذ عرفت ان الخيار انما هو للجميع دون كل واحد تعلم دخولها في اهل الخيار اذ لم يثبت من ادلة الانتقال الا الانتقال الى الجميع الذين
منهم الزوجة فلم يعلم الانتقال الى من سواها خاصة نعم لو انحصر الوارث فيها فالحق على ما ذكرنا من انحصار الدليل بالاجماع عدم انتقال الخيار
اليها واما على الاستدلال بالظواهر يجب الحكم بالثبوت لعدم مخرج لارث الزوجة الخيار ثم الورثة في صورة عدم الانحصار بان كان ذو
الخيار المورث بايعا فان لم يجوز الزوجة الفسخ ترث حصتها من الثمن وان اختارت الفسخ مع ساير الورثة لم يرث من الارض ولا من ثمنها لان بعد
الفسخ يستحق المشتري الثمن من مال البايع اذ انتقل اليه كان من جهة البيع وقد انفسخ وانتقال حصتها من الثمن اليها قبل الفسخ كان انتقالا متزلزلا
هذا اذا كان الشرط مطلقا وان كان مقيدا برد الثمن فيتبع الحكم ما قررته الزوجة اولا فان اختارت الفسخ مع رد الثمن من مال الميت بعضهم حصتها
من الثمن وان اختار منع رده من مال ساير الورثة لم ينقص وان كان ذو الخيار مشتريا فان اختارت الزوجة الاجازة ترث من الارض وان اختار
الفسخ ورثت من الثمن ز لو اسقط بعض الورثة ماله من الخيار ليس له الرجوع بعده لان الثابت من الاجماع خيار غير مثل ذلك الشخص ولا يفيد
الاستصحاب لان الثابت له اولا لم يكن الا حقه قبل الاسقاط اي ما لم يسقط فيتعارض الاستصحابان ح لو كان الوارث صغيرا او مجنونا قام وليه
مقامه وكذا لو جن ذو الخيار **مسئلة** ذهب اكثر الاصحاب بل عن ظاهر السرائر وصريح موضع من كره الاجماع عليه ان المبيع يملك بالعقد

في بيان ان الخيار ينتقل الى الوارث

في بيان خيار الغبن اعتبرت فيه الفورية

في بيان ان المبيع يملك بالعقد

وعن الاسكافي انه يملك بانقضاء الخيار مع عدم الفسخ وهو المحكي عن الشيخ اذا كان الخيار لهما او للبايع والا فكالاول على ما في ... ويخرج عن
البايع وان لم يدخل في ملك المشتري كما عن ط والحق هو الاول لصدق البيع المقتضي للملك شرعا بعموماته وفقد المانع المعلوم اذ ليس الا ثبوت الخيار وهو
منافاته له غير معلوم بل عدمها معلوم كما في خيار العيب ولاطلاق كثير من النصوص الدالة على جواز بيع المبتاع قبل القبض مطلقا كما في بعض ومن البايع
كما في اخر وان ربحه للمشتري البايع ثانيا وفي بعضها صرح بعدم قبض شيء من الثمن والمثمن وجه الاستدلال انه يدل على جواز بيع المشتري لنفسه
ان ربحه له المستلزم لكونه ملكا له سواء كان له خيار او لا الا ان دلالته انما هو فيما اذا كان الخيار للبايع لمعارضته مع ما هو اخص منه مطلقا مما يدل
على عدم جواز البيع فيما اذا كان الخيار للمشتري الا مع اسقاطه الخيار كرواية السكوني المتقدمة في خيار الشرط في رجل اشترى ثوبا بشرط الى نصف
النهار فعرض له ربح فاراد بيعه قال ليشهد انه قد رضيه واستوجبه ثم ليبعه ان شاء ورواية الشحام عن رجل ابتاع ثوبا من اهل السوق لاهله واخذه
بشرط فيعطي به ربحا قال ان رغب في الربح فليوجب على نفسه الثوب ولا يجعل في نفسه ان يرده عليه ان رده على صاحبه ويؤيد المط بل يدل عليه
ايض اطلاق ما يدل على ما لا يعيد المشتري مطلقا او مع علم البايع او مع الشرط وقد يستدل ايض بمفهوم النصوص الاتية الدالة على ان كل مبيع
تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه من دون تقييد بمضي زمان الخيار فانه يدل على ان التالف بعد القبض من مال المشتري وان كان له خيار ولو
انه ملكه لم يكن كذلك وبخصوص موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة المتقدمتين في خيار الشرط المصرحتين بان كلا من النماء والتلف
في مدة الخيار من مال المشتري واختصاصها بنوع من الخيار بعد القول بالفصل منجبر وبتعليق اباحة التصرف في الكتاب والسنة على المراضاة
والمبايعة فلو لم يكن مفيدة للملك لما جاز التعليق عليه وبان الصحة هنا ترتب الاثر فان وصف المبيع بها ما ال وقوعه يثبت المط والا فلا معنى للخيار و
بانه لولا انتقال الملك الى المشتري لكان موقوفا فلم يكن فرق بين بيع المالك والفضولي وهو باطل وفي الكل نظر اما الاول فلكون اطلاق مفهومه
معارضا مع اطلاق المنطوق الذي هو اقوى مضافا الى معارضته مع ما هو اصح منها سندا كصحيحة ابن سنان عن الرجل يشتري الدابة والعبد ويشترط
الى يوم او يومين فيموت العبد او الدابة او يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البايع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط
له البايع او لم يشترط وان كان بينهما شرط اياما معدودة فهلك في يد المشتري قبل ان يمضي الشرط فهو من مال البايع وقريبة منها رواية النصري و
اختصاصهما بخيار الحيوان والشرط غير ضاير لما مر واما الثاني فلمعارضته من جهة التلف مع ما تقدم ومن جهة النماء مع صحيحة الحلبي المتقدمة في خيار
الحيوان في رجل اشترى شاة فامسكها ثلثة ايام ثم ردها قال ان كان في تلك الثلثة ايام شرب لبنها رد معها ثلثة امداد وان لم يكن لها لبن فليس عليه
شيء وترجيح الموثقة واختيها على الصحيحة وصاحبها بالشهرة ومخالفة العامة كما وقع عن بعضهم غريب لان اصل الحكم في النوعين وهو كون التلف لا خيار
له وهو المشتري في النوع الاول والبايع في الثاني مشهور بين الاصحاب بل كاصرح به بعضه عليه اجماعهم فلا يوجب كون ما يدل على لزومه شرعا لاحدهما
مخالفا للعامة ترجيحا له من هاتين الحيثيتين واغرب منه الترجيح بصراحة الدلالة فانها في النوعين على نسق واحد بل دلالة الثاني بواسطة مفهوم قوله
ويصير المبيع للمشتري مضافا الى ترجيح صحة السند والتحقيق انتفاء التلازم بين الحكم بكون التلف من احدهما وثبوت الملكية له لعدم دليل عليه من عقل او
شرع ولذا يكون التلف من البايع قبل القبض وان لم يكن خيار فيه ايض وكذا في زمن الخيار للمشتري عند القائلين بتملكه فالاستدلال بذلك ساقط
راسا بل وكذا في النماء ايض فانه لا دليل على استلزام كون النماء لشخص كون الملك له ايض واما الثالث فلمنع الملازمة المذكورة بقوله لو لم يكن مفيدة
للملك لما جاز التعليق واما الرابع فلمنع قوله يثبت المط اذ يكفي في الصحة كون الاثر هو الملكية الحاصلة بمضي مدة الخيار واما الخامس فلمنع لزوم عدم
الفرق ان اريد مطلقا ومنع بطلان اللازم ان اريد من وجه دليل الاسكافي الاصل المندفع بما مر وما يدل على ان التلف من مال البايع كما سبق وضعفه
ظاهر ومفهوم قوله ويصير المبيع للمشتري وجوابه بعد كونه اخص من مدعاه حيث انه يختص بالخيار الثابت للمشتري خاصة وبخيار الحيوان او عدم ثبوت
الاجماع المركب لذا افتى بعض المتاخرين بوضوح الحكم في خيار الشرط واستشكل في خيار الحيوان انه لم يحكم بهذا الجزء من الحديث سوى الاسكافي فهو
مخالف لشهرة القدماء بل الاجماع فهو من درجة الحجية ساقطة ولم نقف على دليل للشيخ سيما على النقل الاخير في الاخذ بالشفعة وفي جريانه في حول
الزكوة وغير ذلك وقالوا ان النماء المتجدد في زمن الخيار ويأتي بيانه **فروع** أ فرع يظهر منهم ان تبعية الملكية المستقرة في النماء المتجدد في زمن
الخيار للملكية الاصل قاعدة كلية ثابتة ولذا الاكثر على ملكية المشتري كون النماء المتجدد وان فسخ البايع وقالوا ليس له مطالبة المشتري بالنماء
ولا بمثله او قيمته مع تلفه وقال بعض المتاخرين بعد نقل صحيحة الحلبي المتقدمة المصرحة بوجوب رد ثلثة امداد للبن الشاة المردودة بعد
ثلثة ايام ان ما مر من ان الغلة في زمن الخيار للمشتري فهو مخصص بخيار الشرط وقال بعض اخر بعد نقل موثقة اسحق بن عمار الدالة على ان الغلة
للمشتري ونقل الروايات الواردة في خيار العيب الدالة على ما يخالف ذلك ظاهر او يمكن الجمع بينها بحمل الموثقة ونظايرها الدالة على ان النماء في
زمان الخيار انما هو للمشتري على خيار الشرط واختصاص الحكم به دون غيره من انواع الخيار وورود تلك الاخبار في خيار الشرط مؤيد لذلك الحمل
انتهى ويظهر منهما عدم كلية القاعدة وهو وان كان مخالفا لما هو المشهور ولمقتضى استصحاب ملكية النماء الثابتة حال الخيار قطعا بلا معارض
الا ان صحيحة الحلبي والمستفيضة الواردة في خيار العيب تساعده واظهر منها موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة المتقدمتين ومخالفة
العلة المشهورة بعد اشتهار الحكم الذي هو العلة واستنادهم في الحكم الى هذين الخبرين غير ضاير الدالتان على ان النماء لمن عليه التلف فهو لا يظهر الا

في بيان ان النماء المتجدد في زمن الخيار للمشتري

ان يثبت الاجماع على الكلية وهو محل نظر وظاهر الموثقة والرواية كون النماء لمن عليه التلف وان لم يفسخ البيع بالخيار ولعل الحكم به مستبعد
يجوز للمشتري التصرف في المبيع وللبايع في الثمن وان لم يوجبا البيع على نفسهما قبل التصرف لان الناس مسلطون على اموالهم ولا فرق في التصرفات
بين انواعها اذا كان الخيار للمتصرف خاصة اذا لم يكن متلفا ولا ناقلا وان كان كذلك فاما يكون الخيار للمتصرف او للاخر او لهما فان كان الاول فالظاهر
جوازه وسقوط خياره مطلقا ناقلا كان المتصرف او متلفا لان الفسخ عبارة عن ابطال البيع الذي هو نقل الملكية المتحققة للمتصرف ووجود الملكية
فرع بقاء المملوك او عدم انتقال الملكية ومع التلف والنقل لا ملكية لها حتى يبطلها فلا يمكن استصحاب الخيار لتغير الموضوع ولكونه باعثا على
اسقاط حقه من نفسه لا يعارض الخيار هذا لزوم النقل وابطال ملكية الطرف الاخر بعض الشروط الثابت تحققه في ضمن الكل فلا يمكن استصحابه
واما جواز الفسخ للبايع الشرطي مع تصرفه في الثمن واتلافه اياه فهو لانه معهود بين المتعاقدين فالمشروط حقيقة خيار فسخ ملكية الطرف الاخر مع
رد مثل الثمن لا ملكية الطرفين وان كان الخيار لهما او للاخر خاصة واما اذا كان للاخر دونه او لهما فقيل لا يجوز اذا كانت ناقلة كالبيع والوقف و
الهبة الا باذن الاخر لما فات حقه وقال الفاضل في كره ولو باع او وهب او قبض اي المشتري في زمن خيار البايع او خيارهما بغير اذن البايع
الوقوف على الاجازة وهذا تصريح بالجواز وقال في عد ولو باع او وقف او وهب في مدة خيار البايع او خيارهما
لم ينفذ الا باذن البايع وهذا يحتمل الوجهين وصرح في ير وكره بجواز عتق المشتري العبد في زمان خيار البايع او خيارهما وتردد في الثاني في كون
خصوص العتق كالتلف فيرجع البايع بعد الفسخ الى المثل او القيمة او كون العتق على الاجازة موقوفا وقد يقوى صحة البيع وتوقفه على اجازة البايع
فان فسخ يرجع المبيع اليه وان سقط خياره باحد مسقطاته لزم اما الاول فلكونه ملكا له والناس على اموالهم مسلطون ولعمومات حلية البيع
اما الثاني فلاستصحاب خيار البايع فان معنى خياره او لازمه تسلطه على ارجاع المبيع الى ملكه واستصحابه يقتضي جواز اخذه العين ما دامت باقية وايض
ليس البيع الا نقل الملك الثابت للبايع وليس للمشتري في زمن الخيار الا الملك المتزلزل فلا يترتب على بيعه الا حصول الملكية المتزلزلة الثابتة للمشتري
لمن يشتريه ثانيا وهي الملكية المنتفية بفسخ البايع الاول ولا ينافيه اصالة لزوم البيع لان مقتضاها لزوم نقل الملك الصادر من البايع فيكون نقل
الملك المتزلزل الصادر من المشتري لازما ومقتضاه عدم تسلطه على فسخ ذلك النقل حتى لو لم يفسخ البايع الاول لم يكن له ما اصلا وهذا لا ينافي
تزلزل الملك الحاصل ببيع اخر ولا يخفى ان ذلك يجري فيما لا يقبل التزلزل من التصرفات الناقلة كالوقف والعتق وكذا في التلف ومع ذلك يرد
عليه ما مر من ان الفسخ بالخيار كان فسخ ملكية المتصرف وبعد انتفائها لا وجه لبقاء خيار الفسخ فالحق عدم جواز التصرف المتلفة والناقلة مطلقا
في هذه الصورة الا باذن الاخر لا يجابها اتلاف حق الغير الموجب للضرر والضرار واذا لم يجز لم يترتب عليها الاثر لو وقعت ايض ٣ يجوز للمشتري
الانتفاع بالمبيع بنحو الركوب واستخدام العبد وسكنى الدار وزرع الارض ونحوها للاصل وهل للبايع اخذ الاجرة منه بعد الفسخ لا شك في
عدمه اذا كان الخيار للبايع لان النماء للمشتري ح وان كان الخيار للمشتري فالظاهر العدم ايض لاصل العدم وعدم صدق الغلة التي جعلها في
الموثقة وصاحبها من عليه التلف نعم لو اجرها المشتري فحكم الاجرة حكم النماء لصدق الغلة عليها ٤ يجوز للمشتري اجارة المبيع الى تمام مدة
الخيار والزايد عليها وحكمها حكم البيع وحكم وجه الاجارة حكم النماء نعم لو اجره من البايع نفسه في زمن خيار البايع فالظ لزوم الاجارة لو وقعها
باذنه **مسئلة** اذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بايعه بالاجماع المحقق والمحكي عن الغنية وضة وفي ح عد للشيخ علي وفي كره انه لا خلاف
فيه عندنا وفي كفه لا اعرف فيه خلافا وهو الحجة فيه مضافا الى النبوي ورواية عقبة بن خالد المتقدمتين في تلف المبيع في خيار التاخير وقصور
هما سندا لو كان منجبر بالعمل فهما بعد الاجماع مخرجان للحكم هنا عن مقتضى قاعدة حصول الملكية بمجرد العقد المستلزم لكون التلف من المشتري
والمراد بكونه من مال بايعه انه ينفسخ العقد بتلفه من حينه ويرجع الثمن الى ملك المشتري وليس للمشتري مطالبة المثل او القيمة لان هذا
مقتضى كونه من ماله وهو المستفاد من مفهوم الشرط في قوله في رواية عقبة فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد اليه ماله
فانه يدل على انه ما لم يخرجه ليس ضامنا لحقه الذي هو الثمن ثم انه لا ريب في الحكم اذا كان التلف بافة سماوية واما اذا لم يكن كذلك بل كان من
المشتري او البايع او الاجنبي فقيل بالرجوع الى مقتضى القاعدة وهي كون التالف من مال المشتري ورجوعه الى المتلف بالمثل او القيمة لو لم يكن
نفسه وقد ينسب ذلك الى فتوى الجماعة وفي س ولك وح عد للشيخ على تخير المشتري بين الفسخ والرجوع بالثمن وبين مطالبة المتلف بالمثل او
القيمة في الاخيرين وهو مذهب الشيخ على ما في كره في الثالث واما في الثاني فمذهبه على ما في كره انه كالتلف بافة سماوية فيفسخ البيع بل ذكر في
كره وجها في كون الاول ايض كالتلف بافة سماوية فعلى المشتري للمتلف القيمة للبايع ويسترد الثمن واطلق الحلي وجماعة انه اذا تلف المبيع قبل القبض
فهو من مال بايعه وهو ظاهر في الاطلاق وكون المتبادر من التلف كونه بافة سماوية ثم وعلى هذا فيكون الاطلاق هو مدلول الروايتين مضافا
الى ان المفهوم في الاخيرة كاف في اثبات الاطلاق فعليه الفتوى نعم كون اتلاف المشتري من البايع انما هو اذا لم يصادف قبضه بل كان بتفريطه منه
واما اذا صادفه فمن المشتري والوجه ظ وجعل مطلق اتلافه بمنزلة القبض لا وجه له ثم البايع يعمل مع المتلف اذا كان غيره معاملة صاحب المال مع
المتلف **فروع** ا النماء بعد العقد قبل التلف للبايع على ما اخترناه لان التلف منه وعلى المش فيه وجهان مبنيان على ان التلف هل هو امارة
الفسخ للعقد من اصله كما قيل ونسب الى ظاهر النص وعبارة جماعة او من حين التلف كما هو ظاهر لك وغيره فيقدر دخوله في ملك البايع

في بيان انه لو تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بايعه

في بيان ان النماء بعد العقد قبل التلف للبايع

كتاب البيع

ايا ما ويكون التلف كاشفا عنه والحق هو الثاني استصحابا للحالة السابقة وعدم ظهور النص في خلافه ٢ قال في كره اتلاف الثمن المعين كالمثمن في
الاحكام المذكورة ويظهر ذلك من غيره ايض وهو كذلك لصدق المبيع عليه لغة والتفرقة في العرف المتاخر غير ضاير لاصالة تاخر الحادث مع ان
استفادة العموم من رواية عقبة ممكنة ٣ صرح في كره وس بانه لو ابرء المشتري البايع من الضمان لم يبرء وهو كذلك للاصل وكذا لو شرط
البراءة لكونها مخالفة للسنة ٤ لو تلف بعض المبيع قبل قبضه ففي س انه من مال البايع وللمشتري الفسخ ايض لتبعض الصفقة وفي كره انه ان
كان للتالف قسط من الثمن كعبد من عبدين ينفسخ العقد فيه ولا يبطل في الاخر بل يتخير المشتري في الفسخ للتبعض وان لم يكن له قسط من
الثمن كما لو سقطت يد العبد فلعلمائنا فيه قولان احدهما تخير المشتري بين الفسخ والامضاء مجانا وثانيهما تخيره بين الفسخ والامضاء مع الارش **اقول** لا ريب في
كون التلف من البايع فيما اذا كان للتالف قسط من الثمن لصدق المبيع والمباع عليه واما في غيره فمقتضى القاعدة كونه من مال المشتري لانه ماله وعدم
صدق المبيع والمباع الواردين في الخبرين عليه مع ان الاول ضعيف وانجباره في مثل ذلك غير معلوم والثاني مخصوص بالمسروق والتعدي
الى غيره بعدم الفصل الغير الثابت هنا **مسئلة** اذا تلف المبيع او الثمن في زمن الخيار فمقتضى القاعدة كونه من مال المشتري في المبيع ومن
البايع في الثمن مط سواء كان الخيار للمشتري او البايع او للاجنبي او لاثنين منهما او للثلثة ويدل عليه في صورة كون الخيار للبايع موثقة اسحق بن
عمار ومعوية بن ميسرة المتقدمتين وفي جميع الصور قوله فاذا اخرجه من بيته المتقدم في رواية عقبة الا انه خرج من هذه فيما اذا كان الخيار للمشتري
خاصة بلا خلاف يعرف لصحيحة ابن سنان ورواية البصري المتقدمتين وروايته وبقي الباقي تحت القاعدة وظاهر الصحيحة والروايتين كون التلف من
وعلى هذا فيكون غيره من كون التلف من البايع او المشتري او من شخص معين باقيا على مقتضى القاعدة من كون التالف من مال المشتري ويرجع على المتلف
اذا كان غيره الى قاعدة ضمان التالف وهل يبقى الخيار لمن له الخيار بعد التلف ام لا مقتضى القاعدة التي ذكرناها من عدم امكان استصحاب الخيار بعد
انتفاء الملكية انتفاؤه مط **المقصد الثالث** في النقد والنسية اعلم ان البيع بالنسبة الى تعجيل الثمن والمثمن وتاخيرهما ولو بساعة والتفرق
اربعة اقسام الاول النقد والثاني الكالي بالكالي والثالث النسية والرابع السلف وما بعض ثمنه نقد وبعضه نسية مركب من النقد والنسية
ومنه ما لو شرط اداء الثمن من حين العقد الى عشرة ايام مثلا بقسط الايام ولو لم يشترط التاخير ولكن شرط جواز التاخير اما صريحا نحو بعتك بشرط
ان يكون لك التاخير الى عشرة ايام او التزاما نحو بعتك بشرط ان لا يؤخر الثمن عن عشرة ايام حيث انه يفهم منه عرفا ان له التاخير ما دون العشرة
ومنه قوله بعتك بشرط ان يؤدي الثمن اليوم او تعجله في اليوم فانه يستلزم جواز التاخير ما لم يفت اليوم ففيه اشكال سيما اذا كان زمان تجويز
التاخير قليلا بالنسبة الى جعله نسية مع ان شرط التاخير ساعة نسية قطعا او كان الزمان طويلا بالنسبة الى احتمال كونه نقدا نحو سنة فالظ
ان الاول نقد سيما اذا قال بشرط ان يؤدي الثمن اليوم او الساعة والثاني نسية سيما اذا قال بشرط ان يكون لك التاخير الى سنة او لا يؤخر عن السنة
مع ان شرط التاجيل يكون نسية من غير فرق بين الزمان القليل او الكثير ويحتمل ان يشترط في التعجيل عدم شرط التاخير مط ولا تجويزه الا في مدة
قليلة لا ينافي التعجيل عرفا نحو ساعة او يوم ويظهر من لك وغيره ان شرط التعجيل في هذا اليوم مثلا نقد حيث زمان التعجيل ويظهر الفايدة في مواضع
كثيرة منها في خيار تاخير الثمن عن ثلثة فتو ونذكر احكامها في مسائل **المسئلة الاولى** من اشترى مطلقا من غير ذكر تاخير الثمن كان الثمن حالا
من غير خلاف كما صرح به بعضهم ولانه المتبادر من الاطلاق ولانه لولاه فاما ينصرف الى اجل معين وهو تحكم بط او لا فيلزم ابطال المبيع وهو
فاسد اجماعا ونصا ولانتقاله الى البايع بالعقد لانه مقتضاه ومقتضى الانتقال تسلطه على المطالبة حال الانتقال ولموثقة الساباطي في رجل
اشترى من رجل جارية بثمن مسمى ثم افترقا فقال وجب البيع والثمن اذا لم يكونا اشترطا فهو نقد ثم لو اشترطا التعجيل لافاد التاكيد ولو اخر مع الشرط
ففي افادته التسلط على الفسخ وعدمه اقوال مر في فصل احكام الخيار وكذا لو شرط التاجيل الى اجل معين واخر عنه **الثانية** بيع النسية جائز
اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيره له وللمستفيضة بل المتواترة معنى الاتي كثير منها في تلك المسئلة وما بعدها ولا فرق فيها بين المدة القصيرة والطويلة
حتى مثل الف سنة مما يسلم المتعاقدان عدم بقائهما اليه عادة بلا خلاف يعتد به للاصل وعمومات البيع والشرط وخصوص اطلاقات اخبار النسية
ولا ينافيها رواية احمد بن محمد اذا بعناهم بنسية كان اكثر للربح فقال بعهم بتاخير سنة قلت فبتاخير سنتين قال نعم قال بثلث قال لا لعدم دلالتها
على الحرمة بل غايتها الكراهة ويمكن ان يكون ذلك لطول الامل او صعوبة تحصيل الثمن في هذه المدة الطويلة مع انه على فرض الدلالة لمخالفة
للشهرة العظيمة لولا الاجماع ومثله ليس بحجة سيما مع معارضتها مع اخبار كثيرة وموافقتها كما قيل لراي بعض العامة خلافا للمحكي عن الاسكافي
فمنع من التاجيل على زيادة ثلث سنين ولا مستند له والرواية المتقدمة على مذهبه غير منطبقة فهي لحجيته غير صالحة **الثالثة** يشترط في صحة
بيع النسية تعيين المدة بلا خلاف يعرف وفي الكف الظ انه لا خلاف فيه بشرط ان يكون المدة معلومة لا يتطرق اليها الزيادة والنقيصة
وفي ح شا للاردبيلي في دليل اشتراط تعيين المدة وكانه الاجماع فلو لم يعين المدة او عين اجلا محتملا للزيادة والنقيصة بطل البيع واستدل له
باستلزام عدم التعيين للغرر والجهالة في الثمن لان للمدة قسطا من الثمن عرفا وعادة **اقول** اما الغرر فلزومه في جميع الموارد مم وكيف لا غرر في
قولك بعتك الى اخر الشهر مع احتمال تسعة وعشرين وثلثين ويحصل الغرر بقولك بعتك الى تسعة وعشرين الشهر او ثلثين وكذا في نفاق
عشرة ايام ونحوها في نسية سنة نعم لا مضايقة في قبول لزوم الغرر فيما يختلف الثمن به عرفا وعادة فان الزمان قيد ووصف للثمن ويختلف

في بيان ... في الخيار من البايع

في بيان عدم الفرق في جواز بيع النسية بين المدة القصيرة والطويلة

باختلافه ما بازائه البتة فادلة المنع عن بيع الغرر يمنع عن مثل ذلك فلو ثبت الاجماع المركب في جميع الموارد فهو والا فالاوجه الاستدلال للبطلان
بالغرر نعم يصح الاستدلال بالجهل بناء على الاصل الذي اصلناه في كتاب العوائد من اصالة عدم صحة جعل ما في الذمة ثمنا الا ما ثبت فيه الصحة
وهو ما كان معلوما قدرا وجنسا ووصفا وقيدا ومنه يظهر عدم صحة جعل الاجل مجيء الغراب او ادراك الثمرات او ما يشترك بين زمانين كشهر ربيع
او الجمادى او يوم جمعة او يوم خميس لعين ما ذكر وقيل بالصحة في صورة الاشتراك ويحمل على الاول للتعليق على اسم معين متحقق بالاول قيل ولكن ذلك
اذا علما بذلك قبل العقد حتى يقصدا اجلا مضبوطا ولا يكفي ثبوت ذلك شرعا مع جهلهما او احدهما به ومع القصد لا اشكال في الصحة وان لم يكن
الاطلاق محمولا عليه وتجويز الاكتفاء في الصحة بما يقتضيه الشرع فيه قصده ام لا نظرا الى كون الاجل الذي عيناه مضبوطا في نفسه شرعا واطلاق
اللفظ منزلا على الحقيقة الشرعية غير صحيح يمنع تنزيل الاطلاق عليها مطلقا بل انما هو بالنظر الى اطلاق كلام الشارع خاصة لعدم دليل يدل على التعدي
اصلا **اقول** لا يخفى ان مثال الربيع والجمعة اما مشترك لفظي او معنوي فان كان الاول كما هو الظاهر في الربيعين وان كان لا يحمل اللفظ على الاول الا
مع القصد ولكن ما ذكره من اقتضاء الشرع ذلك وانضباط الاجل في نفسه واثبات الحقيقة الشرعية فيها وتنزيل كلام الشارع عليها هنا غير صحيح
اذ لا اقتضاء من الشرع هنا ولا انضباط ولا حقيقة شرعية وان كان الثاني كما هو المستفاد من كلامه حيث جعله من باب الاطلاق فاللازم الحمل
على الاول لتحقق المطلق به الا اذا علم قصدهما غيره كما هو شان ساير المطلقات ولا دخل له ايضا باقتضاء الشرع والحقيقة الشرعية **فروع** ا
الاختلاف الموجب للبطلان هو موجب التفاوت العرفي ولا يتسامح به عرفا فلا باس بالتأجيل الى اخر ساعة من اليوم الفلاني مع ان الساعة
ايضا لها اجزاء بل وكل ساعات اليوم بل اليوم بالنسبة الى الشهر والسنة ونحو ذلك ما لم يصرح بما يخلفه وذلك كما في الوزن فان وزن
مائة من مثلا يختلف غالبا بمثاقيل عديدة وهو مغتفر الا ان يصرح فيقال بعت مائة من او مائة من الا عشرة مثاقيل بالترديد وكذا في تراب
الحنطة ونحوه والدليل على اغتفار هذا القدر من الاختلاف في جميع ما ذكر الاجماع بل الضرورة **ب** اللازم كما مر في خيار الشرط تعيين المدة
بما يتفاوت التعيين به من اليوم والشهر والسنة او الى الوقت الفلاني واذا عين بواحد من هذه الامور لا يضر الاختلاف بالاخر فلو عين باليوم لا
يضر جهالة ساعاته ولو عين بالشهر لم يضر جهالة ايامه ولو عين الى عيد الاضحى لم يضر جهالة عدد الايام اليه اما المانع من اعتقاد هذا الاختلاف
وللاخبار المتضمنة لمثل السنة والسنين مع اختلاف ايامها وللاجماع **ج** لو اجل بالغاية بان يقول بعتك نسية الى اخر الشهر يحل الاجل بمجرد
تمام الشهر وكذا لو قال الى اول الشهر الفلاني او الى يوم الجمعة فيحل بمجرد دخوله ولو اجل بالظرفية كان يقول بعتك بمائة درهم تؤديها في يوم
اول الشهر الفلاني فلا يحل بمجرد دخول ذلك اليوم بل الظ انه ان كان مما يكون اختلافه قليلا متسامحا به لم يضر والا بطل فلو قال بعتك بان تؤدي
ثمنها في الشهر الاتي بطل وكذا لو قال بعتك بان تؤدي ثمنها في السنة الاتية ولو قال بعتك بان تؤدي ثمنها في يوم اول الشهر او يوم اول السنة
الفلانية صح **الرابعة** لو باع بثمن حالا وبازيد منه مؤجلا بطل على الاظهر الاشهر كما صرح به جملة ممن تاخر واليه ذهب الشيخ في ط والديلمي والحلبي

لو باع بثمنين حالا ومؤجلا بطل

والحلي وابن زهرة والفاضلان والشهيدان ونسبه بعض معاصرينا الى المفيد والاسكافي والسيد والقاضي ايضا للجهل الواقعي المانع عن انتقال الثمن
وللاصل المتقدم مرارا ولموثقة الساباطي فانه نهى عن بيع ما لم يقبض وعن شرطين في بيع وقد فسر في رواية السكوني الاتية الشرطين في بيع بذلك
وفي رواية سليمان نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلف وبيع عن بيعين في بيع وقد فسره جماعة بذلك منهم ابن الاثير في نهايته وان فسره بعض اخر بغير ذلك
ايضا ولقوله ع في ذيل صحيحة محمد بن قيس الاتية من ساوم بثمنين احدهما عاجل والاخر نظرة فليسم احدهما قبل الصفقة فان الامر بالتسمية نهي عن ضده
وهو الترديد والنهي موجب للفساد ولكن يمكن الخدش في الروايتين الاوليين باشتمالهما على ما ليس مطلقا او كليا بمنهي عنه تحريما فيجب اما التجوز في النهي
او في المنهي عنه فيدخل الاجمال المسقط للاستدلال مضافا في الثانية الى عدم دليل على ارادة المط من البيعين في بيع بل لا يعلم شموله له باطلاق ايضا
وفي الثالثة بعدم وجوب التعيين قبل الصفقة قطعا فيمكن ان يستحب ذلك فلم يبق الا الاصول المتقدمة وهي كافية في اثبات المط لولا الدليل الدافع
ولكن قد روى محمد بن قيس في الصحيح من باع سلعة فقال ان ثمنها كذا يدا بيد وكذا وكذا نظرة فخذها باي ثمن شئت وجعل صفقتهما واحدة فليس له الا
اقلهما وان كان نظرة والسكوني في الضعيف قضى في رجل باع بيعا واشترط شرطين بالنقد كذا وبالنسية كذا فاخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو باقل
الثمنين وابعد الاجلين يقول ليس له الا اقل النقدين الى الاجل الذي اجله بنسية وظاهر الروايتين دال على الصحة والاخذ بثمن النقد بالاجل
المذكور وحكي العمل به عن نهاية الشيخ وحكاه في المهذب البارع عن المفيد والسيد والقاضي وبعض اخر عن الاسكافي ايض وان اختلفت الاقوال في
الجواز وعدمه مطلقا او بعد الامضاء وذلك نسبه الى جمع من الاصحاب وفي ح شا للاردبيلي الى جماعة واختاره في الكف ويظهر من المحقق الاردبيلي
وصاحب الحدائق نوع تردد في المسئلة وهو في محله لاعتبار الروايتين وخلوهما عن المعارض الصريح الا ان يرد بمخالفة شهرة القدماء وهو ايضا بعيد
نسبه الى جمع وجماعة وحكايته عن الاجلاء المذكورين فاسد فالاقرب هو الصحة والعمل بمقتضى الروايتين كان العمل اقرب والترك احوط ولو كان
البيع المردد ثمنه الى اجلين كشهر بدينار وشهرين بدينارين يصير البطلان اقرب لعدم المعارض للاصول واشكال ثبوت الاجماع المركب **الخامسة**
لو باع شيئا نسية جاز للبايع ان يشتريه من المشتري قبل الاجل وبعده بزيادة او نقيصة بغير جنس ثمنه مطلقا او بجنس ثمنه مساويا او بزيادة او
نقيصة اذا لم يشترط ذلك حال البيع بلا خلاف في غير ما اذا كان بجنس البيع بعد حلول الاجل بجنس الثمن بزيادة او نقيصة والاجماع وعموما البيع

في جواز شراء البايع من المشتري بالزيادة والنقيصة

والشراء

كتاب البيع

والشراء وصحيحة بشار عن الرجل يبيع المتاع بنساء ويشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه قال نعم لا باس به ومنصور رجل كان له على رجل دراهم من
ثمن غنم اشتراها منه فاتى الطالب المطلوب يتقاضاه فقال له المط ابيعك هذه الغنم بدراهمك التي عندي فرضي قال لا باس بذلك والاولى خاصة
بالنسية عامة لجميع صور المسئلة والثانية عامة للنقد والنسية وتخصيص بعض مشايخنا اياه بالنسية غير موجه ويشمل ايضا اكثر صور المسئلة ولا
معارض لها الا صحيحة اخرى لمنصور في صورة الشراء نسية على ما قيل عن الرجل يكون له على الرجل طعام او بقر او غنم او غير ذلك فاتى الطالب المطلوب
ليبتاع منه شيئا قال لا يبيعه نسية فاما نقدا فليبعه بما شاء ولكنها مع خروجها عن مسئلة اشتراء ما بيع بالنسية وعدم صراحتها في اشتراء المبيع
الاول لا صراحة لها في عدم الجواز بل يحتمل الكراهة لمقام الجملة الخبرية واما اذا كان البيع بعد حلول الاجل بجنس الثمن بزيادة او نقيصة ففيه خلاف
بل يظهر من كلام بعض مشايخنا الاخباريين كون الخلاف في ذلك ولو كان قبل حلول الاجل ايض وكيف كان فالحق المش فيه ايض الصحة ويدل عليه بعد الاصل
والعمومات صحيحة بشار المتقدمة وصحيحة يعقوب وعبيد عن رجل باع طعاما بمائة درهم الى اجل فلما بلغ ذلك الاجل تقاضاه فقال ليس لي دراهم خذ مني
طعاما فقال لا باس به فانما له دراهمه ياخذ بها ما شاء خلافا للمحكي عن الشيخ في النهاية وكتابي الحديث مستدلا برواية خالد بن الحجاج عن رجل بعته
طعاما بتاخير الى اجل مسمى فلما جاء الاجل اخذته بدراهمي فقال ليس عندي دراهم ولكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتره منه لا خير فيه و
رواية عبد الصمد ابيع الطعام من الرجل الى اجل فاجيء وقد تغير الطعام من سعره فيقول ليس لك عندي دراهم قال خذ منه بسعر يومه قال افهم اصلحك الله انه
طعامي الذي اشتراه مني قال لا تاخذ منه حتى يبيعه ويعطيك وفيهما مع انه المخالفة للشهرة العظيمة المخرجة للخبر عن الحجية واختصاصهما بالطعام وقد
جوز بعضهم الاختصاص به فلا اجماع مركبا واعمية الاولى عن الطعام الذي اشتراه منه وعن البيع بالزيادة او النقيصة ومطلوبيتهما بخصوصهما انا ولهما
معارضة مع ما مر بالتساوي فيجب اما الرجوع الى العمومات او الحمل على الكراهة والثانية وان كان اخص منه مطلقا لاختصاصها بالطعام الذي اشتراه و
اعميتها منه الا ان احتمال كون قوله لا تاخذه جملة خبرية يمنع عن اثبات الزايد عن الكراهة ايض هذا اذا لم يشترط في متن العقد بيعه منه ثانيا و
اما لو شرط ذلك فيه بطل بلا خلاف كما قيل واستدل له بما هو تعليل ضعيف نعم يدل عليه مفهوم الشرط في رواية الحسين بن المنذر يجيئني الرجل
فيطلب العينة فاشتري له المتاع من اجله ثم ابيعه اياه ثم اشتريه منه مكاني قال فقال اذا كان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع وكنت انت ايض بالخيار
ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر فلا باس والمروي في قرب الاسناد عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم ايحل قال اذا لم يشترط
ورضيا فلا باس ومثله في كتاب علي بن جعفر الا انه قال بل بعشرة دراهم الى اجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد ولكنها اخص من المدعى لاختصاصها
بما اذا كان البيع الثاني باقل من الثمن الاول اما الاخيرتان فظاهر واما الاولى فلانه الماخوذ في مفهوم العينة ومع ذلك فههنا كلام اخر وهو انه
لا يمكن ان يكون البيع الاول وشرطه صحيحا وخصوص الثاني فاسدا اذ مع صحة الاولين لا بد وان يكون الوفاء بالشرط لازما وكيف يجتمع ذلك مع
فساد الثاني ولا ان يكون مجرد الشرط فاسدا اذ مع فساده وصحة البيع الاول يلزم صحة الثاني ايض اذ يكون وجود الشرط كعدمه لفساده ويكون المشتري
بالخيار فلا بد وان يكون اصل البيع الاول فاسدا وعلى هذا فلا يكون هناك نسية ولا يجوز بيعه من غير البايع الاول ايض ولا يكون هذا العنوان
للمسئلة جيدا بل يكون من قبيل ان يعنون ايض انه لو باع نسية لم يجز للمشتري بيعه من البايع بالثمن المجهول مثلا بل يجب ان يعنون مسئلة اخرى وهو انه
لا يجوز شرط البيع من البايع في عقد البيع **السادسة** لا يجب على المشتري نسية دفع الثمن قبل حلول الاجل اجماعا له وللاصل وبمقتضى
الشرط ولا تسلط للبايع على طلبه للثلاثة المذكورة ولو تبرع المشتري بالدفع لا يجب على البايع الاخذ ايض اجماعا واصلا وتخيل الوجوب لبعض
الاعتبارات العقلية ضعيف غايته واذا حل الاجل وجب الدفع على المشتري مع المكنة ومطالبة البايع ولو بشاهد الحال اجماعا ايض ووجهه ظ ولو لم يطالبه
المشتري ولو لم يدفع كان للبايع المطالبة كذلك

كتاب المطاعم والمشارب

كتاب المطاعم والمشارب

وفيه ابواب **الباب الاول** في بيان اصول عامة
شاملة للحيوانات وغيرها ونذكرها في طي مسائل **المسئلة الاولى** الاصل الاولى في كل ما يمكن اكله وشربه الحلية وجواز الاكل و
الشرب عقلا وشرعا اجماعا وكتابا وسنة لما ثبت في علم الاصول من اصالة حلية الاعيان واباحة الافعال ما لم يثبت حرمتها بدليل **الثانية**
الاصل في الخبائث الحرمة للاجماع وقوله سبحانه ويحرم عليهم الخبائث واستدل له بمفهوم قوله سبحانه يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات
وهي المقابلة للخبائث وفيه انه مفهوم لا حجية فيه مع ان في استلزام عدم التحليل للتحريم وكذا في مقابلة الطيبات للخبائث نظر ثم المراد بالخبائث
على ما ذكره جماعة ما تشمئز منه اكثر النفوس المستقيمة وينفر عنه غالب الطبايع السليمة والظ انه ليس مرادهم ما ينفر الطباع ويشمئز عن
اكله اذ كثير من العقاقير البشعة والادوية كالاهليلج ونحوها كذلك مع انها ليست خبيثة عرفا ولا محرمة شرعا بل كثير مما ينفر عنه الطباع انما
يكون لحرمته او توهم حرمته او عدم الاعتياد باكله ولذا ترى ينفر طباع اكثر العجم عن اكل الجراد دون العرب وينفر طباع اهل البلدان عن الحية و
الفارة والضب دون اهل البادية من الاعراب وكان كثير مما ينفر عنه الطباع الان كان العرب ياكله قبل الاسلام كالضب والمسلمون ينفرون من
الخنزير دون النصارى الى غير ذلك بل ما ينفر الطباع عنه مط اكلا ولمسا ورؤية كرجيع الانسان والكلب ورجيع كل ما لا يؤكل لحمه والقيء من
الغير وقمله وبلغمه سيما المجتمع في موضع في مدة والقيح والصديد والضفادع ونحوها ولكن في كون المراد من الخبائث في الاية مطلق ذلك نظر
اذ لا دليل عليه من شرع او لغة بل ولا عرف اذ لا نرى ينفر الطباع عن ممضوغ الغير وما خرج من بين اسنانه مع ان حرمتها غير معلومة ولذا قال المحقق

الاردبيلي في شرح معنى الخبيث غير ظاهر اذ الشرع ما بينه واللغة غير مراد والعرف غير منضبط فيمكن ان يقال المراد عرف اوساط الناس واكثرهم حال
الاختيار من اهل المدن والدور لا اهل البادية لانه لا خبيث عندهم بل يطيبون جميع ما يمكن اكله فلا اعتداد بهم انتهى **اقول** تمام ما ذكره ره من امكان
الاحالة الى عرف اوساط الناس واكثرهم ان اراد احالة النفرة والاستقذار الى عرفهم فهو تمام لو علم انه معنى الخباثة وهو بعد غير معلوم وان اراد
احالة الخباثة فلا عرف لها عند غير العرب لانها ليست من لغتهم ولا يتعين مرادفها في لغتهم هذا مع ان طباع اكثر اهل المدن العظيمة ايضا مختلفة
جدا في النفرة وعدمه كما لا يخفى على من اطلع على احوال سكان بلاد الهند والترك والافرنج والعجم والعرب في مطاعمهم ومشاربهم ولذا خص بعض
من يعرف بلاد العرب وهو ايضا غير مفيد لان عرفهم في هذا الزمان غير معلوم للاكثر مع انه لو كان مخالفا للغة لم يصلح مرجعا وكذا عرفهم في زمن
الشارع وبالجملة لا يتحصل لنا اليوم من الخبائث معنى منضبط يرجع اليه فيجب الاقتصار فيها على ما علم صدقها عليه قطعا كفضلة الانسان
بل فضلة كل ما لا يؤكل لحمه من الفضلات النجسة المنتنة وكالميتات المتعفنة ونحوها والرجوع في البواقي الى الاصل الاول ولا يضر عدم حجية
بعض العمومات المبيحة للاشياء لتخصيصها بالمجمل اذ الاصل العقلي والشرعي في حلية ما لم يعلم حرمته كاف في المطلوب **الثالثة** الاصل في الاعيان النجسة والمتنجسة
مادام نجسا الحرمة بلا خلاف كما في لك وح شا والكف وتيح بل بالاتفاق كما في ح تيح بل بالاجماع كما هو عن الغن وغيرها بل يمكن عده من الضروريات كما قيل
بالاجماع المحقق وهو الحجة فيه مع التعليل لتحريم لحم الخنزير بالرجسية في قوله تع فانه رجس وتعليل دخول الاجتناب الشامل لترك الاكل في الخمر والميسر والانصاب
والازلام بالرجسية الاخبار المستفيضة بل كما قيل المتواترة معنى الواردة في موارد عديدة لا يحصى منها الاخبار الواردة في تحريم اكثر الاعيان
النجسة بخصوصها كالدم والميتة والخمر ولحم الخنزير بل العلل كلها ومنها الاخبار المتضمنة لوجوب اهراق بعض المايعات النجسة والنهي عن اكلها وغسل بعض غير
المايعات قبل الاكل او طرحه بضميمة الاجماع المركب كصحيحة زرارة اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا
فلا تاكله واستصبح به والزيت مثل ذلك والاعرج وفيها عن الفارة تموت في السمن والعسل فقال قال علي ع خذ ما حولها وكل ما بقيه وعن الفارة
تموت في الزيت فقال لا تاكله واسرج به وابن وهب جرذ مات في سمن او زيت او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح
به والحلبي عن الفارة والدابة في الطعام والشراب فيموت فيه فقال ان كان سمنا او عسلا او زيتا فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع
ما حوله وكله وان كان الصيف فادفعه حتى يسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه وموثقة الساباطي عن الدقيق يصيب فيه خرء الفار هل يجوز
اكله قال اذا بقي منه شيء فلا باس يؤخذ اعلاه فيرمى به ويونس عن حنطة مجموعة ذاب عليها شحم الخنزير قال ان قدر على غسلها اكلت وان لم يقدر على
غسلها لم يؤكل وسماعة عن السمن يقع فيه الميتة قال ان كان جامدا فالق ما حوله وكل الباقي قلت الزيت قال اسرج به ومرسلة ابن ابي عمير في العجين
يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة واخرى وهي مثلها الا ان فيها يدفن ولا يباع ورواية السكوني عن قدر طبخت فاذا في القدر
فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل وجابر وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله قال فقال له ابو جعفر ع لا تاكله الى ان قال
ان الله حرم الميتة من كل شيء الى غير ذلك ولا ينافي ذلك بعض الاخبار الدالة على نفي الباس عن اكل خبز العجين الذي عجن بماء وقع فيه ميتة لملامسة النار
لانه مبني على تطهيره بالنار وقد مر الجواب عنه في كتاب الطهارة ولا بعض اخر دال على جواز اكل المرق الذي وقع فيه دم لما ذكر ولشمول الدم فيه للحلال و
الحرام فيجب التخصيص بالاول وكذا لا ينافي الاجماع قول بعض علمائنا بجواز شرب المايع النجس بعد خلطه بالماء المطلق الطاهر الكر وان لم يستهلك ونحو
ذلك لانه ايضا مبني على حصول الطهارة بذلك وقد بينا ضعفه في كتابها **الرابعة** الاصل في الاشياء الضارة بالبدن الحرمة فانها محرمة كلها بجميع
اصنافها جامدها ومايعها قليلها وكثيرها اذا كان القليل ضارا للاجماع المنقول والمحقق ورواية المفضل وهي طويلة وفيها علم تعالى ما يقوم به
ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلا منه عليهم لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرم عليهم ثم اباحه للمضطر فاحله في الوقت الذي لا يقوم
بدنه الا به فامره ان ينال منه بقدر البلغة الى غير ذلك الحديث ومفهوم لفظ الكل في رواية محمد بن سنان المروية في العلل انا وجدنا كل ما احل الله تعالى ففيه
صلاح العباد وبقاؤهم ولهم اليه الحاجة التي لا يستغنون عنها ووجدنا المحرم من الاشياء لا حاجة للعباد اليه ووجدناه مفسدا داعيا الى الفناء والهلاك
والرضوي لم يحرم الا ما فيه الضرر والتلف والفساد فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن فحلال وكل مضر يذهب بالقوة او قاتل فحرام الحديث والا
بحديث نفي الضرر والاضرار عليل لان في الاباحة والتخيير لا يصدق الضرر والاضرار مع ان غايته لو تم عدم الاباحة الشرعية وهو غير التحريم وقد استدل
ايضا بما ورد في المنع من الطين من التعليل بان فيه اعانة على النفس في قتلها او ضعفها وهو كان حسنا لو وجد ذلك التعليل في الاخبار ولكني ما وجدته
نعم ما ورد في بعض الاخبار انه يورث السقم في الجسد ويهيج الداء من غير جعل ذلك تعليلا للتحريم وفيه ايضا انه من اكل الطين وضعف عن العمل الذي
كان يعمله قبل ان ياكله يعذب عليه ثم كما اشرنا اليه يعم التحريم القليل منه والكثير اذا كان قليله مضرا ايضا واما ما يضر كثيره دون قليله كالافيون و
السقمونيا وشحم الحنظل وغيرها فالمحرم منه ما بلغ ذلك الحد دون غيره وكذا ما يضر منفردا دون ما اضيف الى غيره ولو كان كثيرا لا يحرم الكثير المضاف
اليه ايضا وما يضر تكرره دون اكله مرة يحرم التكرير خاصة والضابط في التحريم ما يحصل به الضرر والضرر الموجب للتحريم يعم الهلاك وفساد المزاج و
العقل والقوة وحصول المرض او الضرر في عضو وبالجملة كل ما يعد ضررا عرفا للاجماع واطلاق رواية المفضل وهل مناط التحريم العلم العادي الحاصل
بالتجربة وقول جمع من الحذاق ونحوهما او يحرم بغلبة الظن ايضا صرح في المكف بالثاني وهو الاحوط وان كان الاصل يقوي الاول **الخامسة** الاصل

حرمة اكل مال الغير المحترم مسلما كان او كافرا محقون الدم ماله بدون اذنه بالاجماع بل الضرورة والكتاب والسنة قال الله سبحانه لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض وقال سبحانه فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا دل بمفهوم الشرط على عدم جواز الاكل بدون الطيبة وتعدى الى
غير الزوجة بالفحوى او لا الاجماع المركب وفي النبوي المشهور المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه وفي اخر المسلم اخو المسلم لا يحل له ماله الا عن طيب
نفس منه وفي رواية الحسين المنقري عن ضالة من اكل من طعام لم يدع اليه فكانما اكل قطعة من النار وفي احاديث الحسن عن صاحب الزمان صلوات
الله عليه لا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا الى غير ذلك **السادسة** يستثنى من هذه الاصول الاربعة ومن
ساير ما حرم ما يدعو الاضطرار اليه لتوقف سد الرمق وحفظ النفس عليه فيختص التحريم بالمختار واما المضطر فيجوز له بل يجب الاكل والشرب من كل محرم
بلا خلاف الا في الخمر والطين كما ياتي للاجماع وقوله سبحانه فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والمخمصة المجاعة والمتجانف المايل و
قال عز شانه انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وقريب منه في اية اخرى وقال
جل اسمه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ولادلة نفي العسر والحرج ونفي الضرر والضرار اذ
لا حرج ولا ضرر اعظم من المنع ولرواية المفضل المتقدمة في المسألة الرابعة ومرسلة الصدوق من اضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم ياكل
شيئا من ذلك حتى يموت فهو كافر ورواها احمد بن محمد بن يحيى في نوادر الحكمة وفي الدعائم قال علي صلوات الله عليه المضطر ياكل الميتة وكل
محرم اذا اضطر اليه وفي تفسير الامام ع قال الله سبحانه فمن اضطر الى شيء من هذه المحرمات فان الله غفور رحيم ستار لعيوبكم ايها المؤمنون رحيم بكم
حين اباح لكم في الضرورة ما حرمه في الرخاء الى غير ذلك من الروايات ثم انه يحصل الاضطرار بخوف تلف النفس مع عدم التناول وخوف المرض الشاق
الذي لا يتحمل مثله عادة او خوف زيادة المرض او بطء برئه كذلك او خوف لحوق الضعف المؤدي الى التلف والمرض كل ذلك لصدق العسر والحرج و
الضرر والاضطرار معه عرفا والظاهر الحاق خوف تلف العرض او المال المحترم بترك تناوله بما ذكر ايضا لما ذكر وعن الشيخ في ية والفاضل في لف وجماعة
التخصيص بخوف تلف النفس استنادا الى الايات السابقة وافادتها التخصيص ممنوعة ثم الاضطرار كما ذكر يحصل بالخوف الحاصل من العلم بالضرر و
الظن لصدق العسر والحرج بالترك مع الظن وكذا الاضطرار والضرورة واما مجرد الوهم والاحتمال فهو غير كاف في التحليل **فروع** أ الحق المشهور عدم
الفرق بين المحرمات في ذلك سوى الخمر والطين وغيرهما لعموم اكثر الاخبار المتقدمة وخصوص موثقة الساباطي في الخمر عن الرجل اصابه عطش حتى خاف على
نفسه فاصاب خمرا قال يشرب منه قوته والمروي في الدعائم اذا اضطر المضطر الى اكل الميتة اكل حتى يشبع واذا اضطر الى الخمر شرب حتى يروى وليس له
ان يعود الى ذلك حتى يضطر اليه ومرسلة العلل وشرب الخمر جائز في الضرورة ويؤيده حلية الميتة والدم ولحم الخنزير التي هي اشد حرمة واغلظ من
الخمر عند الضرورة واهمية حفظ النفس من ساير الواجبات خلافا للمحكي عن ط وف فقالا لا يجوز دفع ضرر العطش والجوع او التداوي بشرب الخمر
اصلا استنادا الى ثبوت حرمتها في الكتاب وعدم معارضة ايات الاضطرار لها لتصلحها بحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير فهي المباحة للمضطر [illegible]
اخبار الحلية لها لان كل خبر يخالف الكتاب فهو مردود ولرواية ابي بصير المروية في العلل المضطر لا يشرب الخمر فانه لا يزيده الا شرا ولانه ان شربها قتلته
فلا يشرب منها قطرة قال وروي لا يزيده الا عطشا والجواب اولا بان استثناء المضطر ايضا ثبت من الكتاب فان الاية الاخيرة مطلقة وكذا ايات نفي
العسر والحرج وثانيا خاص السنة لا يعد مخالفا لعام الكتاب وكذا تخصيص الثاني بالاول اذا كان خاصا مطلقا كما في المقام اذ الموثقة ورواية الدعائم
خاصان مطلقان وكذا مرسلة العلل ولا يعارضها رواية العلل لانها معللة بما اذا كان المفروض خلافه وللمحكي عن بعض الاصحاب فقال بعدم جواز
دفع الضرورة بالطين الارمني والطين المختوم لعموم ادلة حرمة الطين وجوابه ظ ب يحل للمضطر تناول قدر الضرورة من المحرمات وهو ما يسد به الرمق
اجماعا ولا يجوز له تناول الزيادة على الشبع كذلك وبه فسر بعضهم العادي في الاية المباركة اي المتجاوز عن الحد كما ذكره في تيح والوجه في الحكمين ظاهر وكذا
لو دعت الضرورة الى الشبع كما اذا كان في بادية وخاف ان لا يقوى على قطعها لو لم يشبع او احتاج الى المشي او العدو وتوقف على الشبع وهل يجوز له ان يتجاوز
عن سد الرمق الى الشبع ظاهر الاكثر العدم وهو مقتضى الاصل وظاهر رواية المفضل المتقدمة وفسر بعضهم العادي به ايضا كما نقله في الكف والجواز
مفاد رواية الدعائم المذكورة في الفرع الاول حيث قال يروى ولكنها لا يصلح مقاومة للاولى المعتضدة بالاصل واما موثقة الساباطي فيحتمل الارادة
فالحق هو الاول ج قد اشرنا الى ان التناول في محل الضرورة على وجه الوجوب لان تركه يوجب اعانته على نفسه وقد نهي عنه في الكتاب والسنة ويدل
عليه قوله فامره في رواية المفضل وكذا مرسلة الصدوق المتقدمة د لو لم يجد المضطر الا مال الغير فالغير اما مثله مضطر اليه او لا فعلى الاول لا يجوز
الاخذ منه ظلما اجماعا لحرمة الظلم وعدم تجوز له الا الضرورة الحاصلة له ايضا وهو احد معاني الباغي المذكورة في الاية عند بعض المفسرين وهل
يجوز الاخذ منه بغير ظلم من التماس او دفع ثمن كثير ونحوهما احتمل بعضهم العدم لان اهلاك للغير لاجل ابقاء النفس وفيه نظر لتعارض اهلاك احد
النفسين فلا يحكم بتعين احدهما الا بمعين وليس نعم لو ارتكب لابقاء احدهما محرما اخر كظلم او قتل تعين حرمته وهل يجوز ذلك للغير ح
واختيار الغير على النفس قيل لا لانه القاء بيده الى التهلكة واحتمل بعضهم الجواز لقوله سبحانه ولو كان بهم خصاصة ورد بحمله على ما اذا لم يؤد
الخصاصة الى الهلاكة وفيه انه اعم من ذلك كرواية السكوني من سمع مناديا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم كما ان الالقاء الى التهلكة
اعم من اجابة لاحياء الغير فيتعارضان بالعموم من وجه ويرجع الى الاصل الجواز فالاظهر الثاني والاظهر منه ما اذا استغني بالايثار المتعدد

كما ان الظاهر عدم جواز الايثار لو لم يكن الغير مؤمنا لما ورد في الاخبار من عدم مقابلة الف من غير المؤمنين مع مؤمن واحد وعلى الثاني
فلا شك في وجوب البذل على ذلك الغير اجماعا لان في الامتناع منه اعانة على هلاك المحترم او ضرورة ولرواية السكوني المتقدمة ورواية فرات
ابن احنف ايما مؤمن منع مؤمنا شيئا مما يحتاج اليه وهو قادر عليه من عنده او من عند غيره اقامه الله يوم القيمة مسودا وجهه مزرقة عيناه
مغلولة يده الى عنقه فيقال هذا الخاين الذي خان الله ورسوله ثم يؤمر به الى النار وغير ذلك من الروايات وبها يخصص عموم مثل الناس مسلطون على
اموالهم والروايتان وان اختصتا بالمسلم والمؤمن ولكن المعروف من كلامهم كما في الكف ثبوت الحكم في الذمي والمستامن ايض وهو حسن ان ثبت
وجوب استنقاذهما من الهلاك ايض كما ثبت وجوب الاحتراز عن اهلاكهما والا ففي الحكم بالوجوب اشكال واشكل منه ما اذا ادى الامتناع الى ما دون
الهلاك وكما يجب على الغير البذل يجب على المضطر القبول والوجه ظاهر بل له الاخذ قهرا لو امتنع المالك ولو بالسرقة او المقاتلة لانه مقدمة الواجب
الذي هو حفظ النفس فيعارض دليل وجوبها دليل حرمته ويرجع الى الاصل ولعموم المروي في تفسير الامام المتقدم في صدر المسئلة بل يجب النهي عن
المنكر ويجب على غيرها مساعدة المضطر قادرا على الثمن عاجلا او اجلا او يتمكن منه فعلى الاول يجب البذل على المالك والاخذ على المضطر مجانا وعلى
الثاني فان بذله المالك مجانا فلا كلام والا فلا يجب عليه البذل مجانا ولا للمضطر الاخذ كك بل يجب عليه بذل الثمن العاجل او الاجل على حسب المقدور
ولو بذله بثمن موجل باجل يعلم المضطر عدم القدرة في ذلك الاجل يجب عليه القبول وان لم يجب عليه الاداء في الاجل مع القدرة وهل الثمن الجايز
للمالك اخذه والواجب على المضطر بذله هو ثمن المثل فلو اراد المالك الزايد عليه المقدور للمضطر لم يكن له ذلك ولم يجب على المضطر البذل او مطلقا فللمالك
مطالبة الزايد ويجب على المضطر بذله الاقرب كما في الكف وغيره بل هو المش كما في المع الثاني لرفع الاضطرار بالتمكن على الامتناع بثمن مقدور خلافا
للمحكي عن ط فقال لو طلب منه المالك ما زاد عن ثمن مثله كان ظالما ولم يجب على المحتاج بذل الزايد لانه مضطر الى دفع الزيادة فهو كمن اجبر على بذل ماله
لغيره فعلى المالك بذله بثمن المثل وللمحتاج اخذه منه خيرا ان امتنع بثمن مثله وفيه ان اضطراره مع التمكن من بذله ممنوع فظلم المالك بمطالبة الزايد
مدفوع بتسلط الناس على اموالهم ولو اعطى المالك الطعام من غير ذكر العوض والثمن فالظ انه بغير عوض للاصل والظاهر من العادة في بذل الطعام
والماء للمضطر وينبغي ملاحظة القراين والحال من الطرفين والطعام فان لم يكن فالمرجع الاصل ولو ادعى المالك ذكر العوض وانكره المحتاج فعلى المالك
الاثبات لحصول الاباحة قطعا واصالة عدم الذكر وان ادعى انه قصده ولم يظهره لم يجب على المحتاج العوض لتسليطه على الاتلاف وعدم تحقق ما
يوجب لزوم العوض فان القدر الثابت لزومه مع الاظهار دون القصد ومنه يظهر عدم لزومه لو ثبت قصده بدون اظهاره فان اعطاء المالك
مجوز للاتلاف والاصل عدم توقفه على شيء اخر ولو قصده من غير اظهاره ومعه فالاصل عدم الاشتغال بشيء اخر ولو قدر المحتاج على الثمن والزايد
ولم يبذله المالك واخذه منه قهرا او خدعة او سرقة لم يجب على المحتاج الا ثمن المثل والوجه ظ وليس كلام بعضهم بعدم لزوم ثمن المثل لانه ليس بغاصب
لا مستتر بل كل ما يجوز له اكله بل يجب من غير تقويم والاصل عدم اشتغال الذمة بالثمن وفيه نظر اذ لا نص على اباحة الاتلاف حتى يعمل باصالة عدم
التقييد كما في الصورة السابقة بل المبيح الاجماع والضرورة فيكتفى فيه بالقدر المتيقن ولا يتوهم انه على ذلك يجب عليه ما يرضى به المالك او يقدر عليه
دون ثمن المثل لانه ينافي ادلة الضرر كما ياتي في ذيل الفرع اللاحق هـ لو وجد المضطر مال الغير ولم يكن الغير حاضرا فلا شك في جواز اخذه وهل
يشترط اذن الحاكم لو وجد والعدل لو لم يوجد ام لا الظ انه ان كان الغايب ممن ثبت ولاية الحاكم والعدل وجب لان الضرورة يقدر بقدره و
الا فلا فان كان مما ياخذه باذن الحاكم او العدل ياخذه على حسب انظارهم من التقويم وقدر القيمة وان كان مما ياخذه بنفسه يجب عليه التقويم بنفسه
لانه القدر الثابت جوازه من الشريعة لان الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير بدون اذنه ولم يثبت الجواز هنا بدون التقويم اذ لا نص على اباحة
الاتلاف هنا بل المبيح الاجماع او الضرورة فيكتفى فيه بالمتيقن ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين ما مر في الفرع السابق ثم التقويم الواجب هل
هو بثمن المثل او بكل ما يعلم رضا المالك به ولو زاد عن الثمن بالقدر المقدور او كلما يقدر عليه مقتضى الاصل احد الاخيرين ولكن ادلة نفي الضرر
والاضرار يثبت الاول ولا يعارضه حديث الناس مسلطون على اموالهم اذ ليس هناك صاحب مال حاضر ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين ما
اذا كان ذو المال حاضرا وطلب الزايد عن ثمن المثل و لو وجد المضطر مال الغير والميتة ونحوها من الدم ولحم الخنزير والمسكر فان بذله المالك من
غير عوض او بعوض مقدور عاجلا او اجلا تعين اكل مال الغير لعدم الاضطرار ولو زاد الثمن عن ثمن المثل الا اذا كان بقدر يضر بحاله فلا يتعين
لادلة نفي الضرر وان لم يبذله المالك او من قام مقامه او كان غايبا فالحق التخيير لوجود احد الامرين بالاضطرار وعدم المعين وقد يرجح اكل الميتة
بل يعين لانه ابيح للمضطر بنص القران دون اكل مال الغير فهو ان كان مضطرا ابيح له الميتة كالمذكى فلا يكون مضطرا الى مال الغير وان لم يكن مضطرا
فلا يباح له شيء منهما ومع ذلك فليس في اكل الميتة الا حق الله الساقط اباحته وفي اكل مال الغير حق الله وحق الناس ولزوم الثمن المخالف للاصل
وفيه ان مع امكان اكل مال الغير لا نم انه مضطر الى الميتة فلا يشمله نص القران بل هو مضطر الى احد المحرمين فيباح احدهما مخيرا بالاجماع والضرورة
ويسقط حق الناس بلزوم الثمن ومخالفة الاصل لازم على كل حال والاكثرية في طرف لا يؤثر في التعيين عندنا وقد يرجح اكل مال الغير بتضمن اكل
الميتة لنفرة الطبع الموجب للخباثة وللضرر الذي هو علة تحريمها ولاكل النجس وحرمتها بنفسها بخلاف مال الغير فانه لا يتضمن الا الاخير وفيه ان اكثرية
سبب الحرمة في طرف لا يوجب تعيين غيره اذا كان هو ايض محرما مع انه ايض قد يوجب الاضرار بالغير المنفي شرعا كما اذا لم يقدر على الثمن او بالمضطر كما

في بيان انه هل يشترط اذن الحاكم فيما يجوز للمضطر تناوله ام لا

الاول

بخلاف

اذا لم

اذا قدر عليه وقد يكون الميتة مما لا ينفر فيها والضرر فيهما بمرة واحدة احتمالي وفي مال الغير قطعي ز قد خص الكتاب العزيز اباحة المحرم للمضطر بما
اذا لم يكن باغيا ولا عاديا وقد اختلفوا في تفسيرهما وقد عرفت تفسير بعضهم الاول بمن ياخذ عن مضطر مثله والثاني بمن ياكل الزايد عن قدر الشبع
او الزايد عن قدر الضرورة وفسر الاول في مرسلة البزنطي بالباغي على الامام والثاني بقاطع الطريق وفي رواية عبد العظيم وحماد فسر الاول
بالذي يبغي الصيد بطرا ولهوا والثاني بالسارق والمروي في المجمع الاول بالباغي والثاني بالعادي بالمعصية طريق المحقين وفي تفسير الامام الاول
بالباغي والثاني بالقوال بالباطل في نبوة من ليس بنبي وامامة من ليس بامام وفي معاني الاخبار الاول بباغي الصيد والثاني باللص والمروي في تفسير
العياشي الاول بالخارج على الامام والثاني باللص وفيه ايضا الاول بالظالم والثاني بالغاصب ولا تنافي بين الروايات لجواز كون المراد من اللفظين
المعاني كلا فيحملان عليها جميعا ولا يضر ضعف الروايات بعد وجودها في الاصول المعتبرة واما غير المعنيين الواردين في النص فلا اعتبار به واما
غير المتجانف لاثم كما اشير اليه غير مايل الى اثم في الاكل بان ياكل زيادة على الحاجة او للتلذذ او يعمد في الاكل غير حاجة ويحتمل ان يكون المعنى غير
عاص بسفره ح ظاهر الايات المبيحة للمحرمات للمضطر واكثر رواياتها وان اختص باباحة اكل ما حرم اكله للمضطر الا ان مقتضى عموم تفسير الامام المتقدم وادلة
نفي العسر والحرج والضرر اباحة كل محرم للمضطر في الاكل والشرب من غير اختصاص باباحة ما يحرم اكله وشربه ولذا ابيح مال الغير مع ان النص فيه والاخذ
واجباه محرم ايض وعلى هذا فيباح بالاضطرار الى الاكل والشرب الافعال المحرمة ولو توقف عليها كما لو وجد امرأة دفع اضطرارها بالتمكن من بضعها
او شرب خمر او ترك صلوة بان لا يبذل المالك قدر الضرورة الا بإحدى هذه الافعال فيباح هذه الافعال لمعارضة ادلة حرمتها مع ادلة المضطر
فيرجع الى الاصل وهل يجب ارتكاب المحرم فيه نظر اذ لا دليل عليه الا اذا ادى الاضطرار الى هلاك النفس فان الظاهر انعقاد الاجماع على تقدم
حفظها على ساير الواجبات ومنه يظهر جواز اكل الميت الادمي وقتل الحي الحربي واما الذمي والمستامن فلا يجوز لتعارض ادلة نفي الضرر والحرج من
الطرفين وعدم صلاحية المروي في التفسير خاصة لاباحة المحرمات ومنه يظهر جواز اخذ قطعة من لحم حي مسلم كذلك وبالجملة المناط في غير ما يجري
فيه ادلة اباحة ما حرم اكله او شربه للمضطر ادلة نفي العسر والحرج والضرورة وجريانها موقوفة على عدم جريانها في الطرف الاخر ايض فتامل
السابعة يستثنى من الاصول الاربعة ومن كل محرم ايض ما اذا ادعى الى تناوله التقية للاجماع وادلة وجوب التقية ويجب الاقتصار فيها على قدر
التقية واما ما ورد في مرسلة زرارة في المسح على الخفين ففيه قال لا يتقى في ثلث قلت وما هن قال شرب الخمر او قال شرب المسكر والمسح على
الخفين ومتعة الحج فانما يدل على عدم اتقائهم ع فلعله كان لعلمهم بانه لا يترتب عليه ضرر في حقهم او لانه كان هذه الامور منهم معروفا مشهورا
عند الناس بحيث لا انه يؤثر فيها اجتناب التقية ولا يطلب منهم واما رواية سعيد ليس في شرب النبيذ تقية فلعل المراد منه النبيذ الحلال والمراد
بل هو الظاهر ان التقية انما يكون فيما يتقى فيه عن المخالف في المذهب فيه تكب ما يوافق مذهبهم اخفاء لمذهبه ولم يكره هو عليه وشرب النبيذ حرام
عند الكل فلا معنى للتقية فيه لانه موافق لمذهبهم نعم لو اكره عليه فهو امر اخر غير التقية وقد فع عن امنه ما استكرهوا عليه وبذلك يمكن الجواب عن
الرواية الاولى وما بمعناها ايض الثامنة واستثنى من الاصول الثلاثة الاولى بل من كل محرم ايضا ما اضطر اليه للتداوي والخلاص من الامراض
فاستثناه جماعة مطلقا اذا انحصر الدواء فيه ولم يكن منه وحرمه منه اخاره القاضي والحلبي وس والكف واطلاق كلام الثاني ايض محمول على عدم
المندوحة ومنع جماعة عن التداوي بالخمر بل كل مسكر ونسبه المحقق الاردبيلي وفي الكف ويح وشرحه الى المش وعن ف دعوى الاجماع عليه بل
ذكر الاول الخلاف والمنع من التداوي بالنسبة الى ساير المحرمات ايض وفصل الفاضل في لف والشهيد الثاني وصاحب يح وشارحه فجوز التناول
والمعالجة مع خوف تلف النفس مطلقا ومنعوا فيما دونه عن المسكرات او كل محرم دليل الاول صدق الاضطرار والضرورة المجوزين للتناول كما مر
مع توقف العلاج عليه وادلة نفي العسر والحرج والضرر والضرار ورواية المفضل والرضوي المتقدمتين ونحوهما موثقة الساباطي السابقة ورواية سماعة
المروية في طب الائمة عن رجل كان به داء فامر بشرب البول فقال لا يشربه فقلت انه مضطر الى شربه ولم يجد دواء لدائه فليشرب بوله واما بول غيره
فلا وحجة الثاني عموما حرمة المسكرات او مع ساير المحرمات كتابا او سنة وخصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي من دواء عجن بالخمر فقال لا والله ما احب
ان انظر اليه فكيف اتداوى به انه بمنزلة شحم الخنزير او لحم الخنزير وان اناسا ليتداوون به وقريبة منها الاخرى ورواية ابي بصير وفيها بعد السؤال عما
وصف للسائل اطباء العراق لدفع قراقر بطنها من النبيذ بالسويق لا والله لا اذن لك في قطرة منه فلا تذوقي منه قطرة فانما تندمين اذا بلغت
نفسك ههنا واومى بيده الى حنجرته يقولها ثلثا افهمت قال نعم ورواية ابن اسباط ان لي جعلت فداك ارواح النواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ
فقال فقال له ما لك ولما حرم الله ورسوله الحديث وصحيحة ابن اذينة عن الرجل يبعث له الدواء من ريح النواسير ويشربه بقدر سكرجة من نبيذ
صلب ليس يريد به اللذة وانما يريد به الدواء فقال لا ولا جرعة ثم قال ان الله لم يجعل في شيء مما حرم شفاء ولا دواء ورواية قايد بن طلحة عن النبيذ
يجعل في الدواء قال ليس لاحد ان يستشفي بالحرام والمروي في رجال الكشي عن ابن ابي يعفور قال اذا اصابته هذه الاوجاع فاذا اشتدت به شرب
الحسو من النبيذ فسكن عنه فدخل على ابي عبد الله ع فاخبره بوجعه وانه اذا شرب الحسو من النبيذ سكن عنه فقال له لا تشربه فلما ان رجع الى الكوفة
هاج به وجعه فاقبل اهله فلم يزالوا به حتى شرب فساعة شرب منه سكن فعاد الى ابي عبد الله ع فاخبره بوجعه وشربه فقال يا ابن ابي يعفور لا تشربه فانه
حرام انما هو الشيطان موكل بك ولو قد يئس منك ذهب فلما رجع الى الكوفة هاج به وجعه اشد مما كان فاقبل اهله عليه فقال لهم والله ما اذوق

من ع

عدم ع

على ع

في بيان انه يجوز تناول المحرمات تقية

في بيان جواز التداوي بالمحرمات وعدمه

منه قطرة ابدا فايسوا منه اهله وكان يتم على شئ ولا يحلف فلما سمعوا ايسوا منه واشتد به الوجع اياما ثم اذهب الله به عنه ثم عاد اليه حتى مات رحمه الله ومستند الثالث ادلة الاول مضافة الى النهى عن القاء النفس الى التهلكة وقتلها قال الله سبحانه ولا تقتلوا انفسكم وقال ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ووجوب حفظها عقلا ونقلا وكون محافظتها مقدمة على اكثر الواجبات **اقول** لا اشكال ان اخبار المنع التى هى حجة الثانى كلها عامة بالنسبة الى الاضطرار والعسر والضرر وعدمها بل بالنسبة الى المندوحة عنه وعدمها وادلة الجواز منها اخص مطلقا من ذلك من جهة اختصاصها بغير الخمر كالموثقة ورواية الدعائم ومرسلة العلل الموافقة لعمومات الكتاب من قوله سبحانه الا ما اضطررتم اليه وما نفى العسر والحرج فيجب تخصيص ادلة المنع بها ومنها ما يختص بالمضطر وان عم المسكر وغيره فيتعارضان بالعموم من وجه فلو لم يرجح ادلة الجواز بالاكثرية وموافقة الاعتبار والاصل يرجع الى الاصل الاولى وهو مع الجواز فاذن الحق هو الاول وقد يجمع بين الاخبار بحمل المجوزة على حال الضرورة وتوقف السلامة والمانعة على جلب المنفعة وطلب التقوية وبقاء الصحة ورفع الامراض الجزئية وهو راجع الى ما ذكرنا ايض بقى الكلام فيما صرح بان الله سبحانه لم يجعل فيما حرم شفاء ولا دواء فانه يدل على انتفاء حصول الاضطرار للتداوى بالمحرمات ويستلزم انتفاء موضوع ادلة القولين الاخرين قلنا هذا كلام فى الموضوع دون المسئلة فانها فرضت فيما اذا ادى الاضطرار اليه ولتحقيق الموضوع نقول انه وان ورد فى الاخبار ذلك الا انه يخالف ما يشاهد بالتجربة من المنافع فى بعض المحرمات وتطابقت عليه كلمات الاطباء الحذاق وجمع بعضهم بينهما بان التحريم مرتفع مع الضرورة فيصدق ان الله سبحانه لم يجعل فيما حرم شفاء لانه ح حلال وفساده ظ لتوقف نفى التحريم حال الضرورة على وجود الشفاء فيه والنص يدل على انتفاء الشفاء فيه حتى يضطر اليه وقيل ان الشفاء المنفى عن المحرمات انما هو شفاء الامرضة الروحانية وهو تاويل بعيد غايته لورود الخبر مورد الامراض الجسمانية ويمكن الجمع بان يق لا شفاء فى المحرم وما يشاهد انما هو مستند الى امر اخر اتفق مقارنته مع تناول المحرم ولكنه ايض بعيد سيما مع اقوال الاطباء المستندة الى اثار الطبايع والخواص وظاهر قوله سبحانه واثمهما اكبر من نفعهما والاولى فى الجمع ان يقال ان المراد والله اعلم ان الله لم يجعل فى الحرام شفاء ولا دواء اى لم يجعله ولم يقرره للشفاء حتى انحصر الامر فيه وكان الشفاء والدواء منحصرا به حتى يكون مجعولا ومقررا لذلك بل لكل مرض يداوى بالمحرم له علاج اخر ايض ولكنه لا ينفى الاضطرار الى المحرم لجواز ان لا نعلم ذلك الدواء الاخر ولا نهتدى اليه فنضطر الى الحرام ثم انه كما ذكرنا لا بد فى جواز التداوى بالمحرم من امور ثلثة احدها العلم بحصول العلاج به وثانيها العلم بانحصار المعلوم من العلاج والدواء فيه والظ كفاية الظن الغالب فيهما لحصول العسر والضرر بالترك وعلم المعتبر علم المريض او ظنه سواء حصل بالتجربة من حاله او قول الاطباء دون علم غيره او ظنه ولو كان ظنيا والثالث كون المرض مما يعسر تحمله كان شاقا وحرجا عرفا وعادة **فرع** لو علم الطبيب انحصار العلاج فى المحرم واخبر به المريض ولم يحصل له ظن بقوله لعدم معرفته بحاله فلا يجوز للمريض التناول بنفسه ويجوز بل قد يجب على الطبيب اكراهه عليه لو لم يتمكن **التاسعة** ومما يستثنى ايض من الاصل الرابع الاكل مع عدم العلم بالاذن من بيوت من تضمنته الاية الشريفة فى سورة النور ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت عماتكم او بيوت اخوالكم او بيوت خالاتكم او ما ملكتم مفاتحه او صديقكم فانه يجوز الاكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم وان لم يعلم رضاهم واذنهم به ولا اعرف فى ذلك الحكم خلافا ويدل عليه الاخبار كما ياتى وفى المروى فى محاسن البرقى فى هذه الاية باذن وبغير اذن واشترطوا فى جواز الاكل منها عدم العلم بكراهتهم فلو علمت لا يجوز الاكل منها ولو كان العلم حاصلا بالقراين الحالية ولا اعرف فى اشتراط ذلك خلافا وادعى بعض مشايخنا المعاصرين الاجماع عليه ظاهرا الا انه نسبه فى ح تيج الى المش وهو يشعر بوجود المخالف او عدم حصول العلم بالاجماع واستدل له بعضهم بالجمع بين الاية وبين ساير الادلة وهو غير جيد اذ لا دليل على ذلك الجمع ولا ريب انه احوط وكيف كان فلا يمنع ظن الكراهة من الاكل على الاقوى وفاقا لتصريح جمع من المتاخرين بل هو الاشهر كما صرح به بعض من تاخر حيث قال وقيد فى المشهور بما اذا لم يعلم كراهتهم لاطلاق الكتاب والسنة والمستفيضة بل تصريح بعضها بجواز الاكل من غير اذن الشامل لصورة الظن بعدمه واحتمل المحقق الاردبيلى اشتراط عدم الظن بالكراهة بل جعله ظاهرا ولا ارى له دليلا وان كان بالاحتياط اوفق ولا فرق فى الحكم بين كون دخول البيت باذنهم وعدمه على الاقوى وفاقا للاكثر عملا بالاطلاقات خلافا للحلى فقيد الدخول بالاذن وحرم الاكل مع الدخول بدونه ومال اليه صاحب التنقيح لان الاكل يستلزم الدخول الذى هو بغير الاذن غير جائز والنهى عن اللازم نهى عن ملزومه وللاصل فيقتصر فيه على المتيقن ولان اذن الدخول قرينة على الاذن الاكل وحيث لا اذن لا قرينة فلا يجوز ويرد الاول بمنع الاستلزام اولا وانما هو اذا كان يقول فى بيوتكم الاية ومنع استلزام حرمة اللازم لحرمة الملزوم مط وانما هو فيما يكون التلازم جهة الترتب دون التوقف والثانى بان الاصل بعد الدليل المزيل غير ملتفت اليه والثالث بانه مرجع ايض الى اصالة عدم الجواز اللازم دفع اليد عنها بما ذكر وكذا لا فرق فى الماكول بين ما يخشى فساده فى يومه وبين غيره لما ذكر مضافا الى بعض المعتبرة كرواية زرارة هؤلاء الذين سمى الله تع فى هذه الاية ياكل بغير اذنهم من التمر والمادوم وكذلك تطعم المرءة من منزل زوجها بغير اذنه فاما خلا ذلك من الطعام فلا والمروى فى المحاسن ما يحل للرجل من بيت اخيه قال المادوم والتمر الحديث ولا شك ان التمر مما لا يخشى فساده والوضوء ولا باس للرجل ان ياكل من بيت اخيه وابيه وامه وصديقه ما لا يخشى عليه الفساد من مثل البقول والفاكهة واشباه ذلك خلافا للمحكى عن شاذ ومستنده غير واضح سوى ما تفسير على لما هاجر رسول الله صلعم واخى بين المسلمين من

المهاجرين والانصار قال فكان بعد ذلك اذا بعث احدا من اصحابه فى غزاة او سرية يدفع الرجل مفتاح بيته الى اخيه فى الدين ويقول له خذ ما شئت وكل ما شئت فكانوا يمتنعون من ذلك حتى ربما فسد الطعام فى البيت فانزل الله سبحانه ليس عليكم جناح ان تاكلوا جميعا او اشتاتا يعنى ان حضر صاحبه او لم يحضر اذا ملكتم مفاتحه وهو لا يدل على اختصاص التحليل بما يخشى فساده وايض لا يدل على التخصيص **فروع** أ مقتضى الاطلاقات كتابا وسنة جواز تناول كل ما كول من البيوت المذكورة وظهر من بعضهم الميل الى الاختصاص بما يعتاد اكله وشاع دون نفايس الاطعمة التى يدخر غالبا ولا يؤكل شايعا لانصراف المطلق الى ذلك وهو جيد لو لم يكن كذلك ويكون كان فيختص بما مر ذكره فى الاحاديث المتقدمة من التمر والمادوم والبقول والفواكه لعدم صلاحيتها للتخصيص واما رواية زرارة فلاحتمال كون قوله خلا ذلك اشارة الى طعام بيوت المذكورين ومنزل الزوج دون التمر والمادوم مع عدم صراحتها فى حرمة المستثنى واحتمال المرجوحية لعدم تصريح بالتحريم واما رواية المحاسن فلعدم دلالته وعدم حلية غيرهما الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة واما الوضوء فلاحتمال كون البقول والفاكهة مثالا لما لا يخشى فساده مضافا الى عدم حجيته بل وكذلك رواية المحاسن **ب** النص وان اختص بالاكل لكنه عمم بالنسبة الى الشرب ايض مما يتعارف شربه سيما مثل الماء لفحوى ما دل على جواز الاكل وفيه تامل والاقتصار على ما يعلم رضى صاحب البيت بشاهد الحال طريق النجاة **ج** يختص الجواز بالاكل من بيوت المذكورين فلا يتعدى الى ما فى غيرها من الامكنة للاصل وربما اذا كان الماكول بنفسه فى البيوت فلا يتعدى الى شرائه من غير البيت بثمن يؤخذ من البيت للاقتصار فيما يخالف الاصل على القدر المتيقن ويمكن استفادتهما من قوله ما خلا ذلك فى رواية زرارة ايض **د** المراد ببيوتكم بيت الاكل لانه حقيقة قيل يمكن ان يكون النكتة فى ذكرها مع ظهور الاباحة التنبيه على مساواة ما بعده له فى الاباحة وانه ينبغى جعل المذكورين كالنفس وقد يق ان النكتة بيان حلية اكل ما يؤخذ فيها وان لم يعرف مالكه وقيل بيوت الازواج والعيال وقيل بيوت الاولاد لانهم لم يذكروا فى الاقارب مع انهم اولى منهم ولان ولد الرجل بعضه ونسخته وحكمه حكمه وهو وماله لابيه كما فى الحديث فجاز نسبته اليه وفى الخبر اطيب ما ياكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه ومنه يظهر وجه اخر لالحاق الاولاد بالاقارب فيما ذكر وهو الاولوية وكذا يظهر وجه لصحة الحاق الاجداد والجدات لاقربيتهم من الاعمام والاخوال مع امكان ادخالهم فى الاباء والامهات والمراد بما ملكتم مفاتحه ما يكون وكيلا عليها وفيما يحفظها كما صرح به فى مرسلة ابن ابى عمير فى قول الله عز وجل او ما ملكتم مفاتحه قال الرجل يكون له وكيل يقوم فى ماله فياكل بغير اذنه ويدل عليه ما مر من تفسير على وقيل هو بيت العبد لانه وماله لمولاه وقيل من له عليه ولاية ولا باس بها لصدق اللفظ وعدم منافاة الروايتين فيكون الجميع مرادا وقيل ما يجده الانسان فى داره ولا يعلم به وقيل بيت الولد والمرجع فى الصديق الى العرف **هـ** لا فرق فى الاخوة والاخوات بين كونهم للابوين او لاحدهما للعموم وكذلك الاعمام والاخوال وهل يختص بالنسبى او يتعدى الى الرضاعى ايض الظاهر الاول للتبادر ومنع الصدق الحقيقى اللغوى ومنع حصول الحقيقة الشرعية **و** الحلية يختص بالاكل بنفسه فلا يجوز حمل شئ منها ولا اداء الاذن للغير فى الاكل للاصل **ز** اختلفت الروايتان فى جواز تصدق المرءة عن بيت زوجها بغير اذنه ففى رواية جميل للمرءة ان تاكل وان تتصدق والصديق ان ياكل من منزل اخيه ويتصدق وفى رواية على عن المرءة لها ان يعطى من بيت زوجها بغير اذنه قال لا الا ان يحللها ويمكن الجمع بوجوه الاول فى الجمع ما دلت عليه موثقة ابن بكير عما يحل للمراة ان يتصدق به من مال زوجها بغير اذنه قال المادوم فيختص بالتصدق ومنه بالمادوم وعليه الفتوى والظ الاختصاص بما اذا لم يقارن بصريح النهى او العلم بالكراهة **العاشرة** ومما يستثنى ايض من الاصل الرابع ما يمر به الانسان من ثمر النخل او الشجر او المباطخ او الزرع فيجوز الاكل منه استثناه جماعة من المتقدمين والمتاخرين وادعى الشهرة عليه مستفيضة وقيل لم نقف على مخالف من قدماء الاصحاب الا ما يحكى عن السيد وقيل كاد ان يكون من القدماء اجماعا بل عن ف والسرائر الاجماع عليه ومستنده المستفيضة من الاخبار كمرسلة ابن ابى عمير عن الرجل يمر بالنخل والسنبل والثمرة فيجوز له ان ياكل منها من غير اذن صاحبها من ضرورة او غير ضرورة قال لا باس ومرسلته من مر ببستان فلا باس ان ياكل من ثمارها ولا يحمل منها شيئا ورواية ابن سنان لا باس بالرجل يمر على الثمرة وياكل منها ولا يفسد نهى رسول الله صلعم ان يبنى الحيطان بالمدينة لمكان المارة قال وكان اذا بلغ نخله امر بالحيطان فخرقت لمكان المارة ورواية ابى الربيع الا ان زاد فيها ولا يحمل قلت فانهم قد اشتروها قال كل ولا تحمل قلت جعلت فداك ان التجار قد اشتروها ونقدوا اموالهم قال اشتروا ما ليس لهم ومرسلة يونس عن الرجل يمر بالبستان وقد حيط عليه او لم يحط عليه هل يجوز له ان ياكل من ثمره ليس يحمله على الاكل من ثمره الا الشهوة له وله ما يغنيه عن الاكل من ثمره وهل له ان ياكل منه من جوع قال لا باس ان ياكل ولا يحمله ولا يفسده وذهب السيد والفاضل فى شاو بعض اخر الى المنع ومستندهم قبح التصرف فى ملك الغير بغير اذنه شرعا وعقلا المعتضد بنص الكتاب على النهى عن اكل اموال الناس بالباطل بغير تراض وصحيحة ابن يقطين عن الرجل يمر بالثمرة من الزرع والنخل والكرم والشجر والمباطخ وغير ذلك من الثمر ايحل له ان يتناول منه شيئا وياكل من غير اذن من صاحبه وكيف حاله ان نهاه صاحب الثمرة او امره القيم فليس له وكم الحد الذى يسعه ان يتناول منه قال لا يحل له ان ياخذ منه شيئا ومرسلة مروان الرجل يمر على قراح الزرع ياخذ منه السنبلة قال لا قلت اى شئ السنبلة قال لو كان كل من يمر به ياخذ منه سنبلة كان لا يبقى شئ وصحيحة محمد الحلبى عن البستان يكون عليه المملوك او الاجير ليس له من البستان شئ ايتناول الرجل من بستانه فقال ان كان بهذه المنزلة لا يملك من البستان شيئا فما احب ان ياخذ منه شيئا واجاب هؤلاء عن الاخبار الاول تارة بضعف السند واخرى بعدم صراحة الدلالة لامكان حملها على حال الضرورة او على من يجوز

مثلها

الاكل من بيوتهم او على الاكل اليسير جدا للذوق والامتحان او على ما علم الاذن فيه بالفحوى مطلقا او على البلاد التى يعرف من ارباب بساتينها
و[illegible] في مثله لو فورها عندهم وثالثة بمعارضتها مع الاخبار الاخيرة ورجحان الاخيرة بموافقة الكتاب ومطابقة الاصول العقلية و
النقلية اقول يرد الجواب الاول بعدم ضير ضعف السند عندنا اولا وانجبار تلك الاخبار بالشهرة العظيمة القديمة والجديدة المحكية والمحققة
والاجماعات المنقولة ثانيا وكون مراسيل ابن ابى عمير في حكم المسانيد وصحة المرسلة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا رواية ابى الربيع ثالثا والثانى
بانها تاويلات بعيدة بل اماول وتخصيصات بلا مخصص يمنع عنها العرف واللغة مع ان اكثرها خلاف صريح النص للتصريح فيه بغير حال الضرورة وبغير
الاذن ويكون الاكل للجوع والشهوة واما الثالث فحسن الا ان الاخيرتين من الروايات الاخيرة غير دالتين على الحرمة بل الاخيرة منهما ظاهرة في الكراهة
ومع ذلك هما اخصان عن المدعى لاختصاص اوليهما بالسنبل وثانيتهما بالبستان فلم يبق الا الاولى وهى لمخالفتها للشهرة العظيمة من القدماء خارجة عن حيز
الحجية جدا فلا يصح المعارضة مع ان قطع النظر عن ان دلالتها على المط غير واضحة لاحتمال ان يكون قوله لا يحل ان ياخذ منه شيئا جوابا عن السؤال الاخير
في قوله وكم الحد الذى يسعه ان يتناوله فاجاب بانه لا يحل له الاخذ اى الحمل فيجوز غيره الذى هو الاكل ويشعر بذلك عدوله عن لفظ الاكل الواقع في
السؤال الى الاخذ ويؤكده اختصاص اخبار المنع طرا بالاخذ واخبار الجواز كلا بالاكل وهذا مراد الشيخ واتباعه من حمل اخبار المنع على الاخذ ولو
قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان للاخذ افرادا كثيرة يشملها من الاخذ للاكل وللحمل وللاعطاء الغير وللبيع فيكون تلك الاخبار اعم مطلقا من
اخبار الجواز لاختصاصها بالاكل فيجب تخصيصها بها قطعا وايض نفى الباس الذى هو العذاب في اخبار الجواز قرينة لحمل عدم الحلية في رواية المنع على
المرجوحية فيتعين حملها عليها سيما مع شهادة قوله فما احب الظاهر عرفا فيها في الاخيرة وبجميع ما ذكر يجاب عن الاخيرتين ايض على فرض الدلالة ومنه
يظهر الجواب عن الاصول والاية مع ان القبح العقلى ممنوع لان ما في الارض كله لله سبحانه فله الرخصة لمن شاء واراد من العباد فيما شاء واراد وملكية
الغير امر شرعى فثبت منها ما ثبت شرعا ولا مدخلية للعقل فيها بل يدل قوله في رواية محمد بن مروان واشتروا ما ليس لهم ان قدر حق المارة ليس ملكا
للصاحب ودلالة الاية ايض ممنوع اذ بعد دلالة الاخبار لا يكون ذلك باطلا فالقول الاول هو الحق وعليه المعول **فروع ا** المذكور في اخبار الجواز
هو النخل والسنبل والثمرة فلا يجوز التعدى الى غير الثلثة نحو الخضراوات والزروع التى ليس لها سنبل اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص واليقين
ومنه يظهر عدم جواز التعدى الى ما يشك في صدق الثمرة عليه من القثاء والبطيخ ونحوهما الا ان الظ او المحتمل اختصاص الثمرة بما يحصل من الشجر سواء
كان من الفواكه كالرمان والتين والتفاح والسفرجل ونحوها اولا كالجوز واللوز وامثالهما بل في الصدق على القسم الثانى ايض تامل فالاجتناب عنه
اوط سيما مثل السماق ولذا خص بعضهم بثمرة النخل والفواكه وبعض اخر بالنخل ولم يذكر الاكثر المباطيخ الا ان ظاهر صحيحة ابن يقطين صدق الثمرة
على مثل البطيخ ايض فالتجويز فيه ايض قوى **ب** الرخصة في الاكل في اخبار الجواز غير محدود بحد معين بل هى مطلقة وابقاؤها على الاطلاق حتى يشمل
كل قدر اكل ولو كان اكلا فاحشا من كل ثمرة ولو كانت قليلة كشجرة واحدة فيها ثمرة قليلة من كل مار حتى فقير لم يملك الا تلك الشجرة من كل مار
حتى من عسكر كثير مر ببستان صغير من رجل فقير خلاف الاجماع بل الضرورة القطعية سيما على ما في رواية محمد بن مروان من قوله اشتروا ما ليس لهم
فانه على ذلك لا يكون ما لهم معنا بل لا يكون لهم مال لاحتمال مرور جماعة باكل الجميع وتخصيصها بحد خاص معين بلا دليل مجازفة غير جايزة والتحديد بعدم
الضرر بالمالك لمعارضة اخبارها مع ادلة نفى الضرر غير جيد لتحقق الضرر في جميع الحالات فيكون تلك الاخبار اخص مطلقا من ادلة نفى الضرر وبعدم
الاكل كثيرا بحيث يؤثر فيها اثرا بينا وهو امر يختلف بكثرة الثمرة والمارة وقلتها لقوله لا يفسد في روايتى ابن سنان وابى الربيع وفي مرسلة يونس كان
حسنا لو صدق الافساد على ذلك لغة او عرفا وهو بعد غير معلوم فيشكل الامر في العمل بمدلول تلك الاخبار الا ان يقال ان تلك الاخبار وان كانت مطلقة
الا انها غير باقية على اطلاقها قطعا اجماعا والحد الذى يقطع بانتهاء التقييد والتخصيص اليه غير معين البتة اذا التجاوز عما يؤثر اثرا بينا فيعلم تخصيصه ولا
يعلم القدر المخصص فيكون من باب التخصيص بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال وهو ما اذا تجاوز عن القدر الذى لا يستبين اثره ولا في العرف ضررا
بينا فلا يجوز التجاوز عن ذلك الحد فعليه الفتوى **ج** يعتبر للجواز هنا امور احدها ما سبق من عدم الاكثار فيه بحيث يظهر اثره اثرا بينا فيه كما مر ولو مر
رجل واكل ثم مر الثانى ثم الثالث فيعتبر ظهور الاثر في اللاحق ويجوز الاكل للسابق ما لم يظهر وان علم مرور غيره ايض نعم على اللاحق ترك الاكل اذا
علم اكل السابق والاكلين معا يوجبان الافساد بذلك المعنى ولو لم يعلم اكل اللاحق لا حرمة عليه لاصالة عدم اكل الغير ثانيها كون المرور بالثمرة او
البستان اتفاقيا بمعنى ان لا يقصدها للاكل ابتداء فلو قصدها كذلك لم يجز الاكل منها ولعله اجماعى ويدل عليه اختصاص اخبار التجويز طرا
بالمار وهو الذى هو العبور عن شئ لا يقصده اصالة وان قصده تبعا اى لم يقصده لشغل به وان قصده لان يمر عنه والشرط عدم قصدها لان ياكل منها
اذ معه لا يعلم صدق المرور ولا يضر قصدها لان يمر منها وعلى ما ذكرنا من معنى المرور يعلم عدم منافاة قوله في روايتى ابن سنان وابى الربيع لذلك الا [illegible]
ولا حاجة الى تضعيفهما او تفسيرهما بان المعنى انه لا باس بالاكل بعد المرور اتفاقا ثم المراد بالمرور بها عبوره عما يقرب منها عرفا وعادة بحيث يعد مرورا
عرفا لا ان يعبر ملاصقا بها او قريبا عنها قربا حقيقيا لا يحتاج الى التخطى اليها ولو بخطوات قلائل وثالثها ان لا يحمل معه شيئا بل ياكل في موضعه و[illegible]
اتفاقية ذلك الثالث ويدل عليه جميع اخبار المنع بالتقريب الذى ذكرناه وقوله ولا يحمل منها ولا يحمله في مرسلتى ابن [illegible] ويونس فلا يجوز الحمل ولو لاجل الاكل
بعد المضى ورابعها ان لا يكون النخل او السنبل او الثمرة محاطا عليها بسور محوطة بباب فلو كان كذلك لم يجز صعود السور او نزقه ولا فتح الباب

كره

كره لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا اذن من الشارع ولا يدل نهى الرسول عن الحيطان او نحو حيطان نخله كما في رواية ابن سنان على جواز التسور
لو كان محاطا غير مخروق مع ان النهى ليس للتحريم لكون نخله محاطا عليه ويخرقه اذا بلغ وخرقه حيطان نخله ص لا يدل على وجوب ذلك على غيره ايض
ومما ذكرنا يظهر عدم جواز دخول ملك الغير ايض لو كان الثمر في ملكه ولا يتوهم ان الاذن في الاكل يستلزم الاذن في الدخول من الشارع ايض حيث
توقف عليه لان هذا انما يتم لو كان الاذن في المرور ايض وليس كذلك بل عرفنا انه يشترط اتفاقية المرور ولا يجوز المرور في ملك الغير بغير اذنه اجماعا
ويمكن ان يقال ان صدق المرور على الثمرة والسنبل اذا كان في ملكه لا يتوقف على دخول الملك لكفاية القرب العرفى في صدق المرور فلو مر من قرب ارضه
يصدق المرور على الثمرة فاذا جاز اكلها جاز دخول الارض ايض لتوقفه عليه ولكن فيه ان شرط المباح لا يلزم ان يكون مباحا ايض ومما ذكرنا ظهر انه لو خرج
غصن من الشجرة عن السور او سنبل من الزرع عن الملك يجوز اكل ثمره يعتبر امران اخران ايض احدهما عدم علم كراهة المالك بل قيل عدم ظنها ايض وثانيهما كون
الثمرة على الشجرة لا مقطوعة مجزوزة والاخبار بالنسبة اليهما مطلقة بل في نهى النبى عن الحيطان وفي قوله اشتروا ما ليس لهم دلالة على عدم اشتراط الاولى
فالحق عدم اعتبارهما ثم انه لو تخلف عن احد الامور الاربعة المعتبرة فان كان الاول يحرم الاكثار دون القدر المجوز اكله فلا ارتكاب المحرم اولا ولو قصد ذلك
الاكثار وان كان الثانى حرم الاكل مطلقا لان المعلوم تجويزه انما هو في صورة المرور الاتفاقى دون ما اذا قصده للاكل فيبقى تحت اصل المنع ولو كان الثالث
فيحرم الاكل ايض اذا اكله بعد الحمل والنقل اذ لم يثبت الا جواز الاكل عند الثمرة ولو اكل شيئا وحمل شيئا لم يحرم ما اكل ولو قصد الحمل بعده ايض ولو كان الرابع
لم يحرم الاكل اذا ارتكب المحرم ومر بملك الغير لا بقصد الاكل او دخله بقصده بعد تحقق المرور قبل الدخول **الباب الثانى** فيما يحل من الحيوانات
ولا يحل وهو اما بحرى او برى وفي كل منها اما غير طير او طير فههنا فصول **الفصل الاول** في الحيوانات البحرى غير الطير وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قالوا لا يحل منه ما كان على صورة السمك ونسبه المحقق الاردبيلى الى المش وفي الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب وفي لك نفى الخلاف عنه
وعن ف والتذ والسرائر والغنية وكرى وح يع للمحقق الثانى الاجماع عليه فان ثبت الاجماع وتحقق فهو المنع والا فلا دليل عليه غيره كما صرح به جماعة من المتاخرين
سوى ما ذكره بعض متاخريهم من عموم ما دل على حرمة الميتة وفيه انه مبنى على شمول الميتة لكل ما خرج روحه كيفما كان وهو في محل المنع لجواز اختصاصها
لغة بما مات بنفسه او بدون التذكية الشرعية الشاملة ادلتها الحيوان البحرى ايض وقد صرح بذلك بعض شراح يع في بحث نجاسة الميتة قال ان
المعلوم من ادلة نجاسة الميتة ما يطلق عليه الميتة ويموت حتف انفه دون ما ذكى لعدم اطلاق اسم الميتة عليه بحسب العرف بل المستفاد من بعض
الاخبار انها في مقابلة الذكوة كقوله ان الله احل الخز وجعل ذكوته موته كما احل الحيتان وجعل ذكوتها موتها وفي رواية الكيمن جلود دواب منه
ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة وفي تفسير الامام قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة التى ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله انتهى وهو جيد
ولا يلزم من شمول الموت لمطلق خروج الروح شمول الميتة ايض لجواز اقتضاء الهيئة الاشتقاقية لخصوصية اخرى كما بيناه في العوايد ويشعر به جعلها
في الاخبار قسيمة للمذكى مقابلة لها وفي الكتاب لما اهل لغير الله وللمنخنقة وما بعدها ولو سلمنا الشمول فيخصص لا محالة بما لم يذكر اسم الله عليه ويعارض
بما ياتى من مقتضيات الحلية الموجب للرجوع الى الاصل الاولى ويمكن ان يستدل بموثقة الساباطى عن الربيثا فقال لا تاكله فانا لا نعرفها في السمك
باعتبار دلالته بالعلة المنصوصة على حرمة ما لا يعرف في السمك ولكن يضعفها عدم صراحة قوله لا تاكله في الحرمة اولا ومعارضتها مع ما يصرح بحلية
الربيثا ثانيا ولذا يظهر من جماعة من المتاخرين منهم الاردبيلى وصاحب الكف ويع وشرحه التامل فيه بل من بعضهم الميل الى نفى الحرمة والظ انه مذهب
الصدوق في يه ويدل عليه الاصل وعمومات حل صيد البحر واطلاقات الاسم وصحيحة زرارة ويكره كل شئ من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام
انما هو مكروه ومرسلة يه كل ما كان في البحر مما يؤكل في البر مثله فجايز اكله وكل ما كان في البحر مما لا يجوز اكله في البر لم يجز اكله ورواية ابن ابى يعفور عن
اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه ودفع الاصل بالاجماعات المنقولة ضعيف لعدم حجيتها ورد العمومات بمنع العموم
لوجوب حملها على السمك للتبادر اولانه لولاه لزم خروج الاكثر من افراد العام الموجب لعدم حجيته لان اكثر حيوانات البحر محرمة اما لاشتمالها على ضرر
او خباثة او نحوهما من موجبات الحرمة ضعيف لمنع التبادر ومنع خروج الاكثر اذ من الذى احاط بحيوانات البحر جميعا حتى يحكم باشتمال اكثرها على موجب
الحرمة ومنه يظهر قوة ادلة الحلية الا ان اخبارها المخالفة للشهرة العظيمة القطعية لا اقل منها لو لم يكن اجماعا لا اثبات الحكم غير صالحة فلم يبق
الا الاصل وهو وان كان كافيا الا ان اتباعه في المقام خلاف الاحتياط هذا هو الاصل والا ففى الحيوان البحرى ما يحرم البتة كما ياتى **الثانية**
يحل من السمك كل ما له فلس ويعبر عن الفلس بالقشر والورق ايض ويحرم منه جميع انواعه ما لا فلس له اما الاول فبلا خلاف فيه بين الامة كما
صرح به جمع من الاجلة ويدل عليه الاجماع والاصل والعمومات وخصوص المستفيضة الاتية الى بعضها الاشارة ولا فرق فيه بين ما بقى عليه فلسه
كالشبوط بفتح الشين المثلثة وضم الموحدة المخففة وهو سمك دقيق الذنب عريض الوسط لين المس صغير الراس او سقط عنه ولم يبق عليه كالكنعت
مثل جعفر ويقال له الكنعد بالدال المهملة وهو ضرب منه له فلس ضعيف يحك نفسه على شئ لحرارته فيذهب عنه فلسه ثم يعود وصرح به في صحيحة حماد
جعلت فداك الحيتان ما يؤكل منها فقال ما كان له قشر قلت جعلت فداك ما تقول في الكنعت قال لا باس باكله قال قلت له فانه ليس له قشر فقال
لى بلى ولكنها سمكة سيئة الخلق تحتك بكل شئ واذا نظرت في اصل اذنها وجدت لها قشرا واما الثانى فعلى الاقوى الاشهر بين المتاخرين من
الطايفة وعن الانتصار وف والسر الاجماع عليه للاخبار المستفيضة كرواية ابى سعيد الخدرى الطويلة وفيها الا فاتقوا الله عز وجل ولا تاكلوا

من السمك الا ما كان له قشر ومع القشر فلوس الحديث ومرسلة حريز ان امير المؤمنين صلوات الله عليه واله كان يكره الجريث ويقال لا تاكلوا من السمك
الا شيئا له فلوس وكره المارماهي وصحيحة ابن مسكان كان امير المؤمنين ع بالكوفة يركب بغلة رسول الله صلعم ثم يمر بسوق الحيتان فيقول لا تاكلوا ولا تبيعوا
ما لم يكن له قشر من السمك ومثلها رواية مسعدة والمروي في العيون فيما كتب الرضا ع للمامون تحريم الجري من السمك والطافي والمارماهي والزمير و
كل سمك لا يكون له فلس المؤيدة باخبار اخر كصحيحة محمد وفيها كل ما له قشر من السمك وما ليس له قشر فلا تاكله ومرسلة ابن بكير كل من السمك ما له فلوس و
لا تاكل منه ما ليس له فلس وحسنة حنان عن الجري فقال وجدنا في كتاب علي ع اشياء محرمة من السمك فلا تقربنه ثم قال ابو عبد الله ع ما لم يكن له
قشر من السمك فلا تقربنه الى غير ذلك وانما جعلناها مؤيدة لاحتمال الجملة الخبرية التي لا يفيد عندنا الحرمة خلافا للشيخ في كتابي الاخبار فيما عدا
الجري ونسبه في الكفاية الى جماعة وظاهر المحقق والشهيد الثاني في لك التردد كالاردبيلي لاخبار ظاهرة في الحلية كصحيحة زرارة المتقدمة في المسألة
الاولى وصحيحة ابن مسكان لا يكره شيئا من الحيتان الا الجري ورواية الحكم وهي مثل الاولى الا ان فيها الجريث مقام الجري وصحيحة محمد عن الجري
والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرأ هذه الاية في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما قال فقرأتها حتى فرغت
منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها والجواب عن الكل باعميتها مما مر مطلقا اما الاولى
فلشمولها للحيتان وغيرها واما الثانيتان فلشمولهما لما له قشر وما ليس له قشر واما الرابعة فظاهرة اذ ليس جواب الامام الا ان كلما لم يحرم في الكتاب
فليس بحرام وعموم ذلك ظاهر فيجب تخصيصها بما مر مضافا الى ان الاخيرة موافقة للعامة كما قالوا فهي مرجوحة بالنسبة الى الاولى لو لا عمومها ايضا
ومع ذلك كله فمخالفة للشهرة العظيمة خارجة عن حيز الحجية واما الجمع بحمل الاولى على الكراهة فموقوف على المكافاة وهي مفقودة بالمرة **الثالثة**

في بيان حرمة اكل الجري والجريث

يحرم ايضا من السمك بخصوصه الجري بالجيم المكسورة فالراء المهملة المشددة المكسورة ويقال الجريث والمارماهي قيل بفتح الراء والزمير كسكيت ويقال
الزمار ايضا بكسر الزاء المعجمة والميم المشددة والراء المهملة اخيرا والزهو بالزاء المعجمة فالهاء الساكنة على الاقوى الاشهر سيما في الاول وادعى الاجماع
على حرمته مستفيضة بل احتمل بعضهم كونها من ضروريات مذهب الامامية لكون الكل مما ليس له قشر كما قالوا وصرح به في الاخير في رواية الجعفري
مضافا في خصوص الجميع غير الاخير الى المروي في العيون المتقدم والى صحيحة محمد اقرأني ابو جعفر ع شيئا من كتاب علي ع فاذا فيه انهاكم عن الجري و
الزمير والمارماهي والطافي والطحال وفي الاولين خاصة الى موثقة سماعة لا تاكل الجريث ولا المارماهي ولا طافيا ولا طحالا ورواية سمرة لا
تشتروا الجريث ولا المارماهي ولا الطافي على الماء ولا تبيعوه ومرسلة ابن فضال الجري والمارماهي والطافي حرام في كتاب علي ع وفي الاولى خاصة
الى حسنة حنان السابقة وصحيحة الحلبي لا تاكلوا الجري ولا الطحال فان رسول الله صلعم كرهه وقال ان في كتاب علي ع ينهى عن الجري الحديث وابي بصير انما
في كتاب علي ع فانه نهى عن الجريث وعلي لا يحل اكل الجري ولا السلحفاة ولا السرطان الحديث الى غير ذلك خلافا للشاذ لبعض ما ذكر في المسألة السابقة
بجوابه ثم المستفاد من الروايات تغاير الجري والمارماهي الا انه قال في حيوة الحيوان ان الجري يسمى بالفارسية مارماهي وكذا ظاهر الاخبار اتحاد
الجري والجريث وقال في حيوة الحيوان الجريث سمك يشبه الثعبان **الرابعة** يحرم الطافي وهو السمك الذي يموت في الماء باجماعنا المحقق والمحكي
في كلام جماعة والمستفيضة من الصحاح وغيرها المتقدمة الى جملة منها الاشارة وعمومات الكتاب والسنة في تحريم الميتة والتحريم يعم ما مات في الشبكة
والحظيرة ونحوهما من الالات المعدة لصيد السمك ايضا كما ذكر في باب الصيد والذبيحة **الخامسة** مقتضى رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في المسألة
الاولى وغيرها اناطة حلية كلب الماء وحرمته بكونه ذا ناب وغيره ولعله على قسمين ونظر الامام الى التقسيم لانه لا يعلم حاله فيحرم منه ما كان ذا ناب
دون غيره ولا يخالف ذلك مع ما دل على ان ما لا يؤكل في البر لا يؤكل مثله في البحر لان الكلب الذي لا ناب له ليس مماثلا للكلب البري وانما الاشتراك
في مجرد التسمية **السادسة** كلما يحرم في البر يحرم مثله في البحر والماء لمرسلة المتقدمة في المسألة الاولى ولصدق الاسم فيشمله ادلة تحريمه و
يلزمه حرمة حشرات الماء اي رواية الصفار كالعلق والديدان ونحوها لما ياتي من حرمة حشرات الارض **السابعة** يحرم السلحفاة بضم السين
المهملة وفتح اللام فالحاء المهملة الساكنة فالفاء المفتوحة والهاء بعد الالف والسرطان بفتح الثلثة الاولى ويسمى عقرب البحر والضفادع جمع
ضفدع بكسر اوله وفتحه وضم مع كسر الثالث وفتحه في الاول وكسره في الثاني وفتحه في الثالث كذا ذكره في لك بلا خلاف في شيء منها يعرف لصحيحة
علي المتقدم بعضها في المسألة الثالثة وتتمته عن اللحم الذي يكون في اصداف البحر والفرات ايؤكل فقال ذاك لحم الضفادع لا يحل اكله **الثامنة**
بيض السمك المحلل حلال اجماعا وللاصل والعمومات ومنطوق رواية ابن ابي يعفور وفيها ان البيض اذا كان مما يؤكل لحمه فلا باس باكله فهو
حلال ورواية داود بن فرقد وفيها كل شيء يؤكل لحمه فجميع ما كان منه من لبن او بيض او انفحة فكل هذا حلال طيب وبيض المحرم حرام على
الاشهر لمفهوم الشرط في الرواية الاولى المثبت للباس الذي هو العذاب في بيض ما لا يؤكل المؤيد بمفهوم الوصف في الثانية خلافا للحلي و
بعض المتاخرين فحكموا بالحلية ايضا للاصل والعمومات اللازم دفعه وتخصيصها بما ذكر واما عمومات حلية صيد البحر المعارض لما ذكر بالعموم من وجه
فلا يجري هنا لان المتبادر من الصيد نفس الحيوان دون بيضه ولو اشتبه المحلل منه بالمحرم فقالوا بحلية الخشن منه دون الاملس وظاهرهم
الاتفاق عليه فان ثبت والا فللتامل فيه مجال ومقتضى كل شيء فيه حلال وحرام الحلية مط كما ان مقتضى الاحتياط الاجتناب كذلك ومنهم
من لم يقيد التفصيل المذكور بصورة الاشتباه بل عممه والروايتان تدفعانه **الفصل الثاني** في الطير مطلقا بحريا كان او بريا اعلم انه تعم

ان الاصل في كل شيء سواء كان في غير حيوان او حيوانا غير طير او طيرا بحريا او بريا الحلية ولكن خرج من تحت هذا الاصل من الطيور انواع و
فربما طابق الاصل ايضا منها انواع واختلف في انواع فنذكرها في خمس مسائل **الاولى** مما خرج من تحت الاصل وحرم السبع من الطيور
وهو ما كان ذا مخلب اي ظفر يفترس ويعدو به على الطير قويا كان كالبازي والصقر والعقاب والشاهين والباشق او ضعيفا كالنسر والرخم
والبغاث بلا خلاف فيه يعرف كما في الكفاية بل مطلقا كما في غيره بل هو عندنا موضع وفاق كما في لك بل اجماعي كما في ئج وشرحه وعن ف والغنية
هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى ما دل على حرمة السباع شيئا وصحيحة الحلبي لا يصلح اكل شيء من السباع اني لاكرهه واقذره وموثقة
سماعة عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم السباع والسباع من الطير فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا يصلون فيه
وفي النهي عن الصلوة فيه دلالة على ارادة الحرمة من الكراهة وفي موثقة اخرى لسماعة باسماعه السبع كله حرام وان كان سبعا لا ناب له وحرم كل
ذي مخلب من الطير كصحيحة ابن ابي عمير ومرسلة ان رسول الله صلعم قال كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام ونحوها رواية داود بن فرقد و
موثقة سماعة المتقدمة بعضها حرم رسول الله صلعم كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من الوحش وقد ورد بعضها بعضهم نصوص ايضا ففي
موثقة سماعة المتقدم بعضها وكل ما صف وهو ذو مخلب فهو حرام والصفيف كما يطير البازي والصقر والحداة وما اشبه ذلك وفي رواية سليمان بن جعفر
الهاشمي قال حدثني ابو الحسن الرضا ع قال طرقنا ابن ابي مريم ذات ليلة وهرون بالمدينة فقال ان هرون وجد في خاصرته وجعا في هذه الليلة وقد طلبنا
لحم النسر فارسل اليهم منه شيئا فقال ان هذا شيء لا ناكله ولا ندخله بيوتنا ولو كان عندنا ما اعطيناه واما صحيحة محمد عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له
القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلعم يوم خيبر عن اكل لحوم الحمير الحديث فلا يدل على
الحلية لاحتمال دخول السباع والقنافذ والوطواط في الخبائث والوطواط في الميتة لعدم قبوله التذكية **الثانية** ومما صرح ايضا وحرم المسوخ من الطيور
بلا خلاف فيه كما صرح به جماعة لاطلاق حرمة المسوخ كموثقة سماعة المتقدم بعضها وحرم الله ورسوله المسوخ جميعا وموثقة الاخرى المتضمنة لتعليل النهي
عن اكل الدباء والمهرجل بانه مسخ وفي رواية الحسين بن خالد ايحل اكل لحم الفيل فقال لا قلت ولم قال لانه مثلة وقد حرم الله الامساخ ولحم ما مثل به في صورها
ورواية الجعفري الاتية المعللة لحرمة الطاوس بانها مسخ ورواية المفضل وفيها واما لحم الخنزير فان الله تعالى مسخ قوما في صور شيء شبه الخنزير والقردة والدب
وما كان من المسوخ ثم نهى عن اكله للمثلة لكي لا ينتفع الناس بها ولا يستخف بعقوبته والمروي في العيون حرم القرد لانه مسخ مثل الخنزير الحديث والرضوي
والعلة في تحريم الجري وما يجري مجراه من سائر المسوخ البرية والبحرية ما فيها من الضرر للجسم ولان الله سبحانه تقدست اسماؤه مثل على صورها مسوخا فاراد
ان لا يستخف بمثله دلت بالتعليل على حرمة كل مسوخ ثم من مسوخات الطيور المحرم اكله الطاوس لرواية الجعفري الطاوس مسخ كان رجلا جميلا كابر امرأة
رجل مؤمن تحته فوقع بها ثم راسلته بعد فمسخهما الله طاوسين انثى وذكر فلا يؤكل لحمه وبيضه وقد نص على تحريمه في رواية اخرى للجعفري قال الطاوس لا يحل اكله
ولا بيضه ومنها الوطواط ويقال له الخشاف والخفاش صرح به في القاموس والصحاح كونه مسخا ايضا لرواية الاشعري والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس وفي
المروي في العلل المسوخ من بني ادم ثلثة عشر صنفا وعد منها الخفاش ومكان الوطواط وعن الكنز ان الوطواط الخطاف ونقله في الصحاح ايضا وفي القاموس
الوطواط الخفاش وضرب من الخطاطيف والاول اصح لان الخطاف ليس مسوخا ولا حراما كما ياتي ومنها الزنبور لما في الرواية المذكورة والزنبور كان لحاما
يسرق في الميزان وعد في الفقيه النعامة ايضا من المسوخات ولم يثبت عندي بعد **الثالثة** ومما صرح وحرم ما صف حال طيرانه وهو ان يطير مبسوط الجناحين
من غير ان يحركهما ولم يدف بان يحركهما حال الطيران ويضرب بهما كضرب الدف نسبه في الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب ونفى عنه الخلاف في ح يع وبعض اخر
ويدل عليه صحيحة زرارة اصلحك الله ما يؤكل من الطير فقال كل ما دف ولا تاكل ما صف الحديث قال قلت فطير الماء قال ما كانت له قانصة فكل وما لم يكن له قانصة
فلا تاكل ورواية ابن ابي يعفور اني اكون في الاجام فيختلف علي الطير فما اكل منها فقال كل ما دف ولا تاكل ما صف قال اني اوتي به مذبوحا قال كل ما
كانت له قانصة وليس المراد بكونه مما صف او دف كونه كذلك دائما فيصف ولا يدف قط وبالعكس اذ لا طير كذلك قطعا بل كل ما يصف يدف ايضا وبالعكس
يعلم ذلك بالعيان والمشاهدة ولا ما صف في الجملة او دف كذلك والا لغت الاخبار وتعارضت اذ كل ما يصف في الجملة يصف ويدف فكان دفيفه اكثر من
صفيفه وان كان صفيفه اكثر من دفيفه فلم يؤكل والرضوي يؤكل من الطير ما يدف بجناحيه ولا يؤكل ما يصف وان كان الطير يدف ويصف وكان دفيفه
اكثر من صفيفه اكل وان كان صفيفه اكثر من دفيفه لم يؤكل والضعف منجبر بعمل الاصحاب ولو تساوى الصف والدف يرجع الى سائر العلامات ومع فقدها
الى اصل الاباحة وكذا لو اشتبهت العلبة **الرابعة** ومما خرج وحرم من الطير ما لم يكن له قانصة ولا حوصلة بتشديد اللام وتخفيفها ولا صيصية
بكسر اوله وثالثه مخففا والقانصة للطير بمنزلة المعاء لغيره والحوصلة مكان المعدة لغيره يجتمع فيها الحب وغيره من الماكول عند الحلق والصيصية الاصبع
الزائدة في باطن رجل الطائر بمنزلة الابهام من بني ادم سميت بها لان الصيصية هي الشوكة وهي شوكة رجله اي شوكة في رجله موضع العقب واصلها
شوكة الحائك التي يسوي بها السداة واللحمة ويقال لها بالفارسية مهره وقال في مهذب اللغة القانصة سنگ دان مرغ والحوصلة چينه دان مرغ و
الصيصية خار پاي خروس فما لم يكن له احد الثلث فهو محرم وما كان له احدها فهو حلال المعلومة القائل بهذه الثلثة فهو المعروف من مذهب الاصحاب
كما في الكفاية لا خلاف فيه كما في غيره ونقل عن المحقق الاردبيلي الاجماع عليه وكذا عن الغنية ولكن في القانصة والحوصلة ويدل عليه من الاخبار في يع
رواية ابن بكير كل من الطير ما كانت له قانصة او صيصية او حوصلة دلت بمفهوم لفظه ما المتضمنة لمعنى الشرط على عدم جواز اكل ما لم يكن له احد الثلثة واما

حلية ما كانت له احديها فيدل في الجميع منطوق رواية ابن بكير المتقدمة وفي القانصة خاصة صحيحة زرارة ورواية ابن ابي يعفور المتقدمتين ورواية مسعدة
كل من الطير ما كانت له قانصة ولا مخلب له قال وسألته عن طير الماء فقال مثل ذلك ومفهوم صحيحة ابن سنان الطير ما يؤكل منه فقال لا يؤكل منه ما لم يكن له قانصة
ومنطوق الاخرى ما تقول في الحباري قال ان كانت له قانصة فكل وسألته عن طير الماء فقال مثل ذلك وفي القانصة والصيصية مرسلة يد وفيها ويؤكل
من طير الماء ما كانت له قانصة ولا يؤكل ما ليست له قانصة ولا صيصية وفي القانصة والحوصلة موثقة سماعة وفيها فكل الان من طير البر ما كانت له حوصلة
ومن طير الماء ما كانت له قانصة كقانصة الحمام لا معدة كمعدة الانسان الى ان قال والحوصلة والقانصة يمتحن بهما من الطير ما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول
والمستفاد من التفصيل القاطع للشركة في الاخيرة وان كان اختصاص الحوصلة بالطير البري والقانصة بالبحري الا ان صريح قوله فيها كقانصة الحمام ورواية
مسعدة وصحيحة ابن سنان وبعض العمومات السابقة عدم اختصاص القانصة بالبحري فلعل انتفاء الشركة انما هو في الحوصلة خاصة واختصاصها بالبحري وبه
يمكن دفع التعارض بين ما دل على حلية ما كانت له الحوصلة خاصة وبين مرسلة يد المقتضية لحرمة ما لم يكن له قانصة ولا صيصية من طير الماء فتم نعم يبقى
التعارض ظاهرا بين ما دل على كفاية احد الثلث في الحلية كرواية ابن بكير وما دل على كفاية الحوصلة او الصيصية فقط كموثقة سماعة ومرسلة يد وبين ما
دل منطوقا او مفهوما على حرمة ما لم يكن له القانصة ويجب تخصيص عموم الثاني بخصوص الاول ويتعارضان فيرجع الى الاصل وهو الاباحة كما عليها فتوى
الجماعة واما الجمع بين اخبار هذه العلامات الثلث وبين اخبار الصف والدف والمخلب والمسخ فانما هو مما من موثقة سماعة المصرحة بان الامتحان بهذه الثلاث
انما هو فيما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول واما ما عرف كذوي المخالب والمسوخ والصافات فلا يرجع فيه الى تلك العلامات واما بين اخبار الدف واخبار
المخلب والمسخ المتعارضين بالعموم من وجه فيخص المرجوحة منها بالراجح مع وجود المرجح والرجوع الى الاصل بدونه ولكن الاجماع على حرمة ذوي المخالب
المسوخ والصافات مطلقا سواء كان لها سائر العلامات او لا وحلية الدافات غير ما ذكر كذلك وحرمة ما انتفى فيه العلامات الثلث اذا كان مجهولا من حيث
الطيران والتعيين وحلية ما وجد فيه احدها كذلك هذا مقتضى قاعدة الجمع بين الاخبار على فرض انفكاك العلامات بعضها عن بعض ولكن صرح
بعض المتاخرين بان الظ عدم الانفكاك وقال الاردبيلي بان الانفكاك غير معلوم فلا طير ذي مخلب او مسوخ او صاف يكون له احد علامات الحلية ولا
طير ذا حوصلة او قانصة او صيصية يكون له احد علامات الحرمة وهو المستفاد من كلام الجمع ولا ينبئك مثل خبير ثم ان جميع ما ذكر انما هو للقاعدة
الكلية وقد ورد بخصوص بعض الطيور ايض نصوص خاصة حلا او حرمة يجب اتباعها ان لم يكن منه مانع من اجماع او غيره سواء طابقت القاعدة او خالفت
او اشتبه الامر لخصوصيها ومنها ما وقع الاجماع على حليته وحرمته واختلف في بعضها الاخبار والاقوال وها نحن نذكرها في طي بعض المسائل الاتية

الخامسة قد عرفت حرمة الطاوس بخصوصه وحرمة الوطواط والزنابير لكونها من المسوخات وكذا يحرم الذباب والبق والبرغوث للاجماع وقيل
لخباثتها وفيه تامل **السادسة** اختلفوا في الغراب على اقوال الحل مطلقا وهو للتهذيبين والنهاية والقاضي وفع والكف والمحقق الاردبيلي والحرمة
كذلك وهو للخلاف ولف والايضاح وضه ونسب الى ظاهر ط ايض وعن الاول وظاهر الاخير الاجماع عليه والتفصيل بجعل الغربان اربعة غراب الزرع الذي ياكل
الحب وهو الصغير من الغربان السود الذي يسمى الزاغ وفي مصباح المنير انها بقدر الحمامة براسه غبرة والكبير من الغربان الذي ياكل الجيف ويفترس ويسكن
الخربات ويسمى بالغداف بضم الغين المعجمة والاغبر الكبير الذي يفترس ويصيد الدراج والابقع اي الابلق الذي له سواد وبياض طويل الذنب ويسمى
بالعقعق فالحكم بالحل في الاول والحرمة في البواقي وهو مذهب الحلي ونسب ذلك الى يرو شا واللمعة ايض وتقسيمها الى الكبير الاسود الذي يسكن الجبال
وياكل الجيف والابقع المذكور والزاغ المتقدم ونوع اخر اصغر من الزاغ اغبر اللون كالرماد قيل ويقال له الغداف فالحكم بالتحريم في الاولين والحل في
الاخرين نسب الى ط وبعض كتب الفاضل وتقسيمها الى ثلثة غراب الزرع والابقع والاسود الكبير الذي يسكن الجبال والحكم بالحل في الاول والحرمة في
الثاني دليل الاول الاصل والعمومات وخصوص موثقة زرارة الصحيحة عن ابان المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في
كتابه ولكن الانفس تتنزه عن كثير من ذلك تعززا وجعل هذه الموثقة شاذة لتضمنها الحكم بحل كل ما لم يحرمه القران وهو فاسد اجماعا فاسد جدا اذ
كل ما يحكم بحرمته في غير القران لابد وان يكون في القران ايض وان لم نعرفه لان فيه تبيان كل شيء وما فرطنا فيه من شيء ولكن علمه عند الراسخين فيه
فاذا حكم الامام بحلية شيء يعلم انه ليس في القران سلمنا غايته ان يكون عاما مخصوصا بالسنة ومثله ليس بعزيز ولا يلزم خروج الاكثر لتصريح الكتاب
بحرمة الخبائث الغير المحصورة او المعلومة انواعها والرجس الشامل لجميع النجاسات المامور باجتنابه الشامل للاكل ومال الغير بدون التراضي ومال
اليتيم والميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وما اهل لغير الله وما لم يذكر اسم الله عليه والمنخنقة وما تعقبها ولم يعلم كون ما عدا ذلك من المحرمات اكثر نوعا من
هذه المذكورات سلمنا ولكن خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوجب خروج غيره عنها ودليل الثاني المستفيضة من الروايات كصحيحة علي عن الغراب
الابقع والاسود ايحل اكلهما فقال لا يحل اكل شيء من الغربان زاغ ولا غيره والنبوي انه اتي بغراب فسماه فاسقا فقال والله ما هو من الطيبات و
مرسلة يد لا يؤكل من الغربان زاغ ولا غيره ورواية ابي يحيى الواسطي عن الغراب الابقع فقال انه لا يؤكل وقال ومن احل لك الاسود ورواية ابي
اسمعيل عن بيض الغراب فقال لا تاكله مع ما يدل على تبعية بيض الحيوان للحمه في الحل والحرمة ودليل المفصلين اما الجمع بين الاخبار او عد قسميه
اللذين ياكلان الجيف من الخبائث وجعل ما حكموا بحرمته من السباع **اقول** اما الجمع بين الاخبار بذلك فهو كما صرح به في لك غير متجه لانه جمع بلا
وجه ولا شاهد واما العد من الخبائث فهو في حيز المنع واكل الجيفة لا يوجبه ومطلق تنفر النفس لا يستلزمه كما يستفاد من موثقة زرارة المذكورة

واما جعل بعضها من السباع دون بعض والتفصيل لاجله فانما يتم لو لا تمامية دليل احد القولين الاولين والا فيكون دليله اخص مطلقا فيجب الحكم اما
بحلية الجميع او حرمته مضافا الى انه لو كان كذلك لما حسن الاقتصار على السبعية وعدمها بل يجب الرجوع الى جميع العلامات المتقدمة ومنه يظهر
سقوط الاقوال المفصلة وبقي الاولان اما الثاني فغير الصحيحة من ادلته والنبوي غير دالة على الحرمة لاحتمال الكل للجملة الخبرية والنبوي لكونه عاميا
ليس بحجة مع انه لا عموم فيه البتة لكونه قضية في واقعة فلم يبق الا الصحيحة وهي تعارض الموثقة التي هي للاولين حجة فالمحرمون رجحوا الاولى بالاصحية و
الاعتضاد بالروايات المتاخرة والاجماعات المحكية واحتمال الثانية للحمل على التقية والمحللون رجحوا الثانية بالاصرحية لان عدم الحلية في الاولى اعم
من الحرمة لصدقه ايض مع الكراهة ولو سلم الاختصاص فالموثقة قرينة لها على ارادة الكراهة سيما مع اشتمالها على تنزه الانفس والقرينة الاخرى في
موثقة غياث انه كره اكل الغراب لانه فاسق **اقول** مرجحات الاولى ضعيفة لان الاصحية والمطابقة لحكاية الاجماع لم يثبت كونهما من المرجحات
سيما مع كون المعارض ايض مما صح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والروايات الاخر بعد عدم دلالتها على الحرمة لا يصلح للمعاضدة والحمل
على التقية فرع ثبوت مذهب العامة في المسئلة وهي بعد عندنا غير معلومة بل ولا مظنونة مع ان في لك نسب التفصيل الى بعض العامة وكذا
المرجح الاخير للطائفة الثانية لان الكراهة في الصدر الاول يصدق ايض على الحرمة نعم ما ذكروه من صلاحية الصحيحة للقرينة على ارادة الكراهة لو
قلنا بكون عدم الحلية مساوقا للحرمة في غاية الجودة فاذن الاجود عموم الحلية ولكن الاحتياط رفع اليد عن تلك الادلة ومتابعة العلامات المتقدمة
من المخلب والطيران والحوصلة والقانصة والصيصية **السابعة** اختلف الاصحاب في الخطاف كرمان وهو الذي يقال له في الفارسية پرستوك
فعن النهاية والقاضي والحلي القول بالحرمة بل عن الاخير عليه دعوى الاجماع لرواية الرقي بينا نحن قعود عند ابي عبد الله ع اذ مر رجل بيده خطاف مذبوح
فوثب اليه ابو عبد الله ع حتى اخذه من يده ثم دحا به الارض ثم قال ع اعالمكم امركم بهذا ام فقيهكم لقد اخبرني ابي عن جدي ان رسول الله ص نهى عن قتل
الستة منها الخطاف الحديث ونحوها الاخرى الا ان فيهما مكان قوله منها الخطاف النحلة والنملة والضفدع والصرد والهدهد والخطاف وصحيحة
جميل الواردة في الخطاف يا بني لا تقتلهن ولا تؤذوهن فانهن لا يؤذين شيئا والمروي في الخصال قال امير المؤمنين ع نهى عن اكل الصرد والخطاف
وعن المفيد وفع وعامة المتاخرين بل اكثر الاصحاب مطلقا الحلية للاصل والعمومات وكونه من الدافات غير ذي مخلب كما يدل قوله في صحيحة جميل فانهن لا
يؤذين شيئا وكونه ذا دفيف ظاهرا والاصل لا ينافيه لعموم البلوى به وهو يستلزم الحلية عند جماعة وموثقة الساباطي عن الخطاف قال لا باس به
وهو مما يحل اكله لكن كره لانه استجار بك واوى في منزلك وكل طير يستجير بك فاجره والاخرى عن الرجل يصيب خطافا في الصحراء او يصيده اياكله فقال
هو مما يؤكل وعن الوبر يؤكل قال لا هو حرام والمروي في لف من كتاب عمار خرء الخطاف لا باس به وهو مما يحل اكله ولكن كره لانه استجار بك وهو الاقوى
لما ذكر وضعف ادلة الحرمة لان النهي عن القتل في الصحيحة انما هو في الحرم كما هو صريح صدرها فيمكن ان يكون ذلك لاجل الحرم وفي الرواية للمرجوحية قطعا
لوروده على اشياء لا يحرم قتلها اجماعا فالحمل على الحرمة يستلزم استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز وكذا في رواية الخصال مع ان حرمة القتل
لا يستلزم حرمة الاكل الا اذا قلنا بان النهي في مطلق المعاملات يدل على الفساد نعم قد يستفاد حرمة الاكل من صدر الرواية حيث انه لولاها لما
جاز اخذها من يد مالكه والقائها على الارض لانه اتلاف لمال محترم ولكن يمكن ان يقال ان مطلق الاخذ والالقاء ليس اتلافا ومنعا عن الاكل ولعله
فعل ذلك ابتداء حتى ينبههم على مرجوحية القتل والاكل وان اخذه مالكه بعد من الارض واكله فهذا القدر هو لاجل الكراهة وعلى هذا فلا معارض
لاخبار الحلية وعلى فرض التعارض يرجع الى الاصل الاباحة نعم يكره وفاقا للجماعة للتصريح بها في بعض الاخبار المتقدمة **الثامنة** قال جماعة من الاصحاب
بكراهة الهدهد بضم الهائين وسكون الدال الاولى ويقال له بالفارسية شانه سر والقبرة بالباء الموحدة المشددة المفتوحة بعد القاف المضمومة
وقبل الراء المهملة المفتوحة وورد في رواية الجعفري قنبرة بالنون الساكنة بعد القاف المضمومة وقبل الباء الموحدة المفتوحة فجعلها من لحن العامة
كما في لك والروضة غير جيد وهي بالفارسية چكاوك وعلى راسها خصلة شعر كما في رواية الجعفري ايض والصرد بالمهملات كرطب طاير ضخم الراس والمنقار
يصيد العصافير ويقال انه نقار للاشجار والصوام بالمهملة كرمان طاير اغبر اللون طويل الرقبة اكثر ما يبيت في النخل والشقراق بفتح الشين المعجمة
وكسر القاف وتشديد الراء وكقرطاس ما يقال له بالفارسية سبز مرغ والفاختة وهو ما يقال له في بعض بلاد الفرس قوقو والحباري كسكارى
يقال له بالفارسية هوبره واما اباحة الجميع فللاجماع والعلامات والاصل والعمومات مضافة في الفاختة الى الاندراج تحت حد الحمام المنصوص
على حليته وفي الحباري الى رواية مسمع عن الحباري قال وددت ان يكون عندي منه فاكل حتى امتلي ورواية نشيط لا ارى باكل الحباري باسا واما
الكراهة فلفتوى الجماعة والشهرة مضافا في القبرة الى رواية الجعفري لا تاكلوا القبرة ولا تسبوها ولا تعطوها الصبيان يلعبون بها فانها كثيرة التسبيح لله
سبحانه وتسبيحها لعن الله مبغضي آل محمد ص وفي رواية اخرى لا تقتلوا القبرة ولا تاكلوا لحمها وفي الصرد الى رواية الخصال المتقدمة وفي غير
الاخيرين الى النهي عن القتل وفي ثبوت كراهة الاكل بعد القتل عنه نظر كما في اثبات كراهة اكل الفاختة بروايتي حفص وابي بصير الدالتين على
شومها ودعائها على ارباب البيت **التاسعة** يحل الحمام من غير كراهة اجماعا له ولروايتي الرقي لا باس باكل الحمام المسرول وفي رواية
اخرى اطيب اللحمان لحم فرخ حمام ثم الحمام جنس لكل مطوق من الطيور او ما عب الماء اي يشربه من غير مص كما تمص الدواب بل ياخذه بمنقاره قطرة
قطرة فيدخل فيه القمري بضم القاف وسكون الميم وكسر الراء وهو الحمام الازرق ولعله ما يقال له بالفارسية كبوتر چاهي والدبسي بضم الدال

هو الحمام الاحمر والورشان بالتحريك وهو الحمام الابيض ويدخل فيه الفواختايض والحبارى والحجل بفتح الحاء المهملة ثم الجيم وفى القاموس انه الذكر
من القبج بسكون الباء الموحدة بعد القاف المفتوحة وقبل الجيم معرب كبك وفى المهذب ان الحجل نوع من القبج ويدخل فيه الدراج كرمان والقطاة
وهى بالفارسية صفرود وفسره فى كنز اللغة بسنك خواره والطيهوج طاير من طيور الماء طويل الرجلين والعنق كذا قاله الشهيد الثانى وفى
الكنز انه تيهو والدجاج بتثليث الدال والفتح اشهر وهو معروف والكروان بفتح الكاف والراء ما يقال له بالفارسية ماهى خواره والكركى بضم
الكاف وهو بالفارسية كلنك والصعوة بفتح الصاد وسكون العين واشتهرت بالفارسية بر چين ويدل على حل بعض هذه الاخبار ايضا
وفى مرفوعة السيارى من سره ان يقل غيظه فلياكل لحم الدراج وفى رواية على بن مهزيار تغديت مع ابى جعفر ع فاتى بقطاة فقال انه مبارك وكان
ابى يعجبه وكان يقول اطعموه صاحب اليرقان يشوى له فانه ينفعه وروى الطبرسى فى المجمع ان النبى ص كان ياكل الدجاج وورد ان الدجاج الجلالة تربط
ثلثة ايام ثم تؤكل والبطة تربط خمسة ايام ثم تؤكل وصرح الشهيد الثانى بورود النص على الحجل والطيهوج والكروان والكركى والصعوة ايضا الا انا
لم نقف على نص فيها **العاشرة** لا خلاف بين اصحابنا فى ان طير البحر كالبط والاوزة وغيرهما كطير البر فانه داخل تحت القواعد الكلية المتقدمة
المثبتة للحل والحرمة ومساواته له فيما ينص عليه لاطلاق اخبار العلامات بل تنصيص بعضها فان طير الماء مثل ذلك كما مر والمرسلة المتقدمة
فى المسئلة الاولى من الفصل الاول وفى رواية زكريا بن ادم عن دجاج الماء قال اذا كان يلتقط غير العذرة فلا باس وفى حسنة جنة بن الحار
عن طير الماء وما ياكل السمك منه يحل قال لا باس به كله ومقتضاها حلية مطلق طير الماء وان كان مثله حراما فى البر الا انه يقيد بما مر وكذا مقتضاها
حلية ما ياكل منه السمك قيل الظاهر انها محمولة على التقية اذ لا قايل بعمومها من الاصحاب فان اريد حكمها بحلية مطلق الطير فلا باس به وان اراد حكمها بحلية ما
ياكل السمك فان كان نظره الى ان ما ياكل اللحم من طيور البر حرام عند الاصحاب ففيه نظر لما عرفت فى الصقر فانه يصيد العصافير وان كان الى ان الاصحاب صرحوا بحرمة
ما ياكل السمك فلم نقف على تصريح من الاصحاب **الحادية عشر** البيض تابع للبيض فيحل بيض ما يؤكل لحمه ويحرم مما لا يؤكل بلا خلاف فيه نعرفه بل
مطلقا كما قيل وظاهر الكف وعن صريح الغن الاجماع عليه ولعله محقق ايضا فهو الحجة فيه مضافا الى الخبرين المتقدمين فى بيض السمك واما ما لا
المستفيضة المعتبرة من حلية ما اختلف طرفاه مطلقا وحرمة ما تساوى كذلك كصحيحة محمد اذا دخلت اجمة فوجدت بيضا فلا تاكل منه الا ما اختلف طرفاه
وزرارة البيض فى الاجام فقال ما استوى طرفاه فلا تاكل وما اختلف طرفاه فكل ورواية مسعدة كل من البيض ما لم يستو راساه وقال ما كان من بيض
طير الماء مثل بيض الدجاج وعلى خلقته احد راسيه مفرطح والا فلا تاكل منه **اقول** المفرطح ما له عرض فى استداره وصحيحة ابن سنان عن بيض طير الماء
فقال ما كان منه مثل بيض الدجاج يعنى على خلقته فكل فهى وان كانت باطلاقها او عمومها شاملة لبيض كل طير الا ان الاصحاب حملوها على صورة
اشتباه البيض انه من اى طير كما هو ظاهر مورد الصحيحين الاولين وصريح رواية ابى الخطاب عن رجل يدخل الاجمة فيجد فيها بيضا مختلفا لا يدرى بيض ما
هو ابيض ما يكره من الطير او يستحب فقال ان فيه علما لا يخفى انظر الى كل بيضة تعرف راسها من اسفلها فكل وما سوى ذلك فدعه وابن ابى يعفور انى
اكون فى الاجام فيختلف على البيض فما اكل منه فقال كل منه ما اختلف طرفاه وظاهر الروايتين اعتقاد السايل الكلية الاولى انتفاء وثبوتا ان المشتبه
له حكم البيض المشتبه فهاتان الروايتان مضافتين الى ظاهر الاجماع المحقق والمحكى شواهد على حمل المذكور مضافا الى كون الروايتين المثبتين للكلية
الاولى اخص مطلقا من تلك الاطلاقات او العمومات لاختصاصهما بالبيض المعلوم حال المبيضة وعموم غيرهما له وللمشتبه فمقتضى القاعدة التخصيص هذا
على تقدير انفكاك الضابطين وامكان تعارضهما واما على تقدير ثبوت التلازم بينهما كما يستفاد من رواية ابى الخطاب فيرتفع الاشكال راسا
ومما ذكر ظهر حكم المشتبه من البيض ايضا فيرجع الى الكلية الثانية من ملاحظة الطرفين والظ انه لا خلاف فيه ايضا كما صرح به بعضهم وعليه الاجماع عن
الغن ويدل عليه الروايات المذكورة **الفصل الثالث** فى غير الطير من الحيوانات البرية من الاهلية والوحشية وفيه مسائل **الاولى**
حرام مطلقا سواء كانت قوية او ضعيفة بلا خلاف فيه نعرفه ومط كما فى الكف وح تبع وغيره بل مجمع عليه كما فى شرح الاردبيلى وعن ف والغن وغيرهما
من كتب الجماعة بل الاجماع المحقق فهو فيه الحجة مضافا الى المستفيضة المعتبرة المتقدمة فى مسئلة سباع الطير واما بعض الاخبار الدالة على انحصار
الحرام فيما حرم الله فى القران فهى عامة بالنسبة الى الاخبار المتقدمة فيها مخصصة وعلى فرض التساوى فاما مأولة او محمولة على التقية لموافقتها فى
المورد للعامة او مطروحة لمخالفتها الجماعة ثم السبع هو المفترس من الحيوانات بطبعه او للاكل كما فى القاموس وهى التى لها انياب واظفار يعدو
بها على الحيوانات ويفترسه وقد يوجد ايضا فى السبع كما فى الاسد والسنور والناب من الحيوانات السن الذى يفترس به ومن الانسان ما يلى الرباعية
وقد يقال ان السبع هو الذى ياكل اللحم والكل متلازمة على الظاهر ثم من السباع من غير الطيور الاسد والنمر والفهد والذئب والكلب والدب و
هى اقواها والثعلب والضبع والسنور وابن اوى وهى من ضعافها ويصرح بكون السنور سبعا بعض الروايات ان فى كتاب على ع ان الهر سبع
ومنهم من عد منها من الارنب ويدل عليه رواية العلل وحرم الارنب لانها بمنزلة السنور ولها مخالب كمخالب السنور وسباع الوحش فجرت مجراها
الى ان قال لانها مسخ ايضا **الثانية** يحرم من الحيوانات المسوخات ايضا بلا خلاف فيها نعرفه كما فى الكف وفى ح تبع ان عليه عمل الاصحاب بل الاجماع
فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة بل المتواترة معنى المتقدمة كثير منها فى مسئلة مسوخ الطير ثم من المسوخات الفيل والذئب والارنب و
الوطواط والقردة والخنازير والجريث والضب والفارة والعقرب والدب والوزغ والزنبور والدبا وهو شيء يشبه الجراد ذكرها اكثر فى رواية محمد بن

الحسن الاشعرى ويدل عليه فى الفيل رواية الحسين بن خالد وفى القردة والخنزير والدب رواية المفضل وفى القرد رواية العلل المتقدمة جميعا فى
مسخ الطير وفى الارنب رواية العلل المذكورة فى المسئلة السابقة وفى الضب والفارة والقرد والخنازير حسنة الحلبى وفى القردة والخنازير والوبر و
الورك رواية الكلبى النسابة والوبر بسكون الباء دويبة على قدر السنور غبراء او بيضاء حسنة العينين لا ذنب لها شديدة الحياء حجازية والورك محركة دابة
كالضب او العظيم من اشكال الوزغ طويل الذنب صغير الراس وفى الاخير موثقة الساباطى فى الذى يشبه الجراد وهو الذى يسمى الدبا ليس له جناح يطير
به الا انه يقفز قفزا ايحل اكله قال لا يؤكل ذلك لانه مسخ وفى رواية ابى سهل القرشى عن لحم الكلب قال هو مسخ وبعض الروايات المشعرة بحلية بعض افراد
ما ذكر او من السبع او الجبا مطروحة او على التقية محمولة وقد ظهر منها ان المسوخ من حيوانات البر غير الطير اربعة عشر الفيل والذئب والارنب
والكلب والقردة والخنازير والضب والفارة والعقرب والدب والوزغ والوبر والورك والدبا ومع الطيور الثلثة الطاوس والوطواط والزنبور
ستة عشر ومع الثلثة البحرية المصرح بمسخها فى رواية الكلبى يرتقى الى تسعة عشر وجميعها امساخ وزاد فيها فى الفقيه سبعة اخرى النعامة والدعموص
والسرطان والسلحفاة والثعلب واليربوع والقنفذ والجواز ان يكون ذلك من كلامه بدون نص رواية محمد كما صرح به بعضهم لا حجية فيه نعم ذكر بعض المتاخرين
بعد نقل ذلك عن الصدوق ويؤيده بعض الاخبار ولكن لم نعثر عليه فلا يفيد وفى ذيل رواية ابى سعيد الخدرى الطويلة ان الله مسخ سبعمائة امة
عصوا الاوصياء بعد الرسل فاخذ اربعمائة منهم برا وثلثمائة بحرا ويحتمل ان يكون تلك العدة من انواع العصاة دون المسوخ فمسخ عدة منهم على نوع
واحد من الحيوانات ويحتمل ان يكون تلك العدة من انواع المسوخ ولكن لم يبق للجميع مثال كما روى الصدوق فى الفقيه ان المسوخ لم يبق اكثر من ثلثة
ايام وان هذه مثل لها **الثالثة** ومن الحيوانات المحرمة حشرات الارض جعله فى الكفاية من المعروف وفى الكف انه عندنا موضع وفاق وفى شرح
للاردبيلى لعله اجماعى وقيل بعد ذكر حيوانات منها الحشار كلها والحكم بتحريمها ولا خلاف فى شىء من ذلك بل عليه الاجماع فى ف والغن وغيرهما و
الظ كون حرمتها اجماعا محققا فهو الحجة فيه مضافا الى المروى فى الدعائم المنجبر ضعفه بما ذكر عن على ع انه نهى عن الدب والقنفذ وغيره من حشرات الارض
مضافا فى بعضها الى انه من المسوخ وبعضها من الخبائث بل عد بعضهم جميعها منها وبعضها ذو سم مضر قال الشهيد الثانى فى حاشيته للك الحشار
صغار دواب الارض **اقول** حشرات الارض هى الحيوانات التى تاوى ثقب الارض وهى كثيرة لا يكاد تحصر ومنها الفارة والحية والعقرب والجرد
وهى نوع من الفارة واليربوع وهى ايضا نوع من الفار قصير اليدين جدا طويل الرجلين لونه كلون الغزال والخنفساء بضم الاول وفتح الثالث او
ضمه على لغة مع المد والصراصر وهى التى يقال لها بالفارسية نخره والقنفذ ويسمى بالفارسية خار پشت وسام ابرص ويقال بها سوسمار و
الضب والعظاية بالظاء المعجمة بعد المهملة دويبة اكبر من الوزغة قال الجوهرى وفى القاموس انها دويبة كسام ابرص والمكة كهمزة دويبة زرقاء فانه
العظاءة وليس لها ذنب طويل كذنبها وفى بر انها دويبة كالسمكة يسكن الرمل فاذا رات الانسان غاصت وتغيب فيه وهى صقيلة تشبه انامل
العذارى وبنات وردان بفتح الواو مبنيا على الفتح وهى دويبة تتولد فى الاماكن الندية واكثر ما يكون فى الحمامات والسقايات والديدان
والعناكب والرتيلا وما يقال له بالفارسية هزار پا والبرغوث وغير ذلك وفى كثير منها ايضا نصوص خاصة محرمة كالحية والعقرب والفارة و
اليربوع والقنفذ والضب **الرابعة** يحرم القمل اجماعا لخباثتها بل هى من اخبث الخبائث والدود الخارج من الانسان والحيوانات الصغار التى
يلصق بابدان الحيوانات كما يقال له بالفارسية كنه ومله للاجماع وخباثته **الخامسة** هل يحرم الديدان المتكونة فى الفواكه كدود التفاح والبطيخ و
نحوهما فيه اشكال ولا دليل على حرمتها الا الخباثة وفيه تامل يعلم وجهه مما مر فى بيان الخباثة **السادسة** صرح جمع من المتاخرين بعدم الخلاف فى
تحريم الخز والسمور والفنك والسنجاب اما الخز فقد مر تحقيقه فى كتاب الطهارة واما البواقى فصرح فى الرضوى بتحريمها وضعفه غير ضاير لان
الاشتهار جابر وما ذكره بعض متاخرى المتاخرين من انتفاء المستند لتحريم السمور والفنك غير جيد وبعض الاخبار المشعرة بعدم تحريم السنجاب مرجوحة
لمخالفة الطايفة وموافقة العامة **السابعة** حلية النعم الثلث الاهلية الابل والبقر والغنم من الضروريات الدينية قال الله سبحانه ومن الانعام
حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى ان قال سبحانه ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم ام الانثيين الى ان قال عز
شانه ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين وفى تفسير على فهذه التى احلها الله فى كتابه الى ان قال فقال صلى الله عليه وآله من الضان اثنين عنى الاهلى
والجبلى والمعز اثنين عنى الاهلى والوحشى الجبلى ومن البقر اثنين عنى الاهلى والوحشى الجبلى ومن الابل اثنين عنى البخاتى والعراب فهذه احلها الله
وفى معناه خبر اخر فى وفيه ومن المعز اثنين زوج داجن يربيها الناس والزوج الاخر الظباء التى تكون فى المفاوز **الثامنة** الحق المشهور بين
الاصحاب حلية الحمول الثلثة الاهلية التى تحمل الاثقال وتركب الخيل والبغال والحمير وفى الكف انه المعروف بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعيا
وعن ف الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ظاهرا فهو الدليل عليه مضافا الى الاصل والعمومات وخصوص المستفيضة والاخبار المعارضة لها مرجوحة
جدا لمخالفتها عموم الكتاب وعمل الاصحاب وموافقتها لهؤلاء الكلاب خلافا للمحكى عن الحلبى فى البغال فحرمها لبعض الاخبار المشار اليها وهى مع
ما فيها مما ذكر متضمنة للخيل والحمير ايضا وهو لا يقول بحرمتهما فالنهى فيها غير باق على ظاهره عنده ايضا نعم يكره هذه الثلثة حملا للاخبار الناهية
على الكراهة والظاهر عدم الخلاف فيها وان اختلفوا فيما هو اشد كراهة من الحمير والبغال والامر فيه سهل **التاسعة** يحل من البهائم الوحشية
البقر والكباش الجبلية جمع الكبش والمراد به الضان والمعز الجبليين والغزلان جمع الغزال وهو الظبى والحمر واليحامير جمع يحمور قيل هو حيوان

شبيه بالابل وليس هو اياه وفي عجايب المخلوقات انه دابة وحشية نافرة لها قرنان طويلان كانهما منشاران ينشر بهما الشجر يلقيهما بكل سنة وفي القاموس
اليحمور يقال لحمار الوحش ولدابة اخرى ولعل المراد هنا الاول ثم حلية الخمسة مما لا خلاف فيه بين المسلمين كما صرح به جماعة وفي يح وشرحه الاجماع عليه ويدل
في الجميع الاصل وعمومات الكتاب والسنة وفي الثلثة الاولى ما يدل على حلية الازواج الثمانية مما سبق في بيانها وخصوص الاول والثاني
مرسلة ... رجل فقطعه المائدة والذي اصطاده يمنع فيه ... فقال ... والايل بكسر الهمزة وضمها بقر الجبل و
قيل هو بالكرينك ... الاوعال ويقال هو الذي يسمى بالفارسية ... وفي الثالث والرابع موثقة سماعة
عن رجل رمى حمار وحش او ظبيا فاصابه ثم كان في طلبه ... فقال ... هو الذي قتله فليأكل والا فلا ياكل وفي
الرابع رواية ابي بصير نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمر الاهلية وليس بالوحشية بأس وفي الخامس المروي في محاسن البرقي عن الامص فقال ع وما هو
فذهب يصفه فقال اليس اليحامير قلت بلى قال اليس تأكلونه بالخل والخردل والابزار قلت بلى قال لا بأس به وقال الصدوق في الفقيه ولا بأس باكل
الامص وهو اليحامير وكلامه هذا يحتمل ان يكون من تتمة الحديث السابق عليه المروي عن محمد وان يكون من كلامه كذا قيل ثم المستفاد من رواية
ابي بصير بقرينة التفصيل عدم الكراهة في الحمر الوحشية وعن الحلبي ويونس كراهيته قيل وله وجه لاطلاق بعض اخبار كراهة الحمار وخصوص رواية
نصر بن محمد في لحوم حمر الوحش انه يجوز اكله وحشيا وتركه عندي افضل ولا بأس به وان كان في الدليلين كلام ثم تخصيص الفقهاء هذه الخمسة بالذكر
اما لشيوع صيدها او لورودها في الاخبار المذكورة وقال الاردبيلي وكانه للتمثيل والتبيين في الجملة والا فلا تختص الحلية بها بل كل غير ما ذكر حرمته
داخل تحت اصل الاباحة وعمومات الحلية

الفصل الرابع في التحريم العارض للحيوانات المحللة وفيه مسائل

الاولى من موجبات عروض الحرمة الجلل وهو موجب للحرمة على الاشهر بل لا خلاف يذكر الا من شاذ ممن تأخر كما ستعرف اذ لا ينسب الخلاف الا الى ف وط والاسكافي حيث ينسب
الكراهة وحاول جماعة بارجاع كلامهم الى المشهور بارادتهم كراهة ما يكون العذرة اكثر غذائه لان بعض فيها الجلل يختص بالاخير وكلام ف ظاهر في
ذلك وكيف كان فالاقوى هنا الحرمة للمستفيضة منها صحيحة ابي حمزة لا تأكلوا لحوم الجلالات وان اصابك من عرقها فاغسله ومفهوم الشرط
في مرسلة ابن اسباط في الجلالات قال لا بأس باكلهن اذا كن يخلطن ومفهوم الغاية في مرسلة النميري في شاة شربت بولا ثم ذبحت قال فقال يغسل ما
في جوفها ثم لا بأس به وكذلك اذا اعتلفت العذرة ما لم يكن جلالة والجلالة التي يكون ذلك غذاؤها وفي مرسلة نهى عليه السلم عن ركوب
الجلالات وشرب البانها وقال ان اصابك شيء من عرقها فاغسله وفي الناقة الجلالة تربط اربعين يوما ثم يجوز بعد ذلك نحرها واكلها والبقرة تربط
ثلثين يوما المؤيدة باخبار اخر متضمنة للجمل الخبرية كما يأتي بعضها ولا ينافيها صحيحة سعد عن اكل لحوم دجاج الدساكر وهم لا يمنعونها من شيء
تمر على العذرة مخلى عنها وعن اكل بيضهن فقال لا بأس به اذ لم يصرح السائل فيها باكل العذرة والاصل يقتضي عدمه وعلى تقديره الاكل لم يعلم الاكثرية
او الدوام الموجب للجلل فالقول بالكراهة كما في الكفاية ضعيف جدا ثم انه يشترط في حصول الجلل امور ثلثة الاغتذاء بعذرة الانسان محضا في
مدة يحصل فيها الجلل اما الاول فلمرسلة النميري المتقدمة حيث قال فيها التي يكون ذلك غذاؤها فان المشار اليه هو العذرة مضافا الى وجوب
الاقتصار في التحريم على المعلوم ولم يعلم صدق الجلل في الاغتذاء بغير العذرة خلافا للمحكي عن الحلبي فالحق بالعذرة غيرها من النجاسات وهو شاذ مندفع بما مر
واما الثاني فللاصل المذكور ايضا مضافا الى مرسلتي النميري وابن اسباط المتقدمتين المنجبرتين لو كان فيهما ضعف خلافا للمحكي عن ط فلم يعتبر التمحض
هو ايضا شاذ ضعيف وان كان النزاع يرجع لفظيا لانه يقول فيه بالكراهة واما الثالث فظاهر ولكنهم اختلفوا في المدة التي يحصل بها الجلل فقدرها
بعضهم بان ينمو ذلك في بدنه ويصير جزءا منه واخر بيوم وليلة وثالث بان يظهر النتن اي رايحة النجاسة التي اغتذت بها في لحمه وجلده ورابع بان
يسمى في العرف جلالا والاخير خال عن المستند والدليل والاخير وان كان الحكم فيما لم يرد به من الشرع تعيين الا ان العرف فيه غير منضبط جدا
خصوصا عند اهل تلك الازمنة سيما اهالي البلاد العجمية فانهم لا عرف لهم في لفظ الجلال الا ان يقال ان معناه اكل العذرة المعبر عنه بالفارسية بنجاست
خوار وهذا يحتمل معنيين احدهما انه لا يحترز ولا يتوقى من اكل النجاسة ولا شك انه يصدق باكل مرة ومرتين بل بميله الى الاكل وان منع عنه وثانيهما ان
ماكوله العذرة من غير تقييد بوقت ومرادفه في الفارسية خوراك ان نجاست است ولا شك انه بالاطلاق لا يصدق الا اذا اغتذى بالنجاسة مدة
طويلة كشهر او نصف شهر او نحوهما ولا اقل من اسبوع او ثلثة ايام فصدق الجلال في الاقل غير معلوم والاصل اقوى متبع والاجماع المركب في امثال
المقام غير معلوم ولو ابيت عنه فخذ باكثر ما قيل من ظهور النتن ولو احتطت فخذ بيوم وليلة وهو طريق السلامة ثم لو انتفى التمحض ولكن كان اكل
العذرة اكثر كره على المشهور فهو الحجة فيه لتحمله المسامحة

الثانية تحريم الجلال ليس بالذات حتى يستمر ولم يرتفع بل هو لصدق الجلال فيرتفع
اجماعا بان يربط ويطعم العلف الطاهر في مدة معينة وهي في الابل اربعون يوما اتفاقا فتوى ونصا ومما نص عليه مرسلة المتقدمة ورواية
السكوني الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلثة ايام والبطة الجلالة خمسة ايام والشاة الجلالة عشرة ايام والبقرة الجلالة عشرين
يوما والناقة اربعين يوما ومرفوعة يعقوب بن يزيد الابل الجلالة اذا اردت نحرها تحبس البعير اربعين يوما والبقرة ثلثين يوما والشاة
عشرة ايام ورواية يونس المروية في ... في الدجاج تحبس ثلثة ايام والبطة سبعة ايام والشاة اربعة عشر يوما والبقر ثلثين يوما والابل اربعين
يوما ثم تذبح وتسام في الابل الجلالة قال لا يؤكل لحمها ولا يركب اربعين يوما ومسمع الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغتذي

اربعين

اربعين يوما والبقرة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغتذي ثلثين يوما والشاة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى
تغتذي عشرة ايام والبطة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تربط خمسة ايام والدجاجة ثلثة ايام وفي نسخ يب وصا بدل ثلثين البقرة في هذه الرواية
باربعين وعشرة في الشاة بخمسة وفي رواية الجوهري المروية في يه ان البقرة تربط عشرين يوما والشاة تربط عشرة ايام والبطة تربط ثلثة
ايام قال وروي ستة ايام والدجاجة تربط ثلثة ايام والمروي في الدعايم الناقة الجلالة تحبس على العلف اربعين يوما والبقرة عشرين يوما و
الشاة سبعة ايام والبط خمسة ايام والدجاجة ثلثة ايام ثم يؤكل بعد ذلك لحومها ويشرب البان ذوي الالبان منها ويؤكل بيض ما يبيض منها
ثم اكثر اخبار الباب وان كانت خالية عن الدال على وجوب تعيين هذه المدة الا ان مفهوم المرسلة الاولى يدل على انتفاء الجواز قبلها مضافا
الى استصحاب التحريم حتى يعلم جواز الاكل فالقول بمتابعة زوال اسم الجلل غير جيد لانه لا يستلزم الحل بعد عروض الحرمة واما البقرة فقد عرفت ان
اقل ما ورد في الروايات في مدة استبرائها عشرون يوما وعليه المشهور المدعى عليه في ف الاجماع واوسطها الثلثون وهو المحكي عن الصدوق و
الاسكافي واكثرها الاربعون وهو المنقول عن ط والقاضي فالحق هو الاول لا لما قيل من ضعف جميع روايات الباب فاختصاص رواية العشرين
بالانجبار المانع الضعف عندنا بل لدلالة رواية العشرين على جواز الاكل بعدها وعدم دلالة غيرها على عدم الجواز قبل ما ذكر فيهما غايتهما الرجحان
والاستحباب ودليل القولين الاخيرين بجوابه ظاهر مما ذكر مع ان الاخبار التي هي حجة اربابهما مشتملة على ما لا يقولون به في الشاة واما الشاة
فاقل ما ورد فيها خمسة ولا قائل بها واوسطها عشرة وهو المشهور المدعى عليه الاجماع واكثرها اربعة عشر وهو المحكي عن الاسكافي وقيل
فيها بسبعة وهو المنقول عن ط والقاضي وعن الصدوق بعشرين ولا اعرف مستنده فهو ساقط وكذا السبعة والخمسة لضعف روايتهما اما الاولى
فلعدم ثبوتها عن الاصل المعتبر واما الثانية فلعدم القائل بها مضافا الى ما عرفت من اختلاف النسخ فبقي القولان الاخيران والترجيح للعشرة لما
مر في البقرة مضافا الى اكثرية الروايات واقل مدة البطة في الروايات ثلثة وهي المحكي عن الصدوق في المقنع واوسطها الخمسة وهي المشهور فيها بل عن الغنية الاجماع
عليها واكثرها السبعة وهي مختار ف مدعيا عليها الاجماع ولولا ضعف رواية المثلثة بمخالفة الشهرة العظيمة لكنا نقول لما مر في البقرة ولكنه
يمنعنا فنقول باقل ما فوقها وهو الخمسة لما ذكر واما الدجاجة فالروايات متفقة فيها على الثلثة فهي المدة المعينة لها واما الخمسة كما عن الحلبي او
السبعة كما عن ط فلا نعرف لهما حجة ثم طرح جميع الروايات للضعف والرجوع الى زوال الجلل عرفا كما احتمله بعض المتأخرين ضعيف غايته لانه مع عدم
اعتبار ضعف السند بعد اعتبار الاصل عندنا خرق للاجماع المركب اولا وطرح للضعيف المنجبر الذي هو في حكم الصحيح ثانيا ورجوع الى ما لا دليل عليه
ثالثا اذ غاية ما علم من الدليل استلزام الجلل الحرمة ولما انجاب نعم البحث بعض للحرمة المستصحبة فمن اين يعلم الانتفاء على ضعيف ومنه يعلم ضعف ما
قيل فيما لا تقدير له من الرجوع الى زوال الجلل وقيل بالرجوع فيه الى ما يستنبط من المقدرات بالفحوى ولا بأس به فيما امكن فيه ذلك والرجوع الى اكثر ما
يمكن ان يكون مدة مقتضى الاستصحاب

فروع ا لا يحصل الجلل باكل غير العذرة من النجاسات للاصل وعدم الدليل والتمسك باستنباط العلة قياس
مردود ب الظاهر عدم اختصاص الجلل بالحيوانات المذكورة بل يحصل لكل حيوان يغتذي بالعذرة لعموم صحيحة ابي حمزة والكلام في استبراء ما ليس له مقدر
كما مر ج هل يقع على الجلال الذكاة ام لا الظاهر الاول للاستصحاب والاطلاقات وعدم توقف التذكية على الحلية كما في السباع د هل يشترط في
حصول الاستبراء الربط او الحبس او القيد كما في اكثر الروايات او يحصل بمطلق الاغتذاء بغير ما يوجب الجلل كما هو ظاهر رواية مسمع الظاهر الثاني و
الاحوط الاول بل لا يبعد ان يكون اظهر لمفهوم قوله لم يجز في مرسلة يب والتمسك في غير مورده بعدم القول بالفصل ه هل يشترط في حصول العلف الاكل
او يحصل بالمتنجس بل بالنجس غير العذرة لو خصصنا الجلل بالعذرة مقتضى الاستصحاب وظهور الطاهر من الاطلاقات الاول وهو كما قيل الاشهر والمستفاد
من اطلاقات النصوص الثاني ولا يبعد ان يكون هو الاظهر و ظ الاصحاب وبعض الروايات المتقدمة بضميمة الاجماع المركب حرمة البان الجلالات وبيضها
فيجب الاجتناب عنها قبل الاستبراء ز يستحب ربط الدجاجة التي يراد اكلها اياما ثم ذبحها وان لم نعلم جللها للمروي في حيوة الحيوان ان النبي كان اذا اراد
ان ياكل الدجاجة امر بها فربطت اياما ثم ياكلها

الثالثة ومن موجبات عروض الحرمة وطي الانسان الحيوان المحلل بلا خلاف فيه يذكر كما في شرح
بل بلا خلاف مطلقا كما في تح وكلام بعض اجلة فقهاء الاصحاب المشعر بالاجماع كما في تح والدليل عليه بعد الاجماع المحقق ظاهرا في الجملة رواية مسمع المنجبرة
ضعفها لو كان بالعمل سئل عن البهيمة التي تنكح قال حرام لحمها وكذلك لبنها وموثقة سماعة عن الرجل ياتي بهيمة شاة او بقرة او ناقة قال فقال عليه ان
يجلد حدا غير الحد ثم ينفى من بلاده الى غيرها وذكروا ان لحم تلك البهيمة محرم ولبنها وروايات ابن سنان والحسين بن خالد واسحق بن عمار في الرجل
ياتي البهيمة فقالوا جميعا ان كانت البهيمة للفاعل ذبحت فاذا ماتت احرقت بالنار فلم ينتفع بها الحديث دل النهي عن مطلق الانتفاع بها على حرمتها و
حسنة سدير في الرجل ياتي البهيمة قال يجلد دون الحد ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها لانه افسدها عليه وتذبح وتحرق وتدفن ان كانت مما يركب ظهره
اغرم قيمتها وجلد دون الحد واخرجت من المدينة التي فعل بها فيها الى بلاد اخرى حيث لا تعرف فيبيعها فيها كيلا يعير بها دل التعليل بالافساد على الحرمة
والا لم يكن فيه افساد ويؤيده ايضا ما دل على ذبحها واحراقها كصحيحة محمد بن عيسى عن رجل نظر الى راع نزى على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان
لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سايرها والمروي في تحف العقول سال يحيى بن اكثم المبرقع عن رجل اتى
الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت في الغنم كيف تذبح فهل يجوز اكلها ام لا فسال موسى اخاه ابا الحسن الثالث

فرع نسل حيوان الموطوء

فقال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر فلا يزال كذلك
حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى ساير الغنم فروع أ كما يحرم لحمها ولبنها كذلك يحرم لحم نسلها المتجدد
بعد الوطي ونسبه في الكفاية الى المشهور ونفى بعض من تاخر عنهما الخلاف فيه وربما يستفاد ذلك من النهي عن الانتفاع بها بقول مطلق شامل
للاستنسال ايض وهو حسن ويؤكده التعليل بافسادها عليه ويستأنس له بالامر بالذبح والاحراق وهل يختص تحريم النسل بنسل الموطوءة الانثى او
يحرم نسل الفحل الموطوء ايض على تقدير التعدي في الحكم الى وطي دبر البهيمة ايض صرح المحقق الاردبيلي في كتاب الحدود من شرحه باحتمال التعدي الى الفحل ايض
ولعله استند في الثاني الى ان حلية نسله ايض نوع انتفاع ولا يخفى انه خلاف الظاهر المتبادر وان لم يكن في التعدي اليه كثير بعد ب صرح الشهيد
الثاني والمحقق الاردبيلي بشمول الوطي الموجب للتحريم للبالغ وغيره والاول بشموله للمنزل وغيره والثاني بشموله للحر والعبد والجاهل بالحكم والعالم
وهو كذلك لاطلاق رواية مسمع وصحيحة محمد بن عيسى بالنسبة الى الجميع واطلاق البواقي بالنسبة الى غير التعميم الاول لاختصاصها بالرجل ولكنه لا
يخصص الاولين ايض لان التخصيص انما هو في السؤال بل وكذلك لو كان في الجواب ايض مع انه لو دلت على الاختصاص ايض لكان لاجل اشتمالها على احكام
لا يجري على غير البالغ من الحد واخذ التخصيص انما هو في السؤال بل وكذا لو كان في الجواب ايض مع انه لو دلت على الاختصاص ايض لكان لاجل
على احكام لا يجري على غير البالغ من الحد واخذ الثمن ج صرح الثاني بشمول الوطي للدبر والقبل ودبر الانثى والفحل ويمكن ان يستدل لها باطلاق
النكاح والاتيان والزنا لشاملة لوطي الدبر ايض الا ان بعض الروايات المشتملة للبن ايض وضميره الراجع الى البهيمة يخصصها بالمؤنث ولكن يكفي
اطلاق الباقي بضميمة الاجماع المركب في الاحكام الغير المذكورة فيه د هل يعم الموطوءة كل حيوان من ذوات الاربع وغيرها كالطير كما هو المشهور او
يختص بالاولى كما حكي عن الفاضل ويميل اليه كلام جمع ممن تاخر عنه حجة الاكثر صدق البهيمة على كل حيوان لغة قال الزجاج هي كل ذات الروح التي لا تميز
سميت بذلك لذلك ودليل الباقين الاصل وعدم انصراف الاطلاق الى مثل الطيور مع انه صرح جماعة منهم الشهيد الثاني في اللغة بان البهيمة
لغة ذات الاربع من حيوان البر والبحر وهو الاقوى لذلك مضافا الى اشتمال بعض الاخبار المتقدمة للبن المخصوص بذوات الاربع واختصاص بعضها
بالشاة هـ الواطي اما مالك البهيمة او غيره وعلى التقديرين اما يكون البهيمة مما يقصد منها لحمها ولبنها كالشاة والبقرة والغنم او ظهرها وركوبها
كالخيل والبغال والحمير فعلى الاول يذبح ويحرق بالنار كما هو مدلول روايات سماعة وخالد وعمار ويدل عليه اطلاق صحيحة ابن عيسى ايض ولا معارض
لها سوى موثقة سماعة حيث دلت على النفي من البلد دون الاحراق الا انه يمكن ان يكون المنفي عنها فيها هو الوطي دون الموطوء وعدم قايل به ان
سلم يجري في الموطوء المذكور ايض وعلى الثاني فالواطي الى غير بلد الوطي وبيع فيه وفي اخذ الثمن منه وعدمه ثم مصرف الثمن خلاف ولا دليل على شيء
من ذلك اذ لا دليل على النفي سوى حسنة سدير وهي ظاهرة في تغاير المالك والواطي الا ان بعضهم نفى الخلاف فيه وقد يتوهم شمول التعليل بعدم
التعيير في الحسنة لصورة الاتحاد ايض وفيه نظر لان مثل ذلك يستحق التعيير بل ظاهر التعليل التخصيص بصورة التغاير حيث اراد الشارع ان لا يعير به عار بفعل
غيره فان ثبت الاجماع والا فالاصل يقتضي العدم وهو الاقوم خصوصا في اخذ الثمن منه سيما في التصدق به المخالف لاستصحاب ملكيته وعلى الثالث يذبح ويحرق
بالنار ويغرم الواطي ثمنها يوم الوطي لمالكها للروايات والحسنة والصحيحة في رواية تحف العقول المتقدمة جميعا من غير معارض وعلى الرابع يخرج البهيمة
من البلد ويغرم قيمتها ثم تباع في البلد المخرج اليه للحسنة المخصصة للروايات بغير ما يركب ظهرها ولا يضر ورود تلك الاحكام بالجملة الخبرية الغير المثبتة
للزايد عن الرجحان لاستلزامه الوجوب في المقام بالاجماع المركب وكذا فيما ياتي من التقسيم والاغرام ثم القيمة التي غرمها الواطي للمالك لانه معنى الاغرام و
اما الثمن الحاصل بالبيع فقد قيل يتصدق به ولا دليل عليه اصلا وقيل بالرجوع الى المالك لاصالة بقاء ملكيته وعدم دلالة الاغرام على خروجها
عنها ولزوم الجمع بين العوض والمعوض باطل لمنع التعويض فانه انما هو اذا كان دليل على التعويض واحتمل بعضهم الرجوع الى الواطي لتملكه لها بالاغرام
وفيه منع ظاهر قيل لان المالك لا يملكها الا باخذ القيمة وعدم جواز كون الملك بلا مالك قلنا مجرد الاخذ لا يدل على الخروج ثم لو كانت الدابة
مما يقصد منها الامران كالناقة سيما عند العرب يحتمل فيها التخيير لعدم المرجح ويحتمل ملاحظة الغالب فيها ولو اشتبه الموطوء بغيره يقسم
المجموع نصفين ويقرع عليه مرة بعد اخرى حتى يبقى واحد فيذبح ويحرق وفي تغاير الواطي والمالك يغرم على المعروف من مذهب الاصحاب وفي
لك وح يخ نسبه الى عمل الاصحاب وفي يخ الى فتويهم مع بين عن دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة ابن عيسى ورواية تحف العقول المتقدمتين
المنجبر ضعف سندها لو كان بما ذكر وضعف دلالتهما لعدم صراحتهما في الوجوب بعدم الفصل ثم ان كان العدد زوجا قسم نصفين متساويين
كما هو مدلول الروايتين وان كان فردا اغتفرت زيادة الواحدة في احد النصفين بل الظاهر ان المراد فيهما مطلق القسمين المتقاربين هذا اذا كان
الاشتباه في العدد الذي كان يمكن الحصر والتقسيم كما هو مورد الروايتين والا سقط الحكم ويرجع الى الاصل ثم هذا الحكم وان كانت واردة في
الروايتين بخصوص الشاة الا انه يتعدى الى غيرها بالاجماع المركب **الرابعة** لو شرب الحيوان المحلل لحمه خمرا فالمشهور انه لا يؤكل ما في بطنه من
الامعاء والقلب والكبد بل يطرح ويؤكل لحمه بعد غسله وجوبا ولو شرب بولا نجسا لم يحرم شيء منه بل يغسل ما في بطنه ويؤكل ومستند الاول
رواية زيد الشحام في شاة شربت الخمر حتى سكرت ثم ذبحت على تلك الحال لا يؤكل ما في بطنها ومستند الثاني مرسلة النميري المتقدمة في المسألة
الاولى ولا يخفى ان مورد الاولى ما اذا شربت بقدر سكرت فلا يحرم ما في البطن بمطلق الشرب الخالي عن الاسكار ولما اذا ذبحت حال السكر فلا

يحرم

يحرم ما اذا ذبحت بعدها ولا دلالة لها على غسل اللحم والبواطن لا ينجس بالملاقاة مع ان الملاقاة مع اللحم غير معلومة والاصل يقتضي عدمه و
الاسناد الى مرسلة النميري فاسد لاختصاصها بالبول ودلالتها على غسل ما في الجوف دون اللحم ومع ذلك كله خالية عن الدال على الحرمة ولذا
ذهب الحلي الى كراهة ما في البطن واستقربه في الكف وحكي عن لك ومال اليه الاردبيلي وهو الاقوى واما الثانية فهي ايض على الوجوب غير دالة والاجماع
غير ثابت وان لم يظهر المخالف نعم يمكن ان يستند في وجوب الغسل بوجود عين البول مع ما في البطن اذا ذبحت في الحال كما صرح جماعة فلا يجوز الاكل
قبل ازالته ومنه يعلم انه لو دلت الرواية على الوجوب ايض لم يدل على نجاسة البواطن مضافا الى احتمال كونه تعبدا **الخامسة** لو ارضع جدي او
عناق او عجل من لبن انسان حتى فطم لم يحرم للاصل والمستفيضة النافية للباس عنه الا ان فيها انه فعل مكروه ويحتمل ان يكون المراد بالفعل المكروه
هو الارضاع وان يكون كالحمل ولبنه **الفصل الخامس** في مسائل متفرقة مما يتعلق بالحيوانات واجزائها وفيه مسائل **الاولى** الميتات من
الحيوانات اي الخارج روحه بغير التذكية المعتبرة شرعا سواء كان مما لا يقع عليه التذكية ولا يقبلها شرعا كالكلب والخنزير او كان يقبلها ويقع
عليه في الشرع ولكن لم يقع عليه ومات قبلها محرمة اجماعا والايات والسنة المتواترة ناطقتان بحرمتها وفي تفسير الامام ع قال الله تعالى انما حرم
عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله فيها وفي حكم الميتة في الحرمة اجزاؤها المقطوعة منها او من الحي ان كانت الاجزاء مما
تحله الحيوة بلا خلاف كما صرح به غير واحد لصدق الاسم عليها ولنجاستها كما مر في كتاب الطهارة وخصوص رواية ابي بصير وصحيحة الوشاء
المتقدمتين في حكم الميتة من كتاب المكاسب ويدل عليه اخبار الحبالة كرواية محمد بن قيس ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا
فانه ميت وكل ما ادركتم حيونه وذكرتم اسم الله عليه ورواية البصري ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من ساير جسده
حيا فذكه ثم كل منه والقطع بالسيف كمرسلة النضر بن سويد في الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك
احد النصفين فان تحرك احدهما فلا يؤكل الاخر لانه ميت وغير ذلك وكما يحرم اكل الميتة يحرم جميع وجوه الانتفاع منها كما مر في المكاسب الا الانتفاع
بجلدها للاستقاء في غير مشروط الطهارة خلافا لجماعة وهم محجوجون بما مر **الثانية** قد عرفت في بحث الطهارة طهارة ما لا تحله الحيوة
من اجزاء الميتة وعددها وهو وان كان اكثر مما ذكر لكون البول والروث والدم والبصاق والقيح ايض مما لا تحله الحيوة الا ان الدم منها قد عد في
في النجاسات اذا كان مما له نفس والبواقي مايعات تنجس بملاقات الميتة فلا وجه لذكر طهارتها ولم يدل دليل خارجي على طهارتها وعدم تنجسها كما في اللبن و
الانفحة فلذا لم يذكروها نعم كان عليهم ذكر مثل البيضة القابلة للتطهير ايض كما ذكروا الظفر والسن ونحوهما ويمكن ان يكون الوجه في عدم ذكرها ان
الكلام في الميتة مطلقا سواء كان مما يؤكل او لا يؤكل والبيضة انما تطهر مما يؤكل خاصة وقد ذكروها بل ذكر طهارتها حال الحيوة مع انفصالها بل
عليها الموت ايض وان احتاجت الى الغسل بالملاقاة ثم ما ذكر في البحث المذكور انما هو طهارة تلك الامور المعدودة واما حليتها فالظاهر المقطوع به
المصرح به في العبارات كالشرايع ود وغيرهما الحلية وعلى هذا فهي حلال ايض اذا لم يحرم من جهة اخرى من ايجاب ضرر او خباثة معلومة او نحو ما
لا يؤكل لحمه وقد مر في البحث المذكور ما يدل على بعضها ويدل عليه ايض روايتا ابن ابي يعفور وداود المتقدمتين في المسألة الثانية من الفصل
الاول مضافا الى الاصل والعمومات السليمة عن المعارض لعدم صدق الميتة عليها اذ لا روح لها حتى يصير بخروجه ميتة ومنها اللبن وحليته هو
الاشهر كما يظهر من صريح اللمعة وظاهر س حيث نسب رواية الحرمة الى الندرة وعن ف الاجماع عليه وحكي عن الغنية ايض ويدل عليه طائفة من الاخبار
المشار اليها المعتضدة بالشهرة العظيمة خلافا للحلي والديلمي والصيمري ويع وفع والنفيع وجملة من كتب الفاضل فحرموه لنجاسته بملاقاته للنجس
بالرطوبة ولرواية وهب المتقدمة في بحث الطهارة والاول مدفوع بمنع النجاسة كما مر والثاني بمعارضته مع الاخبار المتكثرة وموافقته للعامة
ومنها البيض قبل اكتسائها القشر الاعلى الصلب ولا يضر فيها رواية غياث المتقدمة في ذلك البحث المثبتة للباس فيها قبله لعدم معلومية الباس
واجماله وان كان مضرا للعمومات ولكن لا يضر الاصل فرع البول وان كان مما لا تحله الحيوة ولكنه ان كان مما يحل اكله يحرم من ميتته لتنجسه بالملاقاة
لكونه مايعا لاقى نجسا واما اللبن فالحكم بطهارته من الميتة وعدم تنجسه بالملاقاة لادلة خاصة به **الثالثة** يحرم من اجزاء الحيوان المحلل و
ان ذكي اشياء بعضها متفق على حرمته وبعضها مختلف فيها فالاول خمسة الدم والطحال وهو الذي يقال له بالفارسية سپرز والقضيب وهو
الذكر والانثيان وهما البيضتان والروث ودعوى الاجماع ونفي الخلاف فيها مستفيضة وحمل بعضهم حرمة الطرفين من الضرورات
الدينية ويدل عليه في الجميع مرسلة ابن ابي عمير لا يؤكل من الشاة عشرة اشياء الفرث والدم والطحال والنخاع والعلباء والغدد والقضيب و
الانثيان والحياء والمرارة ومرسلة يه وهي كالاولى الا ان فيها بدل العلباء والمرارة الاوداج والرحم ورواية الخصال وهي كالثانية الا ان
الراوي قال بعد الاوداج او قال العروق والمروي في محاسن البرقي حرم من الذبيحة سبعة اشياء الى ان قال فاما ما يحرم من الذبيحة الفرث و
الغدد والطحال والقضيب والانثيان والرحم الحديث مضافا في الاربعة الاولى الى مرفوعة الواسطي مر امير المؤمنين ع بالقصابين فنهاهم
عن بيع سبعة اشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد واذان الفؤاد والطحال والنخاع والخصي والقضيب الحديث ورواية ابن مرار لا
يؤكل مما يكون في الابل والبقر والغنم وغير ذلك مما لحمه حلال الفرج بما فيه ظاهره وباطنه والقضيب والبيضتان والمشيمة وهو موضع الولد
والطحال لانه دم والغدد مع العروق والمخ الذي يكون في الصلب والمرارة والحدقة والخرزة التي تكون في الدماغ والدم ورواية ابرهيم بن

عبد الحميد حرم من الشاة سبعة اشيا الدم والخصيتان والقضيب والمثانة والغدد والطحال والمرارة وفي الثلثة الاولى المروي في الخصال
ان رسول الله ص كان يكره اكل خمسة الطحال والقضيب والانثيين والحيا واذان القلب وفي الاخر لكن موثقة سماعة لاياكل الجريث والمارماهي
ولاطافيا ولاطحالا الا انه بيت الدم وعمار عن الطحال ايحل اكله قال لا ياكله فهو دم والمروي في العيون وحرمة الطحال لما فيه من الدم دلت بالتعليل على
حرمة الدم ايض وفي الدم خاصة الى الايات والاخبار الغير العديدة وفي الطحال خاصة الى صحيحة محمد انها كره عن الجري والزمير والمارماهي و
الطافي والطحال وقصور بعض الاخبار عن افادة الحرمة غير ضاير بعد تصريح بعض اخر بالتحريم فهو قرينة على ارادة الحرمة من البواقي ايض ثم قول
الاسكافي بكراهة الطحال ليس صريحا في المخالفة لانها في عرفنا القدما اعم من الحرمة واما المختلف فيه فكثيرة منها النخاع مثلثة النون وهو الخيط
الابيض الذي في وسط فقار الظهر منظم خرزه وهو الوتين الذي لاقوام للحيوان بدونه والمثانة وهي مجمع البول والغدد وهي كل عقدة في الجسد
مطاف بها شحم وكل قطعة صلبة بين القضيب وهي يكون في اللحم مدورة يشبه البندق في الاغلب والمرارة بفتح الميم وهي التي يجمع المرة الصفرا
مع الكبد كالكيس والحرم المشيمة وهي موضع الولد يخرج معه وهي حرام على الاقوى الاشهر كما صرح به في لف وير وبعض من تاخر لمرفوعة الواسطي
المتقدمة والمروي في العلل قال قلت له كيف حرم الله النخاع قال لانه موضع الماء الدافق من كل ذكر وانثى وهو المخ الطويل الذي يكون في فقار الظهر
في الاول وضعفهما لو كان منجبر بما ذكر وبضميمتهما يتم الاستدلال بالروايات الثلث الاولى ايض ولرواية ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة في الثاني و
للمرفوعة ورواية المحاسن المتقدمتين ورواية مسمع اذا اشترى احدكم لحما فليخرج منه الغدد في الثالث ولرواية المحاسن المنجبرة في الخامسة فان المراد
بالرحم فيها كما ذكر والمشيمة خلافا للمحكي عن جماعة فبين غير متعرض لها وبين مصرح بالكراهة لا صالتي البراءة والاباحة وعمومات الكتاب والسنة
اللازم رفع اليد عن الاولين وتخصيص الثاني بما مر ومنها الفرج والعلباء بكسر العين المهملة ثم اللام الساكنة ثم الباء الموحدة عصبتان
عريضتان ممدودتان من الرقبة الى عجب الذنب وذات الاشاجع وهي اصول الاصابع التي تتصل بعصب ظهر الكف وخرزة الدماغ وهي
المشهور بالمخ الكاين في وسط الدماغ شبه الدودة بقدر الحمصة تقريبا يخالف لونها لونه وهي تميل الى الغبرة وحبة الحدق وهو الناظر من العين لا جسم
العين كله حرم هذه الخمسة جماعة بل نسب الى الشهرة وكرهها اخرون وهو الاقوى فيها لخلو الروايات الصريحة في التحريم عنها بالمرة وقصور ما يتضمنها
عن افادة الحرمة جدا وقد ظهر مما ذكر ان الاقوى ان المحرم من اجزاء المذكى عشرة الدم والفرث والطحال والقضيب والانثيان والنخاع والمثانة والغدد
المرارة والمشيمة والمكروه خمسة الفرج والعلباء وذات الاشاجع وخرزة الدماغ وحبة الحدق ويكره ايض الكليتان ويسمى الكلوتان ايضا لما في مقطوعة
سهل انه كره الكليتين وقال انهما مجمع البول وفي الصحيحة الرضوية عن ابائه عليهم السلم قال كان النبي ص لاياكل الكليتين من غير ان يحرمهما لقربهما من البول و
كذا يكره اذنا القلب والعروق لبعض الروايات المتقدمة وتعلق النهي ببيع اذان الفواد في بعضها غير مفيد لاثبات الحرمة لعدم قول بها فيها وبضميمة هذه
الثلثة مع الخمسة المختلف في وجوبها يصير المكروهات ثمانية **فروع ا** اعلم ان ما ذكر من تحريم الاشيا المذكورة فانما هو اذا كانت من الذبيحة و
المنحورة واما ما لا يذبح ولا ينحر كالسمك والجراد فلا يحرم منه غير الرجيع والدم البتة للاصل وعمومات الحل سيما مما ذكر اسم الله عليه واختصاص ما
ثبت منه التحريم من الاخبار المتقدمة بغيرهما واما رجيعهما فالاصل يقتضي الحلية والخباثة غير معلومة وما ثبت اي من النفرة فهي لاكثر لمظنة الحرمة او
كون اكله خلاف العادة **ب** اطلاق تحريم المذكورات في كثير من العبارات يشمل كبير الحيوان المذبوح كالجزور والبقر والشاة وصغيره كالعصفور
وفرضه بل عن جماعة التصريح بالتعميم منهم الشهيد الثاني في ضه الا انه قال ويشكل الحكم بتحريم جميع ما ذكر مع عدم تميزه لاستلزامه تحريم جميعه او
اكثره للاشتباه والاجود اختصاص الحكم بالنعم من الحيوان والوحشي دون العصفور قيل بعد نقله وهو جيد فيما كان سند تحريمه الاجماع لعدم معلومية
تحققه في العصفور ونحوه مع شبهة اختصاص عبارات جماعة كالصدوق وغيره وجملة من النصوص بالشاة والنعم وعدم الحرمة من الاخبار المجبرة بنفسها او
بالانجبار لا يشمل مورد النزاع الا في الدم والطحال ومع الترجيح على تسليم استجابه فالتعدي الى الغير مشكل وتحليل الجميع من مورد النزاع اشكل والاجماع
المركب غير معلوم فيخصص المحرم من هذه الحيوانات الصغار بالدم والطحال ومع الرجيع حسن والاحتياط احسن **ج** الاصل في الدم كله الحرمة كما صرح
به في لك لاطلاق الكتاب والسنة قال الله سبحانه في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الاية وقال في سورة البقرة انما حرم عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وفي مرسلة محمد بن عبد الله وروايتي المفضل وعذافر الواردة في علل تحريم الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير واما الدم فانه يورث
اكله الماء الاصفر وفي المروي في العيون حرم الله الدم كتحريم الميتة الحديث وقد مر مطلقا تعليل حرمة الطحال بان فيه الدم الى غير ذلك ولكنه خرج من تحت
الاصل ما يتخلف في لحم الحيوان الماكول مما لا نفس له المذبوح فانه حلال بالاجماع المحقق والمحكي في كلمات جماعة المعاضد بالاعتبار لاستلزام تحريمه العسر و
الحرج المنفيين شرعا وعقلا لعدم خلو اللحم عنه وان غسل مرات ولا نحصار دليله بالاجماع يجب الاقتصار في استثنائه على ما ثبت فيه الاجماع وهو المتخلف
عن الذبيحة الماكول من غير الخلط بالمسفوح بجذب نفس او علو راس كما مر في بحث الطهارة فلا يحل المخلوط به ولا دم غير الذبيحة وان كان مما لا نفس له ولو
من السمك فيحرم ما عدا ما ذكر مطلقا للاصل لا للاستخباث لمنعه جدا فان الدم لو كان خبيثا لكان كله كذلك مع انه لا يستخبث المتخلف من الذبيحة نعم
يثبت حرمة بعض افراد الغير المتخلف بواسطة النجاسة ايض ومن الاصحاب من توقف في حرمة الدم المتخلف في غير الماكول ومنهم من حكم بحلية ما عدا
من الدماء كدم الضفادع والقراد والسمك مما لا نفس له وظاهر المع والغن والسرائر والمن وبيه حلية دم السمك بل ظاهر الاول دعوى الاجماع

عليها او لا انه لم دليل سوى الاصل والعمومات وقوله سبحانه في سورة الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
حيث قيد الدم المحرم بالمسفوح والاول كان بما ذكر مندفعان والثالث لا يدل الا على عدم الوجدان فيما اوحي اليه او فيما اوحي اليه حين نزول الاية فلا
ينافي المطلق بعد ذلك فان اية الحل مكية واية الحرمة مدنيتان فهما نازلتان بعد الاولى فلا تنافي بينهما اصلا وحمل حرف التعريف في الايتين
على المعهود خلاف الاصل مع انه لو لم يحمل الاية الاولى على ما ذكرنا وحملت على نفي التحريم المطلق لزم الحكم بما نسخها فلا يكون حجة او تخصيصها الى ان لا
يبقى ما يقرب به مدلول العام وهو يخرج عن الحجية ثم مما ذكرنا ظهر حرمة العلقة ودم البيضة لصدق الدم مضافا الى ما مر من نجاستها في بحث الطهارة
الرابعة اختلفوا في حرمة ابوال ما لا يؤكل لحمه مما له نفس لنجاستها واما ما يؤكل لحمه ففي حليته بوله وحرمته قولان الاول للسيد والاسكافي والحلي
وسع ويع والاردبيلي والكفاية واليه يميل كلام لك وعن الاول الاجماع عليه للاصل والعمومات وحصر المحرمات وبرواية الجعفري ابوال الابل خير من البانها والثاني
لظاهر الشيخ في يه وصريح ابن حمزة ومطاعم يع وشاير وعد ولف وس وظاهر ضه واختاره بعض مشايخنا المعاصرين عطر الله مرقده للقطع بالاستخباث
او احتماله الموجب للتنزه عنه من باب المقدمة فان التكليف باجتناب الخبيث ليس تكليفا مشروطا بالعلم بخباثته بل هو مطلق وللاولوية المستفادة من ادلة
حرمة الفرث والمثانة التي هي مجمع البول ولمفهوم موثقة عمار عن بول البقر يشربه الرجل قال ان كان محتاجا اليه يتداوى به شربه وكذلك بول الابل والغنم
وفي الكل نظر اما الاول فلمنع الخباثة جدا ونفر بعض الطباع او جلها غير الخباثة المحرمة فان تنفرها عما يغسل فيه اليد الدنسة او يوطا بالرجل الدنسة او
يمس فيه اللحية الكثة او يدخل فيه الذباب او القمل الكثيرة ثم يخرج اكثر بكثير من ذلك مع انه ليس بحرام قطعا ولا يعد من الخبائث شرعا مع انه لو كان لعد الاعتبار
او مظنة الحرمة ولولاهما لم ارفرقا بين لبنها وبولها بالمرة كيف وصرح الامام بكون بول الابل خيرا من لبنها كما عرفت وما اظن فيها نفرا الا من احد الجهتين
المذكورتين واما الثاني فلمنع عدم كون التكليف باجتناب الخبيث مشروطا بالعلم ولولاه لزم التكليف بما لا يعلم فانه يصير المفاد حرمت عليكم الخبائث
سواء علمتم خباثتها او علمتم عدم خباثتها او لم تعلموا شيئا منهما وهذا باطل قطعا ويلزم الاثم باكل ما ظن طيبا لو كان خبيثا واقعا وهو خلاف الاجماع سلمنا انه
ليس مشروطا بالعلم ولكن لا يجب تحصيل العلم بالاجتناب عنه اذ لا دليل على ذلك الوجوب واجتناب المحتمل مقدمة لذلك واما الثالث فلمنع الاولوية وكون المثانة
مجمعا للبول لا يوجبها والا لزم حرمة الكليتين المصرح في الرواية بانهما مجمع البول واما الرابع فلان المفهوم لا يثبت ازيد من المرجوحية مع ان الاحتياج اعم
اعم من الضرورة المبيحة للاشيا المحرمة وقد يستدل بوجوه اخر ضعيفة **الخامسة** المشهور بين الاصحاب تبعية لبن الحيوان للحمه حلا وكراهة وحرمة
وعليه الاجماع في الثالث عن الغن ونفي الخلاف فيه وفي الثاني في كلام بعض الاجلة والاجماع في الجميع في شرح يح والاجماع في الاول محقق ومرسلة داود المتقدمة
في المسئلة الثامنة من الفصل الاول المنجبرة بالعمل عليه دالة والشهرة والاجماع المنقول كافيان لاثبات الثاني لتحمله المسامحة ولا ينافيها ورود الرخصة
في كل شراء الاتن في بعض المعتبرة لانها تجتمع مع الكراهة واما الثالث فان ثبت الاجماع عليه كما هو المحتمل فهو والا فلا دليل عليه والاصل يقتضي الحلية و
غاية ما استدل لبعضهم عليه الاجماع المنقول ومفهوم المرسلة المشار اليها واستصحاب الحرمة حيث ان اللبن كان قبل الاستحالة دما محرما والجزئية لما يحرم
كله فحرمة الكل يحرم هواية اذ لا وجود للكل الا بوجود اجزائه فتحريمه في الحقيقة تحريم لها والكل مردود جدا اما الاول فبعدم الحجية واما الثاني فلانه مفهوم
وصف وليس بحجة واما الثالث فلتغير الموضوع مع ان حرمة ذلك الدم المستحيل لبنا غير معلوم اولا فان المعلوم حرمته هو الدم المسفوح واما الرابع
فبمنع حرمة الكل بل المحرم لحمه وساير اجزائه الثابتة حرمته نعم لو ثبت ولا حرمة الكل الذي من اجزائه اللبن يمكن استصحاب حرمته واين ذلك واني فالتامل
في التبعية في الحرمة كالمقدس الاردبيلي وصاحب الكفاية في موقعه جدا ولولا مظنة الاجماع لحكمنا بالحلية قطعا ولكنها تخوفنا من الحكم الصريح
السادسة قد علم حكم الاجزاء التي عدوها مما لا تحله الحيوة مما يؤكل ومما لا يؤكل وكذا حكم البول والفرث والدم واللبن والبيض اما الاربعة
الاول وبقيت اشيا اخر كالقيح والوسخ والبلغم والنخامة والبصاق والعرق والرجيع مما لا يسمى بولا وروثا اما الظاهر فهو حرمتها مطلقا لظهور
خباثتها جدا بحيث لا ارتياب فيها ابدا واما الخامس والسادس فنسب الى المشهور حرمتهما ايضا واستدل بعضهم لها بالخباثة وفيه نظر سيما في البصاق
بل قد يستطاب بصاق المحبوب ويمص فمه ولسانه ويبلع بصاقه بميل ورغبة والتنفر عن بصاق بعض الاشخاص للتنفر بنفسه لا يوجب الحرمة كيف
وليس البصاق اظهر خباثة من اللقمة المرددة وهي محللة قطعا وقد وردت في الاخبار ان النبي ص اعطى اللقمة من فيه الى من طلبها مع انها ممزوجة
بالبصاق قطعا وقد وردت النصوص من الحسنين ع لسان النبي ص وانه نشا من لعاب فيه وان الحسين ع مص لسان علي بن الحسين عند غلبة العطش
يوم الطف وورود نصوص ظاهرة في حل بصاق المرءة والبنت فالحكم بحليته كما هو ظاهر الاردبيلي وصاحب الكفاية قوي جدا وكذا العرق واما
السابع فيما كان لا يؤكل مما له نفس فنجس محرم قطعا واما غيره فلا دليل فيه على الحرمة سوى الخباثة واثباتها بالكلية مشكل غايته سيما في مثل فضلات
الديدان الملصقة باجواف الفواكه والبطايخ ولكن لا يبعد ظهورها في البعض كذرق الدجاجة والسلحفاة والضفادع والوجه الاناطة بها فيها
والحكم بالحلية فيما لم يعلم خباثته منها **الفصل السادس** في حكم المشتبه من الحيوان واجزائه وفيه مسائل **الاولى** ان الاشتباه على انحاء
اقسام الاول ان يعلم ان هذا الجزء من اي حيوان ويعلم ان هذا الحيوان ماكول او قابل للتذكية ولكن شك في انه هل ذكي ام لا الثاني ان يعلم ان هذا
الحيوان ماكول او قابل وليس هذا بماكول ولا قابل ولكن لم يعلم ان هذا الجزء من اي الحيوانين المعلوم حالهما الثالث ان يعلم ان هذا الجزء من
هذا الحيوان المشاهد او المسمى بالاسم الفلاني ولكن لم يعلم ان هذا الحيوان هل هو ماكول او قابل ام لا الرابع ان يعلم ان هذا الجزء ليس من الحيوانات

المعروفة احكاما ولم يعرف الحيوان الذي هو منه مشاهدة ولا اسما او لم يعلم ان الذي هو منه هل هو ماكول او قابل ام لا والفرق بين ذلك وسابقه
في مجرد تعين الحيوان الذي هو منه شخصا او اسما وعدمه واستثني جملة الاقسام قسمين لان الجهل اما يتعلق بنفس التذكية وعدمها وهو القسم الاول
او بالحيوان الذي هذا الجزء منه وله الاقسام الثلثة الاخيرة ثم على التقادير المذكورة يكون البحث عنها اما في الطهارة والنجاسة وهذا انما يكون فيما
تحله الحيوة من اجزاء الحيوان خاصة او للشك في جواز الصلوة وعدمه او للشك في حلية الاكل وعدمها ثم انه قد تقدم الكلام في البحث في الاول
عن القسم الاول في بحث الجلود من كتاب الطهارة وهو وان كان مخصوصا بالجلود الا انه يسري الى غيرها من الاجزاء الموقوفة طهارتها على التذكية بالاجماع
المركب كما اشير اليه في البحث المذكور مع ان كثيرا من ادلتها شامل للحم وغيره ايضا ومما ذكرنا هناك يعلم حق الكلام فيما يتعلق بالبحث في الثاني عن القسم
القسم الاول بل يعلم الحكم بما يتعلق بالبحث في الثالث ايضا عن هذا القسم وانه يحكم فيه بالتذكية والحلية في كل ما عرفت انه يحكم فيه بالطهارة واما فيما
عداه فلا والحكم باصالة الحلية هنا في جميع الموارد ما لم يعلم الحرمة لعمومات اصالة الحلية مثل قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه ونحوه ومثل ما دل على جواز الصلوة في كل شيء لم يعلم انه ميتة وغير ذلك غير مفيد لان دلالة جميع هذه الادلة من باب الاصل الذي
يندفع ويزال باستصحاب عدم التذكية الموجب للعلم الشرعي بكونه ميتة فالمناط انما هو الادلة المذكورة المزيلة للاستصحاب في مواردها وكذا تمام
الكلام فيما يتعلق بالبحث في الاول والثاني عن القسم الثاني في بحث اللباس من كتاب الصلوة وقد عرفت ان الاصل فيه الطهارة وجواز الصلوة
ويلزم الثاني الحلية وجواز الاكل ايضا ويدل عليه جميع ادلة الحلية من الاصول والعمومات والاخبار الواردة في الموارد الجزئية فلم يبق الا الكلام
في القسم الثالث والرابع وهو ان يكون الجزء من حيوان معين او كان هناك حيوان معين ولم يعلم انه هل هو حلال قابل للتذكية او لا او يكون
الجزء من حيوان غير معين الا انه يعلم انه ليس من هذه الحيوانات المعروفة القابلة للتذكية وغير القابلة والحق فيهما ايضا الحلية والطهارة والتذكية
الواقعية او الشرعية المحكوم بها شرعا من الموارد التي يحكم بها فيها في القسم الاول ويلزمهما جواز الصلوة لجميع الادلة المذكورة من الاصول والعمومات
الخالية عن المعارض راسا ولا يتوهم معارضة اصالة عدم ورود التذكية عليها حيث انها امر توقيفي شرعي يقتصر فيه على ما علم لان عمومات
حصول التذكية كاف في اثبات اصالة عموم ورود التذكية مثل قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه وقوله وما لكم الا تاكلوا مما
ذكر اسم الله عليه وما في الاخبار من قولهم ما قتلت من الجوارح مكلبين وذكر اسم الله عليه فكلوا من صيدهن وقوله في صحيحة البصري كل ما قتل الكلب
اذا سميت عليه وفي صحيحة محمد كل من الصيد ما قتل السيف والرمح الى غير ذلك نعم ان كان الحيوان المشتبه حاضرا او امكن الفحص عن حليته و
حرمته بالعلامات المتقدمة المحللة او المحرمة لم يجز الحكم بالاصل والعمومات قبل الفحص الممكن والوجه ظاهر **الثانية** المشهور انه اذا وجد لحم ولم يعلم هل هو
ذكي او ميت يطرح على النار فان انقبض فهو ذكي وان انبسط فهو ميت وعن س كاد ان يكون اجماعا ونفى عن اجماعيته البعد في لك مؤيدا لها
بموافقة الحلي الذي لا يعمل بالاحاد عليه وعن الغنية وبعض اخر من الاصحاب الاجماع عليه لرواية شعيب في رجل دخل قرية فاصاب بها لحما لم يدر ذكي
هو ام ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت وضعفها لو كان غير مضر لانجباره بما ذكر مضافا الى صحتها عمن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولا يخفى ان مقتضى الرواية حصول معرفة المذكى والميت بذلك وذلك يعارض اصالة عدم التذكية المعمول
عليها في مواردها واصالة الحلية وعموماتها في مظانهما والعمل في الاولى على الرواية لكونها للاصل ناقضة خلافا للمحكي عن شاذ وعد والايضاح
والصيمري وابي العباس فضعفه للاصل المذكور المندفع بالرواية وكان في الثانية كذلك لو كان المناط هو الاصل خاصة ولكن يحصل التعارض بين
الرواية وبين مثل ما دل على حلية ما يؤخذ من سوق المسلمين او يوجد في ارضهم ونحو ذلك وبالعموم من وجه والمرجع اصل الاباحة بل يمكن ان
يقال ان موارد الحكم بالحلية مما يعلم فيه التذكية لاجل ادلة الحلية فلا يكون من مورد الرواية الا ان يقال ان موارد الحلية ايضا من باب الاصل
لان بعض ادلتها وان كانت عامة الا ان بعضها مقيد بمثل قوله حتى تعلم انه ميتة وبه يقيد المطلقة ايضا فيجب تقديم الرواية بل الفحص بمقتضى الرواية
في كل واقعة لان العمل بالاصل انما هو بعد الفحص ولكن يجاب عنه بان هذا من باب اجراء الاصل في الموضوعات ولا يجب الفحص فيه مع انه صرح في
بعض الاخبار المعتبرة الواردة في موارد الحلية انه ليس عليكم المسئلة فالاشكال منتف بالمرة الا اذا امتحن شخص اتفاقا بمقتضى الرواية وظهرت
المخالفة فيشكل الامر والاجماع على الحلية ايضا غير معلوم ولا يبعد الحكم بالحرمة ح ولو تعددت قطعات اللحم يختبر كل قطعة على حدة ما لم يعلم اتحاد
حكمها من جميع الوجوه كما اذا امكن ان يكون من حيوانات متعددة او من حيوان واحد واحتمل قطع بعض اجزائه قبل التذكية والا فيكفي الواحد
اذ بها يعلم حال الباقي فلا يصدق عدم الدراية كما في الرواية وهل الاختبار عند الاشتباه في الذبح وعدمه او يجري فيما اذا شك مثلا في التسمية
او الاستقبال او كون الذابح مسلما مثلا ام لا ظاهر بعضهم الثاني وهو مشكل جدا اذ الظاهر ان السؤال عن الميت حتف انفه **الثالثة** اذا اختلط
المذكى من اللحم وشبهه بالميتة ولا سبيل الى التميز فان كان الخلط خلط مزج كاللحوم المتعددة المدقوقة مخلوطا وجب الاجتناب عن الجميع والوجه
ظاهر وان كان من باب اشتباه الافراد فالمشهور وجوب اجتناب الجميع اذا كانا محصورين ولم اعثر على دليل له سوى ما قيل من ان العلم بالاجتناب عن الميتة
لازم وهو موقوف على اجتناب الجميع فيجب من باب المقدمة وقد مر جوابه وان الثابت وجوب اجتناب ما علم انه ميتة دون العلم باجتنابها وربما
يستدل له بصحيحة الكناسي عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم فاكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لا يعلم فكله حتى

تعلم

تعلم انه حرام وفيه انها ظاهرة في المزج ولو شملت غيره ايضا فدلالته على خلاف مطلوبهم لان بعد ابقاء ما يساوي الميتة من الافراد لا يعلم حرمة الباقي
فيجوز اكله وقد يستدل له ايضا بصحيحتي الحلبي احديهما ان الميتة والذكي اختلطا فكيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة وياكل ثمنه فانه لا باس
وقريبة منها الاخرى وفيه انهما غير مفيدتين للوجوب غايتهما الرجحان ولا كلام فيه مع انه لا يمكن ان يكون للوجوب اذ لا شك في عدم وجوب بيعه
بل يجوز هبته وصلحه للكافر ودفنه وطرحه سلمنا الوجوب ولكن لا يدل وجوب بيعه على حرمة اكله لو لم يبع فلعله لاجل الانتفاع بقدر ثمن الميتة
وعدم تضييعه فالحق وفاقا للاردبيلي وصاحب الكفاية وغيرهما من المتاخرين عدم وجوب اجتناب الجميع بل يجب الاجتناب عن القدر المعلوم كون
الميتة بهذا القدر مخيرا بين الافراد ويجوز تناول الباقي كما مر في نظايره كثيرا والاصل والعمومات عليه دليل محكم ثم ان ما دلت عليه الصحيحتان من
جواز البيع لمستحلي الميتة مذهب جماعة منهم الشيخ في يه وابن حمزة وهو الاقوى للصحيحين المذكورين المخصصين للاخبار المانعة عن الانتفاع بالميتة
مطلقا وعن بيعها لاخصيتهما المطلقة منها من وجوه خلافا للحلي والقاضي وجمع اخر فمنعوه للاخبار المذكورة بجوابها ولما دل على حرمة الاعانة
على الاثم بناء على كون الكفار مكلفين بالفروع كما هو المذهب وفيه منع كونه اعانة كما يظهر وجهه مما ذكرناه في بيان الاعانة على الاثم في كتاب
العوايد مع انها ايضا ليست الا قاعدة كلية للتخصيص صالحة وقد يعتذر المانعون للصحيحين عن الصحيحين ببعض الوجوه الغير التامة التي لا فايدة في
ذكرها بعد العمل بظاهرهما **الباب الثالث** في بيان ما يحل من غير الحيوانات وما يحرم وفيه فصلان **الفصل الاول** في الجوامد
وفيه مسائل **الاولى** من الجوامد المحرمات والمحللات اجزاء الحيوانات وقد مر حكمها وبيان المحرم منها والمحلل مفصلا **الثانية**
من الجوامد المحرمة الطين ولا خلاف في تحريمه عدا ما يستثنى منه ونقل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق فهو الدليل مضافا الى الاخبار
المستفيضة كرواية سعد اكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الا طين قبر الحسين ع فان فيه شفاء من كل داء وامنا من كل خوف
ومرسلة الواسطي الطين حرام كله كلحم الخنزير ومن اكله ثم مات لم اصل عليه الا طين القبر فان فيه شفاء من كل داء ومن اكله بشهوة لم يكن فيه شفاء
وصحيحة هشام بن سالم ان الله خلق ادم من الطين فحرم اكل الطين على ذريته ورواية القداح قيل لامير المؤمنين ع في رجل ياكل الطين فنهاه
فقال لا تاكله الحديث والمروي في كامل الزيارة عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال كل طين محرم على بني ادم ما خلا طين قبر ابي عبد الله ع من اكله
وجع شفاه الله وفي العلل قال رسول الله ص من اكل الطين فهو ملعون الى غير ذلك ولا فرق في حرمته بين قليله وكثيره ثم الطين كما صرح
به هو التراب المخلوط بالماء وقالوا انه معناه لغة وعرفا قال في القاموس الطين معروف والطينة قطعة منه وتطين تلطخ به وعن الراغب الاصفهاني
في مفرداته الطين التراب والماء المختلط به والظ كما صرح به جماعة عدم اشتراط بقاء الرطوبة بعد الامتزاج اولا فيحرم رطبه ويابسه ويدل عليه
صحيحة معمر ما يروي الناس في اكل الطين وكراهته قال انما ذاك المبلول وذاك المدر والمدر هو الطين اليابس كما صرح به اهل اللغة ومنه يظهر حرمته
بعد اليبوسة ايضا ويمكن اثباتها باستصحابها ايضا وان امكن الخدش فيه فيما لم يمتزج اولا بالماء او لم يعلم فيه ذلك لم يكن حراما كما صرح به المحقق
الاردبيلي ثم قال والمشهور بين المتفقهة انه يحرم التراب والارض كلها حتى الرمل والاحجار انتهى وقد يستدل على حرمة التراب بما في الاخبار من استثناء
طين قبر الحسين ع فان المراد منه ترابه فكذا المستثنى منه وبان التراب ايضا مضر بالبدن قطعا فيكون لا محالة حراما وفيهما نظر اما الاول فلان في
القبر المقدس ايضا طينا كما يشاهد من التربة الشريفة الماخوذة فانما رايناه من المدر في الاغلب فيمكن ان يكون هو المراد من المستثنى مع ان في
تقديرها بالحمصة وراس الانامل اشعارا بالمدرية ايضا واما الثاني فلانه يختص التحريم بما يوجب الضرر فلا يحرم نصف مثقال منه مرة بل في كل
مثقال والمطلوب اعم من ذلك وبالجملة القدر الثابت هو تحريم الطين والمدر واما التراب والرمل والحجارة وانواع المعادن فلا دليل على حرمة الغير
المضر منها والاصل مع الحلية والقياس باطل فلا باس في تراب الدبس وما يستصحبه الحنطة وما يقع على الثمار مع ان هذه مستهلكة **فائدة** قد
عرفت استثناء طين قبر الحسين ع وهو ايضا اجماعي والاخبار فيه بلغت حد التواتر وقد روي في كامل الزيارة باسناده المتصل الى ابي عبد الله ع
قال في طين قبر الحسين الشفاء من كل داء وهو الدواء الاكبر فلا شك في استثنائه ولكن يشترط في استثنائه امران الاول ان يكون لاجل الاستشفاء
فلا يجوز لغيره بلا خلاف اجده الا من شاذ للمروي في المصباح المنجبر ضعفه بالاشتهار من اكل من طين قبر الحسين ع غير مستشف به فكانما اكل لحومنا
الحديث المؤيد بتعليل التحليل في اكثر الاخبار بان فيه شفاء من كل داء وامانا من كل خوف ولا يصلح ذلك دليلا للاشتراط كما ان قوله في مرسلة
الواسطي ومن اكله بشهوة لم يكن فيه شفاء لا يدل عليه ايضا لاخصية الاكل بالشهوة عن الاشتراط وعدم دلالته على الحرمة خلافا للمصباح
فجوز الاكل منه تبركا ولكن رجع عنه في ساير كتبه وقد يستدل له برواية النوفلي المروية في الاقبال اني افطرت يوم الفطر بطين وتمر فقال
جمعت بركة وسنة وفيه انه قضية في واقعة فلعله كان مستشفيا ايضا الا ان يعم بترك الاستفصال ولكن مع ذلك لا يفيد لضعف الرواية كما لا يضر رواية
الحسين بن ابي العلا حنكوا اولادكم بتربة الحسين ع لان التحنك لا يستلزم الاكل وكذا لا يثبت جواز الاكل للامان من الخوف بالتعليل به في كثير من الاخبار
اذ ليس فيها الا انه امان واما انه في اكله واستصحابه فلا بل في رواية الحرث بن المغيرة المروية في امالي الشيخ تصريح بالاخير حيث قال فيها بعد قوله ع ان فيه
شفاء من كل داء وامنا من كل خوف وبيان كيفية اخذه قلت قد عرفت جعلت فداك الشفاء من كل داء فكيف الامن من كل خوف فقال اذا خفت سلطانا
او غير سلطان فلا تخرجن من منزلك الا ومعك من طين قبر الحسين ع الحديث الثاني ان لا يتجاوز قدر الحمصة المتوسطة المعهودة كما صرح به المحقق و

جماعة المروي في مكارم الاخلاق سئل ابو عبد الله ع عن كيفية تناوله قال اذا تناول التربة احدكم فليأخذ باطراف اصابعه وقدره مثل الحمصة فليقبلها
وليضعها على عينيه وليمرها على سائر جسده وليقل اللهم بحق هذه التربة وبحق من حل بها وثوى فيها وبحق ابيه وامه واخيه والائمة من ولده وبحق
الملائكة الحافين به الا جعلتها شفاء من كل داء وبرءا من كل مرض ونجاة من كل آفة وحرزا مما اخاف واحذر ثم ليستعملها وفي كامل الزيارة ما في معناه
في طين قبر الحسين ع فقال يحرم على الناس اكل لحومهم ويحل لهم اكل لحومنا ولكن اليسير منه مثل الحمصة وفي المروي في مصباح الزائر في رواية طويلة و
يستعمل منها مقدار الحاجة مثل الحمصة والمروي في المصباح المتهجد اني سمعتك تقول ان تربة الحسين ع من الادوية المفردة وانها لا تمر بداء الا هضمته
فقال قد كان ذلك او قد قلت ذلك فما بالك قال اني تناولتها فما انتفعت قال ع اما ان لها دعاء فمن تناولها ولم يدع به لم يكد ينتفع به فقال له
ما اقول اذا تناولتها قال تقبلها قبل كل شيء وتضعها على عينك ولا تناول منها اكثر من حمصة فان من تناول منها اكثر من ذلك فكانما اكل لحومنا
ودماءنا فاذا تناولت فقل اللهم اني اسألك بحق الملك الذي قبضها واسألك بحق النبي الذي خزنها واسألك بحق الوصي الذي حل فيها ان تصلي على
محمد وال محمد وان تجعله شفاء من كل داء وامانا من كل خوف وحفظا من كل سوء فاذا قلت ذلك فاشددها في شيء واقرأ عليها سورة انا انزلناه فان
الدعاء الذي تقدم لاخذها هو الاستيذان عليها وقراءة انا انزلناه ختمها الا ان في رواية اخرى مروية في كامل الزيارة المتصل الى ابي عبد الله ع لو
ان مريضا من المؤمنين يعرف حق ابي عبد الله الحسين بن علي ع وحرمته وولايته اخذ من طين قبر الحسين مثل راس انملة كان له دواء ولكنه لا يدل على
اكل قدر راس انملة فالاحوط بل الاظهر عدم التجاوز عن الحمصة **فروع** أ مقتضى الاصل ولزوم الاقتصار على المتيقن من ماهية التربة المقدسة و
المستفاد من طين القبر هو ما اخذه من قبره او ما جاوره عرفا الا ان في رواية ابن عيسى المروية في الكافي ومرسلة سليمان بن عمرو المروية في كامل الزيارة
وفي المصباح المتهجد ومصباح الزائر انه يؤخذ طين قبر الحسين ع من عند القبر على سبعين ذراعا وفي رواية اخرى مروية في الكامل ايضا انه يؤخذ على
سبعين باعا في سبعين باعا وفي اخرى مروية فيه ايضا وفي المكارم ان طين قبر الحسين ع منه شفاء وان اخذ على راس ميل وكذا اخرى في الكامل قال
لو ان مريضا من المؤمنين يعرف قبر ابي عبد الله ع وحرمته وولايته واخذ من طينه على راس ميل كان له دواء وشفاء وفي اخرى مروية فيه ايضا وفيه و
روي فرسخ في فرسخ وفي بعض كتب الاصحاب وروي الى اربعة فراسخ وروي ثمانية ولم اعثر على خبر يدل عليهما نعم ورد في الحاير الشريف انه خمس فراسخ و
في اثبات الحلية بهذه الاخبار الضعيفة الغير المنجبرة اشكال جدا والاقتصار على المفهوم العرفي هو مقتضى الاصل الا انه يشكل ح ايضا بانه يوجب
عدم بقاء شيء من تلك البقعة المباركة لكثرة ما يوجد منها في جميع الازمنة وسيؤخذ ان شاء الله تعالى الى يوم القيمة قبل الان يؤخذ من المواضع المذكورة
ويؤخذ على القبر او الضريح فيقوى احتمال الجواز ح ولكن في صدق طين القبر عليه مع ذلك نظر وعليه يشكل الامر للعلم بتغير طين القبر في تلك الازمنة
المتطاولة التي تناوبت عليه ايدي العامرين له والله اعلم وروي في الكافي وكذا الكامل عن ابي عبد الله ع ان عند راس الحسين بن علي عليهما السلم تربة
حمراء فيها شفاء من كل داء الا السام قال الراوي فاتينا القبر فلما حضرنا عند راس القبر احتفرنا عند طين القبر قدر ذراع انحدرت علينا من عند راس القبر شبه
السهلة حمراء قدر درهم الحديث ثم انه يشكل ايضا الاكتفاء بما ياتون به كثير من الزوار واخذوه من بعض اهل تلك الديار الا ان يقبل فيه قول ذي اليد
اذا اخبر بكونه التربة المقدسة ولو احتاط من لم ياخذه بنفسه او بواسطة ثقة اخذه كذلك او مطلقا بحله في ماء او شربة اخرى بحيث يخرج عن صدق
الطين ويشربه كان اولى فقد روي في الكامل عن محمد بن مسلم حديثا طويلا فيه ارسال ابي جعفر ع له شربة لوجعه فشرب وبرئ وقال يا محمد ان الذي
شربته فيه من طين قبور آبائي وهو افضل ما استشفي به فلا نعدل به فانا نسقيه صبياننا ونساءنا فنرى فيه كل خير الحديث **ب** هل يختص ذلك بالتربة الحسينية
او يعم تربة سائر الائمة ايضا مقتضى الاصل الاول وبه صرح في المروي في العيون بسنده المتصل عن موسى بن جعفر ع لا تأخذوا من تربتي شيئا لتتبركوا
به فان كل تربة لنا محرمة الا تربة جدي الحسين ع الحديث وفي المروي في العلل من اكل طين الكوفة فقد اكل لحوم الناس نعم في رواية الكامل المتقدمة
بعد قوله على راس اربعة اميال وكذلك طين قبر جدي رسول الله ص وكذلك طين قبر الحسن وعلي ومحمد فخذ منها فانها شفاء من كل سقم وجنة مما يخاف
الحديث وحملها المحدث المجلسي على مجرد الاخذ والاستصحاب دون الاكل ولا باس به واما ما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة من قوله من طين قبور آبائي
نعم ان آخرها يدل على انه من قبر ابي عبد الله لا يضر لدخوله في التربة **ج** قد ورد في الاخبار لاخذه واستعماله آداب وشرائط وادعية وفي بعضها انه
لا شفاء الا بها وكذا في ضبطه واستصحابه الى المنزل وانه ينبغي ان يكتم به ويكثر ذكر الله عليه ولا يجعل في الخرج والجوالق ونحوهما وفي الاشياء الدنسة
والثياب الوسخة وانه لو فعل به ذلك لذهب منه الشفاء والبركة **د** هل يستثني طين الارمني ايضا ام لا ظاهر بعضهم العدم للاصل واستثناه في س
واللمعة وضه للمنفعة ويدل عليه المرسلة المروية في المصباح والمكارم عن الطين الارمني يؤخذ للكسير ايحل اخذه قال لا باس به اما انه من طين قبر
ذي القرنين والمسندتين المرويتين في طب الائمة الدالتين على جواز اكل سفوفه دواء وردت بعد التضعيف بالحمل على حال الاضطرار مضافا الى
عدم صراحة الاولى في الاكل فلعله للضماد او الطلاء نعم يمكن ان يقال بعدم انصراف الاطلاق الى مثل ذلك الطين سيما مع كونه نافعا وتعليل حرمة
الطين في بعض الاخبار بالضرر ومنه يظهر جواز استثناء الطين المختوم ايضا مضافا فيه الى عدم تيقن كونهما طينا وان سميا به كما يستفاد من آثارهما
وخواصهما ولصوقهما باللسان وقول الاطباء بان الاول خارج مع ان كل طين نادر **الثالثة** يحرم من الجوامد ما كان مسكرا كالبنج ونحوه من المعاجين
المسكرة لان كل مسكر حرام اجماعا فتوى ونصا وما كان منه نجس العين كالخرء والعذرة او متنجسا غير قابل للتطهير كالعجين الذي عجن بالماء النجس و

بعض

بعض الحبوب المنقوعة في المايع النجس فانها غير قابلة للتطهير على الاقوى كما مر في بحثه او متنجسا قابلا له قبل تطهيره او مضرا بالبدن او خبيثا او مغصوبا
والوجه في الكل ظاهر مما مر وما عدا ذلك من الجوامد باق على اصل الاباحة داخل في العمومات ولا يحرم منها شيء فيحل النباتات من الحشائش والاوراد
والاوراق والاخشاب حتى اصول العنب والزبيب والفحم وما لا يضر وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى كثرة **الفصل الثاني في المايعات** وفيه مسائل
المسئلة الاولى من المايعات المحرمة ما مر من فضلات الحيوانات من الدم والبول واللبن على التفصيل المتقدم ومنها المايعات النجسة الغير
القابلة للتطهير كغير الماء مطلقا على الاظهر والقابلة له قبل التطهير وجميع ما كان مضرا بالذات او بالعارض او مغصوبا كما مر جميعا **الثانية**
من المايعات المحرمة الخمر وحرمته اجماعية بل ضرورية دينية ثابتة بالكتاب والسنة ويلحق به كل مسكر في الحرمة بالاجماع والنصوص المستفيضة بل
المتواترة كرواية الصيداوي وفيها كل مسكر حرام ورواية ابي الربيع الشامي ان الله حرم الخمر بعينها فقليلها وكثيرها حرام كما حرم الميتة والدم ولحم
الخنزير وحرم رسول الله ص الشراب من كل مسكر وما حرم رسول الله ص فقد حرمه الله تعالى وموثقة سماعة عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ قال لا وقال
كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وفي صحيحة ابن وهب كل مسكر حرام فما اسكر كثيره فقليله حرام قلت فقليل الحرام يحله كثير الماء فرد عليه بكفه مرتين لا لا وفي
كليب الا ان كل مسكر حرام الا وما اسكر كثيره فقليله حرام الى غير ذلك والمدلول عليه من تلك الاخبار وغيرها مما يطول الكلام بذكره والمتفق عليه
بين العلماء الاخيار ان المعتبر في التحريم اسكار كثيره فما اسكر كثيره حرم قليله ولو قطرة منه وان مزجت بغيره وغلب الغير عليها كما صرحت به صحيحة ابن
وهب وفي صحيحة البجلي انما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل فاكسره بالماء فقال ابو عبد الله ع لا وما للماء يحل الحرام اتق الله ولا تشربه ورواية
عمر بن حنظلة ما تقول في قدح من المسكر يغلب عليه الماء حتى يذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ويلحق بالمسكر
الفقاع قليله وكثيره مط وان لم يكن مسكرا بلا خلاف بين الاصحاب بل عليه الاجماع عن الغنية والسرائر والتحرير وعد وس ولك وغيرها من كتب الجماعة بل هو
اجماع محقق فهو الحجة مضافا الى النصوص المستفيضة المطلقة من غير تقييد بالاسكار ففي صحيحة الوشا كل مسكر حرام وكل مخمر حرام والفقاع حرام وفي المستفيضة
انه يقتل بايعه ويجلد شاربه **الثالثة** ومن المايعات المحرمة العصير العنبي اذا غلى بان يصير اسفله اعلاه واعلاه اسفله وهذا هو المراد من القلب الوارد
في بعض الروايات الاتية بلا خلاف فيه بل بالاجماع المحكي مستفيضا والمحقق وهو الحجة فيه مع النصوص المتكثرة الدالة منطوقا او مفهوما ففي صحيحة حماد لا يحرم
العصير حتى يغلي وفي رواية عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال قلت جعلت فداك فاي شيء الغليان قال القلب وفي موثقة
ذريح اذا نش العصير او غلا حرم **اقول** النش صوت الماء وغيره اذا غلا وفي صحيحة ابن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه ورواية ابي بصير عن الطلاء فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى منه واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير **اقول** الطلاء
ما طبخ من عصير العنب وصحيحة ابن سنان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال وابن ابي يعفور اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام و
رواية عقبة في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح شرب
ذلك ام لا فقال ما طبخ على ثلثه فهو حلال ورواية محمد بن الهيثم عن العصير يطبخ في النار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا
خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومقتضى اطلاق اكثر هذه الاخبار وفتاوى الاصحاب وصرح جماعة كالشرايع ويرولك وضه وغيرها عدم الفرق في
الحكم بتحريمه بالغليان بين كونه بالنار او غيرها ويدل عليه صريحا الرضوي اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان يصيبه النار فهو
خمر ولا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وضعفه بالعمل مجبور ولا يضر عموم المفهوم في صحيحة ابن سنان الاولى لانه مفهوم وصف لا حجية فيه وكذا مقتضاها
عدم الفرق في ذهاب الثلثين بين الامرين ولا يعارضه مفهوم الشرط في رواية ابي بصير لان الطلاء لا يكون الا مطبوخا نعم يعارضه مفهوم صحيحة ابن
سنان الاخيرة بالعموم من وجه ومقتضاه الرجوع الى استصحاب الحرمة وتوهم اعتبار المفهوم لان التقييد من جهة ان الغالب ان ذهاب الثلثين لا يكون
الا بالنار فالقول بالتفرقة في التثليث كما هو ظاهر ... حيث قال بعد التصريح بعدم التفرقة في الغليان فان غلا بالنار وذهب ثلثاه فهو حلال لكان
جيدا لولا مظنة انعقاد الاجماع على خلافه لندرة القائل مع احتمال كون كلامه ايضا واردا مورد الغالب بل احتمال كون ذهاب الثلثين في
كلامه مطلقا او يكون التقييد للغليان يعني اذا حصل الغليان الناري الذي هو احد سببي التحريم وذهب الثلثان باي نحو كان فهو حلال و
لكنه بعيد والاحوط اعتبار الذهاب الناري في الجملة وقد يتوهم تصريح رواية ابن سنان بكفاية غير الناري حيث قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه
ثلثه دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه لان تتمة الثلثين في الرواية قد ذهبت بعد الترك وفيه ان ترك الطبخ وان
ترك ولكن الحرارة النارية باقية وهي اوجبت ذهاب تتمة الثلثين ثم ان ما ذكر من التبادر والغلبة جاريان في الغليان ايضا الا ان عدم ظهور
قايل بالفرق بل تصريح بعضهم بعدم الخلاف فيه وكون الاحتياط فيه موافقا لعدم التفرقة يوهن التفرقة فيه جدا واما ما ذكره بعضهم من ان
مقتضى انصراف المطلق الى الغالب وان كان تخصيص الغليان بالناري ايضا الا ان تصريح موثقة ذريح المتقدمة وتنصيصها بالتحريم بغير الناري
ايضا اوجب عدم الفرق فيه وليت شعري من اين فهم تصريحها بذلك مع ان كلا من النشيش والغليان مطلقان بل قيل ان النشيش هو الصوت
الحاصل بالغليان الا ان يستند الى ما قيل من ان النشيش هو صوت الغليان الحاصل من طول المكث ولكنه غير ثابت وكذا مقتضى الاطلاقات
كفاية مجرد الغليان في حصول التحريم من غير اعتبار امر آخر وهو ظاهر فتاوى الاكثر خلافا للفاضل في د فاشترط ايضا الاشتداد وهو الغلظة و

بل هو المتبادر منه في الحديث في الاطلاقات بل ايضا لانصرافها الى الذهاب بالنار

الثخن والقوام الغير الحاصلة الا مع تكرار غليان فالقول بالتلازم كما عن الشهيد غير سديد كما ان اشتراط الارشاد خال عن السداد لعدم المقتضي له
ويمكن ان يستدل له بمرسلة محمد بن الهيثم عن العصير يطبخ في النار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى
يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فانه لا تغير في الحال بعد الغليان سوى الاشتداد مشروطا قطعا وفيه ان الظاهر ان قوله وغلا بيان لتغير الحال فالمراد ...
ثائره بحيث يصير اعلاه الاسفل وبالعكس ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدراك وكذا مقتضى تعليق الحكم بالحرمة على العصير وغا فالظاهر الكف
قصر التحريم على ما اذا صدق عليه العصير عرفا واما بدون ذلك كما اذا كان الماء في الحب ولم يعصر بعد فلا وجه للحكم بتحريمه كما هو ظاهر بعضهم بل ظاهر
قول الاردبيلي انه قول لكثير حيث عبر بلفظ قالوا لعدم صدق العصير عليه وارادة ما يصلح ان يكون عصيرا خلاف الاصل مع ان في صدق الغليان عليه
ايض نظر ولو سلم صدقه فانصراف المطلق اليه بعيد غايته فالظ حلية حب العنب الداخلة في الماء او المرق ولو غلى الماء او المرق وطبخت فيه وكذا الزبيب
الداخل فيه على القول بحرمة العصير الزبيبي بالغليان ايض الا ان يعلم انشقاق الحبة وخروج مائها ومزجها مع المرق مثلا وغليانه بل في حصول التحريم ح
ايض نظر لان باستهلاكه في المرق يخرج عن صدق غليان العصير فتامل ودعوى الاجماع البسيط او المركب في امثال المقام مجازفة جدا بل قيل ان
في رواية رواها الحلي في السرائر عن كتاب مسائل محمد بن علي بن عيسى عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما جعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم يطبخ به وقد روي
عنهم عليهم السلم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله
الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب بخطه لا باس بذلك دلالة على انه اذا اصاب العصير في الماء وغلى الجميع حل كله ولا يشترط فيه ذهاب الثلثين انتهى وهو
حسن الا انه يعارضها الاخبار العديدة المشترطة للذهاب مع تضمنها لمزج العصير بالماء من غير استهلاك فتم ثم انه قد عرفت تصريح الاخبار بحصول الحلية
بذهاب الثلثين وهو ايض اجماعي بل ضروري ولو انقلب العصير المذكور دبسا او خلا قبل الذهاب فهل يحل ام لا قال المحقق الاردبيلي بعد ذكر كلام نقله فظاهر
المناقشة في حصول الحل بصيرورة العصير دبسا او بانقلابه خلا فان الدليل كان يحصر بذهاب الثلثين الا ان يدعى الاستلزام او الاجماع او انه انما
يصير خلا بعد ان يصير خمرا وقد ثبت بالدليل الدال على ان الدبس والخل مطلقا يدل عليه انتهى وظاهر كلام كري عروض الحل بالخلية او الدبسية ...
الاجماع وصرح بعض مشايخنا المحققين بانه مذهب بعض الاصحا ولكنه نسب عدم الحل الى المش فال في رسالته المعمولة في حكم العصير في طي بعض ...
هذا ان اشترطنا في حلية العصير ذهاب ثلثيه مط كما هو المش فلو قلنا بالاكتفا بصيرورته دبسا يخضب الاناء كما ذهب اليه بعض الاصحا زال الاشكال من
في اصله انتهى وكيف كان فاحتمال الحلية قوي جدا لما اشير اليه من عموما حلية الخل المعارضة لعموما حرمة العصير الدالة على قبل ذهاب الثلثين بالعموم من
وجه فيرجع الى اصل الاباحة وعموماتها ولا يتوهم الرجوع الى استصحا النجاسة لتغير موضوعها فان النجاسة ثابتة في الاخبار للعصير فهذا من باب استحالة النجس
الذات التي لا يستصحب معها النجاسة دون المتنجس الذي يستصحب على التحقيق مع انه لعل في الاخبار ما يشعر بالحلية ايض فان في رواية سفيان بن السمط
عليك بخل الخمر فاغمس فيه الخبز فانه لا يبقى في جوفك دابة الا قتلها وفي حسنة سدير ذكر عنده خل الخمر فقال انه ليقتل دواب البطن ويشد الفم قال في
الوافي في بيان الحديث في خل الخمر هو عصير العنب المصفى الذي يجعل فيه مقدار من الخل ويوضع في الشمس حتى يصير خلا فانه لا شك ان بالوضع في الشمس
خصوصا في الحار ونحوه يحصل الغليان وصيرورته خلا قبل ذهاب الثلثين قطعا ويمكن ان يستدل على الحلية ايض بصحيحة عمر بن يزيد الواردة في
البختج وهو العصير المطبوخ اذا كان يخضب الاناء فاشربه ولا يعارضها مفهوم صحيحة ابن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه
قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه اذ ليس باقيا على ظاهره قطعا اذ قول الصاحب ان كان مثبتا الذهاب الثلثين فلا معنى لاشتراط الحلاوة اجماعا وان
لم يكن مثبتا مطلقا او باطلاقه فلا وجه لا يشترط المطهر فلا بد اما من جعل الواو بمعنى او فيثبت المط او حمل الشرط الاخير على الاولوية فكذلك
ايض او حمل الاول عليها فلا ينافي المطلوب **فروع** ا يتحقق ذهاب الثلثين بنقصهما كيلا ولا يحتاج الى ذهابهما وزنا لصدق نقص الثلثين ولان
الكيل كان هو المتعارف في ذلك الاعتبار وللتصريح به في موثقتي الساباطي ورواية الهاشمي الاتية جميعا في المسئلة الاتية في دليل التاسع
من ادلة المحرمين **ب** لو صب قدر من العصير في القدر وغلى ثم صب عليه قدر اخر قبل ذهاب ثلثي الاول فهل يكفي ذهاب ثلثي مجموع ما صب اولا
وما صب ثانيا مثلا اذا صب في القدر تسعة ارطال وغلى حتى بقيت ستة ارطال ثم صب فيه تسعة ارطال اخر فعلى الاول يكفي الغليان حتى يبقى
من المجموع ستة ارطال ثلث ثمانية عشر رطلا كيل مجموع المصبوبين وعلى الثاني يغلي حتى يبقى خمسة ارطال ثلث خمسة عشر رطلا كيل الباقي من الاول
والمصبوب ثانيا وعلى الثالث يجب الغلي حتى يعلم صيرورة الباقي من الاول ثلثة ارطال ومن المصبوب بعده ثلثة ارطال ولا يكفي في ذلك بقاء مطلق
الستة اذ لعله نقص من المصبوب ثانيا اقل من الستة او اكثر ومن الباقي اكثر من ثلثة او اقل وعلى هذا فلا يمكن الحكم بالحلية اصلا لعدم سبيل
الى حصول ذلك العلم بل يجب طبخ كل على حدة الظ هو الوسط لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد فبعد الغلي وذهاب ثلثيه يصدق عنوان الحرمة
والحلية ولان الاجمال الاول مدفوع باستصحا الحرمة والثاني بعدم امكان تحقق ذلك العلم مع ما يعلم قطعا من صب الاعصرة بعضها على بعض
مع تفاوتها في اللطافة والغلظة الموجبين لسرعة الذهاب وبطوءه فان انواع العنب متفاوتة في ذلك قطعا بل قد يعصر بعضها في زمان على
بعض اخر وفي مرار الزمان مدخلية في سرعة الذهاب وعدمها ايض ويؤيده موثقتا الساباطي ورواية الهاشمي الاتية الامرة باذهاب ثلثي المجتمع بعد
صب ما سابق للبعض بل يدل عليه على القول بتحريم العصير الزبيبي بالغليان ايض ويدل عليه ايض رواية عقبة بن خالد المتقدمة المتضمنة لضم الماء مع

في كيفية ذهاب الثلثين في العصير مطلقا

كتاب المطاعم والمشارب

العصير وكفاية ذهاب ثلثي المجتمع مع اختلافهما في سرعة قبول الذهاب وعدمه ح لو طرح في العصير قبل ذهاب الثلثين جسم فجذب من العصير شيئا
ولم يعلم بعد ذهاب ثلثي العصير ذهاب ثلثي ما جذبه ذلك الجسم ايض فيحرم ما فيه حتى يعلم الذهاب ولا يكفي حلية ما في القدر في حلية ما في ذلك الجسم
نعم لو لم يدخل العصير في ذلك الجسم بل اكتسب الجسم رطوبته حتى كره كالحنطة المنقوعة في العصير ففي حرمته من بدو الامر اشكال لعدم صدق اسم العصير على
ما فيه فتامل **الرابعة** الاقوى اختصاص التحريم بالغليان مط الناري وغيره بالعصير العنبي فلا يحرم الزبيبي او التمري بالغليان مط وفاقا للفاضلين
والشهيدين وفخر المحققين والسيوري والصيمري واكثر المتاخرين وهو ظاهر المقنعة والمراسم وكتب السيد حيث لم يتعرضوا لبيان تحريم العصير مطلقا
بل هو الاشهر كما صرح به جماعة كالاردبيلي والسبزواري والصيمري وكذا ظاهرهم لنسبة الخلاف في الزبيبي الى بعض علمائنا ولم ينقل في التمري خلافا
ولذا نسبه والى من القول بعدم وجود الخلاف في التمري وربما كان ذلك ايض ظاهر من اللمعتين حيث لم يشترط الحكم في التمري مطلقا مع تصريحهما
بانه لا يحرم العصير من الزبيب على الاقوى بل حكى عن بعض الفضلاء التصريح بعدم الخلاف فيه بل عن الشهيد الثاني في ح الرسالة الاجماع على عدم
الحاق التمري دليلنا اصل الاباحة واستصحا الحل والعموما الكتابية والسنية الدالة على حلية الاشيا السليمة عن المعارض والمخصص الا ما يستدل
به للتحريم وهو غير دال كما يأتي وما قيل من تداول تناول الدبس الزبيبي في الاعصار والامصار بحيث انعقد الاجماع عليه مع انه لا يكاد يتحقق الثلث
في العصير الزبيبي الا بانعقاده واحتراقه وخروجه عن الدبسية وتغير طعمه الى المرارة ولا يفيد في ذلك ازدياد الماء وتليين النار اذ الماء يحترق الا
ان فيه انه مبني على عدم حصول الحلية بصيرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين وقد عرفت ان الاقوى حصولها هذا مع ما صرح به في رواية الهاشمي
وموثقتي الساباطي الاتية بامكان التثليث مع كون الماء ضعف الزبيب او مساويا له ويدل على المط في التمري ايض رواية محمد بن جعفر وهي طويلة و
فيها فقالوا يا رسول الله ص ان القوم بعثوا بنا اليك يسئلونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر
فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ويوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخذوه فالقوه في اناء اخر ثم صبوا عليه ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى
في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلي ثم يسكن على عكره فقال رسول الله ص يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال فكل مسكر حرام الحديث
وجه الدلالة واضح جدا فانه لو كان الهدر والغلي كافيين في التحريم لم يسئل عن الاسكار وعدمه لذكرهما في الكلام بل اهل العرف كلا يفهم من هذا
الكلام عدم التحريم بدون الاسكار ويؤيد المط ايض النصوص الواردة في علة تحريم العصير فانها ظاهرة في ان العلة انما هي شركة ابليس في شجرة الكرم
وثمرته بالثلثين وانه اذا ذهب نصيبه منها حل الباقي ولا ريب ان الزبيب قد ذهب ثلثاه وزيادة بالشمس وما قيل من ان ذهاب الثلثين بالشمس انما
يفيد اذا كان قد غلى حتى تحرم ثم تحل بعد ذلك بذهاب الثلثين والغليان بالشمس غير معلوم بل قد يجف الزبيب بغير الشمس ايض ولا غليان فيه
البتة فلا وجه لتحريمه حتى يحتاج الى التحليل بذهاب الثلثين فيأتي ما يرد في مطاوي ادلة المحرمين وملخصه انه مبني على دلالة تلك النصوص او غيرها على اعتبار كون
ذهاب الثلثين بعد الغليان وحصول التحريم وانه لو ذهبا قبله لا يعبؤ به وهي ممنوعة اذ لا اثر له فيها بل ظاهرها اعتبار ذهاب الثلثين مطلقا بعد الغلي كان
ام لا ويؤيد المط ايض بعض الروايات الاخر كرواية مولى حر بن يزيد الاتية في الدليل الثامن من ادلة المحرمين فان ترك الاستفصال فيها من انواع الاشربة و
طريق صنعها يقتضي ثبوت الحلية لكل نوع منه وان غلى ولم يذهب ثلثاه خرج العنبي فبقي الباقي ورواية اسحق بن عمار الاتية في الدليل التاسع منها فان المستفاد
من قوله فيها اليس هو حلوا كون العلة في اباحة الشراب المسؤول عنه كونه حلوا غير متغير بما يوجب الاسكار فطردهما كان كذلك وان لم يذهب منه الثلثان
لحجية العلة المنصوصة وكصحيحة ابي بصير قال كان ابو عبد الله ع يعجبه الزبيبة وروى الراوندي في الخرائج والجرائح عن صفوان ان ابا عبد الله باطعام امرءة عصارة
مملوة زبيبا مطبوخا فالظاهر ان طعام الزبيبة لا يذهب فيه ثلثا ماء الزبيب ولا ثلثا ماء طبخ فيه الزبيب واكتسب منه الحلاوة واحتمال كون الزبيبة ما فيه
قليل زبيب مخلوط مع اشياء اخر يستهلك الزبيب وماؤه فيها فاسد كما يستفاد من حديث الراوندي ويؤيده بل يدل عليه ايض المستفيضة الكثيرة الدالة
على دوران الحكم في النبيذ حرمة وحلا مدار السكر وعدمه كما يأتي جملة منها ولو كان مجرد الغليان يوجب التحريم ولم يبلغ حد الاسكار لجرى له ذكر او اشارة
ولو في بعضها سيما مع ورودها في مقام الحاجة وتوهم ان مجرد الغليان يحصل منه السكران فاسد تشهد بفساده العيان ولو سلم فيخرج عن المفروض
لانه انما هو فيما لم يسكر وتوهم حصول الاسكار الخفي او مبادئه ايض كذلك لمنعه ولو سلم فغير مفيد لان الاسكار المعلق عليه الحكم في الاخبار هو الظاهر منه
لان الاسكار العرفي الذي يجب حمل اللفظ عليه احتج للقول بالتحريم بادلة بعضها يعم التمري والزبيبي وبعضها يختص باحدهما اولها استصحاب الحالة التي
كانت للعنب بعد الزبيبية وللباقي من مائه فيه والجواب انه الموضوع قد تغير لان العنب وعصير العنب والعصير الذي يختص بعصير العنب كما يأتي وقد تغير وذهب
فلا يمكن ان يستصحب واما بعض المناقشات الذي ذكره شيخنا مشايخنا المحققين في تلك المقام في رسالته المعمولة لهذا المرام فهو بطوله ناش
عن عدم التحقيق في معنى عدم تغير الموضوع كما يظهر لمن نظر اليه والى ما ذكرناه في معناه في كتابي مناهج الاحكام وعوائد الايام ومنها العموما المتقدمة الدالة
على تحريم العصير عموما او اطلاقا بالغليان والعصير هو الماء المستخرج من الشيء عنبا كان او غيره اصليا كان المستخرج ام عارضيا ابتدائيا كان الاستخراج ام
مسبوقا بعمل كالنقع وغيره والجواب عنه بمنع عموم العصير لغة بحيث يشمل المفروض اولا وبمنع امكان حمله على ما يعمه في تلك الاخبار ثانيا اما الاول فليس
لاجل ما قيل من ان المتبادر من العصير حيث يطلق المتخذ من العنب دون العام او ان العصير استعمل في اللغة والعرف والاخبار في الخاص والاصل في الاستعمال
الحقيقة او ان اطلاق العصير حقيقة على الخاص ثابت وعلى غيره مشكوك فيه فينفي بالاصل او ان العصير انما يتحقق في العنب لان العصير انما يطلق على الماخوذ

في كيفية ذهاب الثلثين وما يرد فيه من الاخبار

من الاجسام التي فيها مائية لاستخراج المائية منها كالعنب والرمان واما التمر والزبيب والسماق ونحوها من الاجسام الصلبة التي فيها حلاوة او حموضة ويراد استخراج حلاوتها او حموضتها فالمتحقق فيها هو النبيذ والنقيع او المريس او الغلي نعم لو قيل بعدم تبادر التمري والزبيبي لكان صحيحا واما تسليم المخالف تبادر العنبي ورده بتجويز كونه اطلاقيا فلا يكون علامة للحقيقة كما وقع لبعضهم فيرد عليه ان ذلك وان اخدش في اثبات كونه حقيقة في العنبي لكنه يخدش في عموم الذي عليه بناء الاستدلال ايضا فيبطل والقول بانه اذا تعارض الاحتمالان يرجع الى الاصل الذي هو بقاء العموم انما يصح لو كان مراد المراد اثبات الحقيقة الطارية بالتبادر ولكن له ان يمنع اصالة العموم واراد الحقيقة الاولية ودعوى ان مقتضى الوضع الاشتقاقي العموم فلو ثبت حقيقة في الخصوص لكانت طارية يأتي جوابها كما ان تسليم الموافق لنا الاطلاقية التبادر الحاصل بسبب الشيوع وجعله كافيا في اثبات المط لان المطلق تحمل على افراد الشايعة دون الخفية النادرة يرد عليه ان الحمل على الشايع انما يكون اذا كان غيره نادرا خفيا وهو في المقام غير ثابت فان انصراف المطلق يستند على الظهور الذي تقابل الندرة دون الاظهرية والاشهرية مع ان من اجزاء المقام ما يشتمل على لفظ العموم الاستغراقي فهل مثله على الشايع ممنوع وورد الثاني يمنع استعمال العصير في الخاص اولا وان دلنا القراين على ارادته في بعض المواضع فان ارادة الخاص لا يستلزم استعمال اللفظ فيه بعينه لجواز فهم الخصوصية من الخارج دون اللفظ ومنع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا ثانيا وانما هو اذا اتحد المستعمل فيه والمورد ليس كذلك لاستعماله في الاعم في اللغة والعرف والاخبار ايضا وعلى هذا فللخصم قلب الدليل واثبات الحقيقة في الاعم بالاستعمال فيه ورد الثالث بانه ان اريد بثبوت اطلاق العصير على الخاص حقيقة اطلاقه عليه لكونه موضوعا له بالخصوص فهو اول النزاع وان اريد ثبوت اطلاقه عليه حقيقة ولو كونه موضوعا للمعنى العام فهو غير مفيد وورد الرابع بان النبيذ والنقيع وان تحققا في التمر والزبيب ولكن يحصل العصير بعدهما ايضا ولاجل ذلك يطلق على عصيرهما النقيع والنبيذ والحاصل انه ان اريد اختصاص العصير بالعنب فممنوع وان اريد تحقق النبيذ والنقيع في التمر والزبيب فمسلم ولكن لا يلزم منه انتفاء العصير فيهما الآن نحن العصير بما لا يتوقف على نبذ ونقع وح يكون الكلام متوجها كما يأتي بل لان لفظ العصير فعيل وهو اما بمعنى الفاعل فهو بمعنى العاصر او بمعنى المفعول وهو الشيء الذي وقع عليه العصر دون ما خرج من العصر وانما يسمى ذلك عصارا او عصارة صرح بذلك في القاموس قال وعصر العنب ونحوه يعصره فهو معصور وعصير واعتصره استخرج ما فيه وعصره ولي ذلك بنفسه واعتصره عصر له وقد انعصر وتعصر وعصارته وعصاره ما تحلب منه انتهى صرح بان العصير هو نفس العنب وان مائه عصارة وعصار وعلى هذا فاطلاق العصير على الماء المستخرج لا يكون مقتضى وضعه الاشتقاقي حتى يستند عموما بل هو معنى مجازي له فيمكن ان يكون ذلك المعنى المجازي هو خصوص ماء العنب او هو ونحوه مما لا يحتاج الى ضم ما خارجي فلا يعلم العموم سلمنا كون لفظ العصير حقيقة في الماء المستخرج كما هو ظاهر كلام صاحب مصباح المنير حيث قال عصرت العنب ونحوه عصرا من باب ضرب استخرجت مائه فانعصر واعتصرته كذلك واسم ذلك الماء العصير فعيل بمعنى مفعول والعصارة بالضم ما سال عن العصير انتهى ولكنه حقيقة طارية اذ حقيقة الاية هو ما وقع عليه العصر اي الجسم الذي استخرج مائه كما صرح في القاموس وفي تلك الحقيقة الطارية يمكن ان يكون ما لا يصدق على مثل ما يستخرج من التمر والزبيب بل يختص بما كان مائه في نفسه ولذا لا يقال لما يخرج من الثوب ونحوه بعد العصر عصير وكذا ما يخرج من اليد الرطبة بعد عصرها ولا عموم في كلام المصباح لانه قال العنب ونحوه فيمكن ان يكون مراده بنحوه ما كان الماء في نفسه بل هو الظ من قوله استخرجت مائه حيث اضاف الماء الى الضمير الراجع الى نفس الشيء ولم يقل الماء الذي هو فيه ويؤكد ذلك عدم وقوع تصريح في كلام لغوي باستعمال العصير في غير ما كان الماء المستخرج من نفسه وانما استعملوه في ما كان الماء من نفسه كالعنب والرطب والنخيل والاعناب ونحو العنب وغير ذلك وعلى هذا فلا دلالة لتقييد بعض اللغويين وغيرهم في بالعنب على استعماله في التمري والزبيبي ايض نعم يدل على استعماله على غير ماء العنب ايض كماء الرطب والحصرم والرمان ولكنه غير مفيد والحاصل ان مقتضى وضع الاشتقاق والمطابق لحقيقة الاصلية كون العصير هو ما وقع عليه العصر كنفس العنب والثوب وغيرهما دون ما خرج من العصر فيكون استعماله في الخارج كلا او بعضا اما مجازا كما هو ظاهر القاموس وح مكثر المجاز ويتسع باب الاحتمال او حقيقة طارية كما هو ظاهر المصباح ولا يعلم ان حقيقة الطارية هل هي الماء الذاتي المستخرج او مطلقا فيبطل معه ايض الاستدلال فان قلت قول صاحب المصباح فعيل بمعنى مفعول يدل على انه وضعه الاشتقاقي فيكون عاما لكل ما يصدق فيه مبدأ اشتقاقه قلنا مع انه لا حجية في قوله فقط انه لو كان حجة لكان في تعيين المعاني واما في غير ذلك فلا ولو كون ذلك فعيلا بمعنى المفعول مما نعلم انتفائه فان المعصور الذي هو المفعول هو ما وقع عليه العصر وليس هو الا نفس العنب ونحوه دون ما استخرج منه واما ارادة المستخرج من شيء اخر فهو حقيقة ليس مفعولا يكون الفعيل بمعناه فانه ليس مفعولا للعصر حتما ولكن يحتمل ان يكون اطلاق العصير على الماء من باب الفعيل بمعنى المفعول اذا كان ذلك الماء ايض جزء من حقيقة المسمى بالاسم حتى يصدق عليه المفعول من تلك الجهة دون ما اذا ضم الماء مع شيء اخر وادخل فيه كما في الثوب ونحوه ومما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض مشايخنا المحققين حيث قال عموم لفظ العصر باعتبار وضعه اللغوي الاصلي امر يجب القطع به فان العصير فعيل من العصر فهو كغيره من المشتقات موضوع بالوضع النوعي للذات المبهمة المتصفة بالمبدء على وجه مخصوص ومن المعلوم ان ليس للفظ العصير من بين المشتقات في اصل اللغة وضع يخصصه ببعض الذوات كالعنب فاذن العصير بمقتضى وضعه الاصلي عام صادق على كل شيء معصور مطلقا عنبا كان او تمرا او زبيبا او غير ذلك انتهى فانا نقول انا نسلم عمومه باعتبار وضعه الاصلي ومقتضاه صدق العصير على كل ما وقع عليه العصر من عنب وتمر وزبيب وثوب ولبد ولحاف وغيرها واما صدقه على الماء المستخرج مطلقا فباي وضع نوعي او شخصي او اشتقاقي ودلالته عليه ليس بالوضع الاصلي

في كيفية النبيذ والنقيع من التمر والزبيب وغيرهما

في بيان المراد من العصير ومعناه على ما هو المصرح في كتب اللغة

كتاب المطاعم والمشارب

الاشتقاق وانما هو امر طار عارضي يجب الفحص عن معرفته عموما وخصوصا وليس في كلام اهل اللغة ونحوهم من الادباء تصريحا او استعمالا اطلاقا ما يدل على التعميم وانما هو محض استعماله في كلام الفقهاء لبيان المسئلة ولو كان ذلك مقتضى الوضع الاشتقاقي للزم صحة استعماله في الماء المستخرج عن الثوب عن عصر واللبد واليد والشعر فيقال عصر الثوب واليد والشعر الى غير ذلك وبطلانه ظاهر جدا بل في كلام المصباح اشارة الى انه ليس وضعا اشتقاقيا حيث قال ولسم ذلك الماء العصير ثم قال والعصارة ما سيل من العصر فانه لا يقال للضارب انه اسم ذلك الشخص ولذا فرق بين العصير والعصارة فالاول ليس مقتضى الوضع الوصفي الاشتقاقي وانما هو على عارضي وهذا ظاهر جدا ويؤكد بعض ما ذكرنا صحيحة البجلي الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من التمر فانها دالة على اختصاص العصير بماء العنب وعصارته ان جعلنا العصير بيانا للخمسة يعني ان الخمر من خمسة يحصل اشياء من العصير وهو من الكرم ومن النقيع الذي هو من الزبيب الى اخره او اختصاصه بالخمرة العنبية ان جعلناه بيانا لاقسام الخمر ولما الثاني فلان العصير في تلك الاخبار لو كان عاما لزم تخصيص الاكثر بل الاكثر وهو هذه الثلثة وخروج ساير افراده التي لا تحصى من الكثرة وذلك غير جائز على التحقيق فيكون العصير اما مخصوصا بالوضع او مستعملا في بعض الافراد تجوزا الا من باب تخصيص العام وعلى التقديرين لا يكون ارادة الزايد عن العنبي عنه معلوما واورد عليه بوجهين الوجه الاول منع عدم جواز تخصيص الاكثر لوقوعه في الكتاب العزيز قال سبحانه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين لو كانوا اقل كان الغاوون اكثر وقد استثنوا من الاولى وان كانوا اكثر فقد استثنوا من الثانية ويلزم استثناء الاكثر ولان المقتضي له موجود والمانع مفقود اما الاول فللوضع لما يصح منه الاخراج تجوزا ووجود علاقة مصححة هي علاقة العموم والخصوص دون المشابهة المنفية في المقام واما الثاني فانه ليس الا قبح مثل قول القايل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف ولم ياكل الا واحدا او ثلثة وكل من جاءك فاكرم ثم قال اردت زيدا او هو مع عمرو وذلك القبح ليس كليا حتى يكون مستندا الى اشتراط الواضع بقاء الاكثر من العام بل لامر عارض يزول اذا روعي فيه الجهات المحسنة والاعتبارات اللايقة وتنصر المتكلم فيه نصرة فاخرجه عن الصعوبة والابتذال بل قد يلتحق به الكلام بالبليغ الذي يتنافس به الاعلام وذلك كما في علي واحد وواحد وواحد الى عشرة فانه يستقبح مع كونه موافقا للغة واذا كانت هناك نكتة يرتفع القبح كما في ثني سبع واربع وثلث وكما ان التكرار مما يستقبحه الطباع وقد يستحسن بمراعات بعض النكات كما في سورتي الرحمن والمرسلات وكتوجيه الخطاب الموضوع للموجود او الحاضر او ذوي العقول الى المعدوم او الغايب او غير ذوي العقول او عكس ذلك بملاحظة بعض اللطايف والاحوال وبهذا الاعتبار يحسن استعمال الدوال العموم في قليل من افراد العام كان ينظر في المثالين المتقدمين الى ان ماعدا المراد بمنزلة المعدوم لنوع امتياز للمراد من بين الافراد فكانه لا فرد لذلك العام سوى المراد او الى انه لما اكل احسن الرمانات واراد افضل الجائين فكانه اكل الكل واكرم الجميع فيطلق لفظ العموم نظرا الى ما وقع عليه الفعل من القليل بمنزلة الكثير كقوله زيد كل الرجل يريد بذلك معادلته للجماعة او الى ان القليل الماكول مثلا لما كان قدر كفايته فكانه اكل الكل فبقصد المبالغة دون الحقيقة وبمثل تلك الاعتبارات يزول القبح الثابت له قبل ذلك ومن ذلك يعلم ان القبح لم يكن مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين العربية والا لاستمر مع اللفظ ولم يكن يزول ابدا وان روعي فيه انواع اللطايف واختلفت الاحوال والمقامات وفيه اولا ان الاستثناء في الاية الاولى منقطع لان من اتبعه من الغاوين ليس داخلا في العباد لان العبد من اقر بالعبودية وتلبس باداب العبادة قال الله سبحانه وادخلي في عبادي وادخلي جنتي فلا تخصيص فيها والمخرج في الاية الثانية قليل بالنسبة الى الباقين وثانيا انه لا يعلم من اتبع الشيطان من الغاوين الذي عليه سلطانه يكون اكثر من غيره من العباد او مساويا له لانهم بين تابع لله ومستضعف من الذين لم يقرع اسماعهم شريعة او لم يعلموا فيه طريقه حقه وبين تابع للشيطان ويتقرر الامر بين ذوي النفوس المطمئنة وذوي النفوس الامارة والمستضعفين الخالين عن النفوس الثلث الذين هم اكثر الناس ومن سلط عليه الشيطان هو الثالث ومن اين علم انه اكثر العباد او مساو لغيره ومن احاط بعباد الله سبحانه من بدو خلقهم الى انقراضهم في شرق الدنيا وغربها وبرها وبحرها واما الاية الثانية فمعناها اني اكون بصدد اغواء الجميع الا العباد المخلصين الذين هم الانبياء واوصياؤهم كما ورد في الاخبار فاني لست بصدد اغوائهم ولا يريد اني اغوي غير المخلصين اذ ليس جميع غيرهم غاويا من جانب الشيطان فان منهم المؤمنين والابرار والمتوسطين التابعين للشريعة التائبين بعد المعصية والمستضعفين واما المخلصون فهم الذين جزاؤهم فوق اعمالهم ويصفون الله سبحانه بما يليق بجلاله قال الله سبحانه وما تجزون الا ما كنتم تعملون الا عباد الله المخلصين وقال سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين فليس كل غير المخلصين غاويا من اغواء الشيطان فالمراد اني اكون بصدد اغواء غير المخلصين وعلى هذا فلا يفيد ضم الاية الثانية مع الاولى لاثبات مطلوبه لانا نقول ان كلا ممن اتبع الشيطان وله عليه السلطان ومن المخلصين اقل افراد العباد ولا ضير اذ ليس كل من اراد اغوائه ممن اتبعه وثالثا انا لا نسلم وجود المقتضي اذ هو كما اعترف به العلاقة المصححة وهي هنا غير موجود وقوله وهي العموم والخصوص قلنا نعم ولكن لا لكل خصوص اذ لم يثبت لنا صلاحية كل خصوصية حتى الاكثر للعلاقة كيف وقد منعه اكثر المحققين ولم يدل عليه شاهد من المواضع والعلاقات ايضا امور توقيفية يجب ثبوتها من الواضع وهذا هو السبب للقبح الذي يلاحظ في العرف وادعاه المحققون وهو امر مستمر لا ينفك ابدا وليس القبح لاجل امر خارجي يزول بزواله ويعد من الموانع واما ما ذكره من زوال قبحه بمراعات بعض النكات واللطايف فهو خطأ محض واشتباه بين يقضي منه العجب سيما من هذا الجليل الشان الذي ذكره فان الاستعمالات التي ذكرها مما اعتبر فيها النكات واللطايف ليس من باب التخصيص ولا علاقة العموم والخصوص وانما

وذوي النفوس اللوامة

هو تجوز لغوی وعلاقة اخری ولذا لا یرتفع القبح لو صرح بالتخصیص فیقول اکرم کل من جاء دار ک الا غیر زید العالم او کلت کل رمانة الا غیر الرمانة
الفلانیة الحسنة ولذا لو علم السامع بذلک ولکن لم یعلم خصوص مراده عند الاجمال علی غیرها علم عدم ارادته کما هو شان التخصیص ولو تنزلنا عن الحکم
الباب بکون ذلک تجوزا نقول لا بل من احتماله المسقط للاستدلال لثبوت التوقیف وارتفاع القبح عن التخصیص ورابعا انا سلمنا ان القبح یرتفع بمراعاة
اللطایف والنکات فما اللطیفة التی رعی فی تلک الاخبار والنکتة التی ازال فیها فان قلت النکتة هو شیوع هذه الثلثة وتعارفها وتداولها قلنا
مع ان کنایة مجرد ذلک لرفع القبح غیر معلوم انه ان ارید الشیوع وجودا ای ان هذه العصیرات الثلثة اکثر وجودا من غیرها فهو ممنوع جدا کیف مع ان
عصارة الزیت وسایر الحبوب التی یستضاء بعصاراتها وعصیر الحصرم والرمان والاترج واللیمو وغیر ذلک لیس باقل من عصارة الزبیب قطعا وان
ارید شیوع اغلائها واکثریة غلیانها فکذلک ایضا فان تحقق الغلیان فی العصارات التی یستضاء بها وفی ماء الحصرم والرمان والاترج والسماق
والاجاص فی الطبایخ والربوب لیس باقل وقوعا من تحقق الغلیان فی عصارة الزبیب والتمر اصلا وقد وقع السؤال فی الاخبار العدیدة عن رب الرمان و
التفاح والسفرجل والتوت وغیرها وان ارید شیوع جعله دبسا فلا مدخلیة له فی ذلک کما ان شیوع بعض الحالات الاخر لبعض العصارات الاخر
لا مدخلیة له فی ذلک ایضا والوجه الثانی عدم اقتضاء امتناع تخصیص الاکثر ارادة العصیر العنبی من اللفظ ولا وضعه لجواز ارادة الثلثة بنوع من الخطاب
الی الافراد دون الانواع فان افراد هذه الثلثة اکثر من افراد غیرها وفیه منع اکثریة افراد هذه الانواع الثلثة جدا ولو سلم اکثریة مقدارها مع انها
ایضا ممنوعة مضافا الی ان الارجاع الی الافراد خلاف الظاهر قیل سلمنا وضعه للخاص او استعماله تجوزا فیه ولکن الخاص الموضوع له او المستعمل فیه
لا یجب ان یکون خصوص ماء العنب بل الظاهر انه ما یتخذ منه الدبس لقربه من المعنی الاصلی ومطابقته لما یقتضیه ظاهر کلام الفقهاء حیث یطلقون العصیر
علی العصارات الثلث دون غیرها قلنا الظهور ممنوع لا وجه له ولیس مطلق الماء المستخرج معناه الاصلی کما عرفت حتی یکون الثلثة اقرب الیه من الواحد واطلاق
بعض الفقهاء لا یجدی نفعا ونحن لا نقول ان العصیر حقیقة فی العنبی خاصة وضعا او کیا او ثانویا او لا انه مستعمل فیه کذلک بل نقول انا نعلم انه موضوع او
مستعمل فی معنی یصدق علی العنبی قطعا ولا نعلم غیره ومما ذکرنا یظهر دفع بعض ما قیل فی ذلک المقام من ان اختصاصه بالعنبی یحتاج الی هجر غیره وهو غیر
معلوم او الی ارتجال وعدمه معلوم وانه لو سلم احدهما فاصالة تاخر الحادث یقتضی تاخره عن صدور الروایات ونحو ذلک مما لا یصلح للرکون الیه بعد
ما ذکرنا وان صلح بعضها للتایید بعض المطالب لو تم اصلها ومبناها ومنها ما دل علی حرمة کل شراب لم یذهب ثلثاه کصحیحة علی عن الرجل یصلی الی القبلة
لا یوثق به اتی بشراب زعم انه علی الثلث فیحل شربه قال لا یصدق الا ان یکون مسلما عارفا وروی مثله فی قرب الاسناد وموثقة الساباطی عن الرجل یاتی
بالشراب فیقول هذا مطبوخ علی الثلث فقال ان کان مسلما ورعا مامونا فلا باس ان یشرب والجواب عنه مضافا الی ما مر من ایجابه تخصیص الاکثر لو
جعل من باب العموم والخصوص ان الاولی غیر دالة علی عدم جواز التصدیق لکان الجملة الخبریة ولو سلم فغایته عدم التصدیق فی الطبخ علی الثلث وهو لا
یستلزم التحریم اذ لعله للحکم بالکراهة کما حکی عن جماعة فلا یجوز الحکم بالاباحة بالمعنی الخاص وهما معارضتان مع الاخبار الکثیرة الدالة علی اعتبار قول
ذی الید وایمان الصانع فی عمله وجواز الاخذ من سوق المسلمین وعدم وجوب التفتیش والسؤال ونفی الحرج فی الدین بل الاجماع المسلمین حیث یاخذ
الدبس فی الاسواق خلفا وسلفا مع ان صناعه غالبا لیسوا ورعین مامونین ولا یتفحصون عن حال الصانع واما ما حکی عن جماعة من اصحابنا من عدم
جواز اخذ العصیر من المتهم باستحلاله قبل التثلیث فهو مخصوص بالمتهم بالاستحلال لا مطلقا کما هو مورد الروایتین وسایر الاخبار الواردة فی الباب
ایضا مخصوص بالمستحل فالروایتان مطروحتان من هذه الجهة وکذا یعارضان بمثل روایة معلی بن یزید الی اصنع الاشربة من العسل وغیره وانهم یکلفونی
صنعها فاصنع لهم فقال اصنعها وادفعها الیهم وهی حلال من قبل ان یصیر هذا مسکرا هذا کله مع ان السؤال والجواب فی الروایتین مسوقان
لحکم قبول ذلک الشخص وعدمه دون حکم اشتراط ذهاب الثلثین وعدمه ومثل ذلک لا یفید فی اطلاق حکم الشراب عند جمع من المحققین وایضا انا
نعلم قطعا ان علی بن جعفر وعمار الساباطی کانا یعلمان ان الشراب علی قسمین قسم یتوقف حلیته علی ذهاب الثلثین وقسم لا یتوقف فسؤالهما انما هو
عن القسم الاول قطعا یعنی ان الشراب الذی یتوقف حلیته علی ذهاب الثلثین هل یکفی قول ذی الید فیه ام لا فلا عموم فی الروایتین ومنها عموم مفهوم
قوله ما طبخ علی الثلث فهو حلال فی روایة عقبة بن خالد فی رجل اخذ عشرة ارطال من عصیر العنب فصب علیه عشرین رطلا من ماء ثم طبخها حتی
ذهب منه ویبقی عشرة ارطال ایصلح شربه لک ام لا فقال ما طبخ علی الثلث فهو حلال وجوابه ما مر من لزوم تخصیص الاکثر بل هنا اشد لعدم اختصاص
الشراب بالعصیر هذا مضافا الی منع العموم فی المنطوق لظهوره فی عصیر العنب الذی هو مورد السؤال ومنع حجیة ذلک المفهوم الذی هو مفهوم الوصف
ومنها الاخبار الواردة فی بیان ما یحل من النقیع والنبیذ وما یحرم منهما وان الذی یحل هو ما ینقع غدوة ویشرب عشیة او بالعکس کصحیحة الجمال
للنبیذ فقال ع لی بل انا اصفه لک قال رسول الله ص کل مسکر حرام وما اسکر کثیره فقلیله حرام فقلت هذا نبیذ السقایة بفناء الکعبة فقال
لیس هکذا کانت السقایة انما السقایة زمزم افتدری من اول من غیرها قال قلت لا قال العباس بن عبد المطلب کانت له حبلة افتدری ما
الحبلة قلت لا قال الکرم کان ینقع الزبیب غدوة ویشربونه بالعشی وینقعه بالعشی ویشربونه من الغد یرید ان یکسر غلظ الماء عن الناس وان هؤلاء قد تعدوا
فلا تشربه ولا تقربه وحسنة حنان ما تقول فی النبیذ فان ابا مریم یشربه ویزعم انک امرته بشربه فقال صدق ابو مریم سالنی عن النبیذ فاخبرته انه حلال
ولم یسالنی عن المسکر الی ان قال هذا النبیذ الذی اذنت لابی مریم ای شیء هو فقال اما ابی ع فانه کان یامر الخادم فیجیء بقدح ویجعل فیه زبیبا ویغسله غسلا

فی بیان ما یحل من النقیع والنبیذ

کتاب المطاعم والمشارب

نقیا ثم یجعله فی اناء ثم یصب علیه ثلثة مثله او اربعة ماء ثم یجعله بالليل ویشربه بالنهار ویجعله بالغداة ویشربه بالعشی وکان یامر الخادم بغسل الاناء
فی کل ثلثة ایام لئلا یغتلم فان کنتم تریدون النبیذ فهذا النبیذ وروایة ایوب بن راشد عن النبیذ فقال لا باس به فقال انه یوضع فیه العکر فقال بئس
الشراب ولکن انبذوه غدوة واشربوه بالعشی قال قلت جعلت فداک یفسد بطوننا قال فقال ابو عبد الله ع افسد لبطنک ان تشربه ما لا یحل لک ودلت
تلک الروایات علی ان الذی یحل من النقیع والزبیب هو ما ینقع عشیة ویشرب غدوة او بالعکس وان ما عدا ذلک حرام وظاهر ان مضی هذه المدة لا
یقتضی تحریما فهو اما لکونه مظنة للنشیش والغلیان او لحصول الاسکار ومجرد هذا الملک لا یحصل اسکار یقینا فوجب کونه للنشیش فانه کثیرا ما یحصل
ذلک فی البلاد الحارة والجواب عنه اولا ان غایة ما یدل علیه تلک الاخبار ان ما ینقع غدوة ویشرب عشیة او بالعکس فهو حلال وان ما عدا ذلک حرام
فلا یدل علیه بوجه فان الاولی یدل علی ان ما تعدوا فیه هؤلاء حرام واما ان تعدیهم فی ای شیء وبای قدر فلا قال فی الوافی ان الجبابرة تعدوا او غیروه
باکثار الزبیب والتمر فیه واطالة مدة النقع حتی صار مسکرا فیمکن ان یکون تعدیهم الی حد الاسکار واما ما ذکره بعض مشایخنا فی رسالته المعمولة
فی هذه المسألة من انه لا یمکن ان یکون ذلک التعدی بالغا حد الاسکار اذ من المستبعد جدا بل المستحیل عادة تظاهر الناس لشرب النبیذ المسکر فی زمن
الصحابة والتابعین فی المسجد الحرام بفناء الکعبة مع فتاوی الفقهاء واحادیث الرسول علی الحظر وان ما یسکر کثیره فقلیله حرام ففیه مع انه لم یکن فی زمن
الصحابة بل ولا التابعین الا ما شذ منهم وندر مع انهم قد تظاهروا علی امور کثیرة هی اشد مما ذکر واشنع وافضح انه یظهر من اخبارنا انهم کانوا متظاهرین بشرب
النبیذ المسکر ففی روایة عمر بن مروان ان هؤلاء ربما حضر معهم العشاء فیجیئون بالنبیذ بعد ذلک فان انا لم اشربه قال لا ولعل معنی حرمة الاخیر ای اذا کسر
اشربه مطلقا ولو من غیر ضرورة ایضا وظاهر ان المراد بکسره کسر شدته واسکاره کما صرح به فی اخبار اخر کروایة عمر بن حنظلة وروایة کلیب الاتیة یظهر من قوله
خفت ان یقولوا افلانی ان فتاوی فقهائهم ایضا کانت علی الحلیة بل یظهر من اخبارنا ان من اصحابنا ایضا من کان یزعم حلیة النبیذ اذا انکسر سکره بالماء فیمکن ان
یکون التظاهر علیه فی المسجد لنبیذ المنکسر ففی روایة کلیب کانوا ابو بصیر واصحابه یشربون النبیذ یکسرونه بالماء فحدثت بذلک ابا عبد الله ع فقال لی وکیف
صار الماء یحلل المسکر مرهم لا یشربوا منه قلیلا ولا کثیرا قلت انهم یذکرون ان الرضا من آل محمد ع یحله لهم قال وکیف کان یحلون آل محمد المسکر الحدیث ویظهر من
بعض اخبار الاخر انهم کانوا یقولون بحلیة قلیل ما یسکر کثیره فلعلهم کانوا متظاهرین بشرب القدر الذی لا یسکر کما ورد فی روایة یزید بن خلیفة المتضمنة
لحکایة دعوی جماعة کل جمعة وشربهم النبیذ مصلیا علی محمد وآل محمد حتی بلغ ذلک ابا عبد الله ع فقال لاجل ان ما یسکر کثیره فقلیله حرام وفی صحیحة البجلی انما
سالتک عن النبیذ الذی یجعل فیه العکر فیغلی حتی یسکر فقال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص کل مسکر حرام فقال الرجل اصلحک الله فان من عندنا بالعراق
یقولون ان رسول الله ص انما عنی بذلک القدح الذی یسکر فقال ابو عبد الله ع ان ما اسکر کثیره فقلیله حرام وفی روایة مسعدة عن ابی عبد الله ع قال
کان عند ابی قوم فاختلفوا فی النبیذ فقال بعضهم القدح الذی یسکر فهو حرام وقال قوم قلیل ما اسکر وکثیره حرام الحدیث واما الثانیة فغایة ما یدل علیه ان
ابا جعفر ع کان یشرب نقیع اللیل بالنهار وبالعکس ولا دلالة لها علی انحصار الحلال فی ذلک بل فی العدول عن الجواب عما اذن فیه الی بیان فعل ابیه علیهما السلام
دلالة واضحة علی عدم الانحصار فانه لو کان یقول ان المأذون فیه هو ذلک لربما کان یوهم الانحصار واما قوله فان کنتم تریدون النبیذ فلا یفید الحصر بل مثل
ذلک الکلام متداول فی العرف فی مقام التنبیه علی فساد النیة فان من یرید ابتیاع فرس ویرید ما یعرض علیه فیؤتی له بفرس حسن ویقال ان کنت ترید الفرس
الحسن فهذا الفرس الحسن وان کنت ترید امرا آخر فانت فی شانک ولا دلالة لذلک علی انحصار الفرس الحسن ومقصود الامام انه ان کنت ترید النبیذ الذی
نشربه او ینقع بعد الطعام فهذا هو وان کنت ترید امرا آخر من نشاط واطراب ومتابعة الناس فی انبذتهم فهو امر آخر واما الثالثة فغایة ما یدل علیها
ان فی الانبذة ما لا یحل شربه وظاهرها ان ما یوضع فیه العکر وسیما انه مسکر فلا یفید وثانیا انا لو سلمنا النهی عن غیر ما ذکر ولکنه لا نعلم کونه من اجل
الغلیان فلعله کان لاجل الاسکار بل هو الظاهر من صدر صحیحة الجمال وحسنة حنان والظاهر منه قوله فی حسنة اخری لحنان بعد قوله ویزعم انک امرته بشربه
فقال معاذ الله ان اکون امرته بشرب مسکر وقول المستدل مضی تلک المدة لا یوجب اسکارا قلنا ان اراد انه علی سبیل الاطلاق لا یستلزم الاسکار فهو مسلم ولکن
الغلیان ایضا کذلک فان مجرد مضی تلک المدة لا یوجب الغلیان سیما فی الخریف والشتاء سیما فی البلاد الغیر الحارة سیما اذا کان الماء کثیرا وما ینبذ فیه قلیلا
کما ذکر فی حسنة حنان ان الماء اربعة امثال الزبیب وفی روایة الکلبی النسابة اکثر من ذلک بکثیر وهی عن النبیذ فقال حلال قلت انا ننبذه فنطرح فیه العکر
وما سوی ذلک فقال شه شه تلک الخمرة المنتنة قلت جعلت فداک فای نبیذ تعنی فقال ان اهل المدینة شکوا الی النبی ص تغیر الماء وفساد طبایعهم فامرهم
ان ینبذوا وکان الرجل منهم یامر خادمه ان ینبذ له فیعمد الی کف من تمر فیلقیه فی الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقلت وکم کان عدد التمرات التی کان یلقی
قال ما یحمل الکف قلت واحدة واثنین فقال ربما کانت واحدة وربما کانت اثنین فقلت وکم کان یسع الشن قال ما بین الاربعین الی الثلثین الی ما
فوق ذلک فقلت بالارطال فقال ارطال بمکیال العراق وان اراد انه یمکن حصول الغلیان بمضیها فلا شک ان مجرد الامکان او الحصول فی بعض الاحیان لا
یوجب التحریم المطلق مع ان الاسکار ایضا کذلک فانه ربما یحصل بذلک الاسکار سیما فی الهواء الحار والاکثار فی الزبیب او التمر والظاهر ان التخصیص بما ینقع او ینبذ
غدوة وعشیا لاجل انه مع فتح الانبذة والنقیع مظنة یؤدی الی ما یحصل معه المحرم من الغلیان او الاسکار بتکثیر المنقوع والمنبوذ وتطویل المدة ولذا خص
ذلک بالذکر ولا یعلم انه مظنة التعدی حتی یحصل الغلیان بل لعله مظنة التعدی حتی یحصل الاسکار بل یظهر من بعض العامة استلزام ذلک الغلیان للاسکار
فانه روی مسلم فی صحیحه عن عایشة انا کنا ننبذ لرسول الله ص غدوة فیشربه عشیا وننبذه عشیا فیشربه غدوة وروی فیه ایضا عن ابن عباس ان رسول الله

شرشه کلمة استقذار واستفتاح فی البحرین

كان يقع له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد الى مسا الثالثة ثم يومر به فيسقى او يهراق قال ابن حجر بعد ذكر الروايتين الشراب في المدة التي ذكرتها
عائشة يشرب حلوا واما القصة التي ذكرها ابن عباس فقد ينتهي الى الشدة والغليان لكن يحمل ما ورد من امر الخدم بشربه على انه لم يبلغ ذلك ولكن قرب
منه لانه لو بلغ ذلك لاسكر ولو اسكر لحرم تناوله مطلقا وقد تمسك بهذا الحديث من قال بجواز شرب قليل ما اسكر كثيره انتهى واما جعل سبب النهي عن
شرب ما مضت عنه ازيد من تلك المدة الاسكار الخفي الغير البين وجعل كاشفه الغليان فهو مما لا يصلح الاصغاء اليه في الاحكام الشرعية ومنها الاخبار
المتضمنة لحرمة النبيذ الذي يجعل فيه الغليان مطلقا كمرسلة ابي البلاد كنت عند ابي جعفر فقلت يا جارية اسقيني ماء فقال لها اسقيه من نبيذي فجيء
بنبيذ مريس في قدح من صفر قال فقلت اهل الكوفة لا يرضون بهذا فقال فما نبيذهم قلت يجعلون فيه العقوة قال لها وما العقوة قلت اللاذي قال وما
اللاذي فقلت ثفل التمر يضرى به الاناء حتى يهدر النبيذ ويغلي ثم يسكن فيشرب فقال هذا حرام وخبر ابرهيم بن ابي البلاد وفيها فقال وما نبيذهم
قال قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه العقوة قال وما العقوة قلنا اللاذي قال وما اللاذي قلت حب يؤتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى
يغلي ويسكن ثم يشرب فقال هذا حرام والجواب عنه ان النسخ في الحديثين مختلفة ففي طائفة منها ويسكر بدل يسكن فيخرج عن محل النزاع ومع الاختلاف
لا يبقى الاعتماد على النسخة الاخرى مع ان في بعض الاخبار تصريحا بكون ذلك مسكرا كرواية عبد الله بن حماد المتقدمة في ادلة الحل وكصحيحة البجلي عن النبيذ
فقال حلال فقال اصلحك الله انما سالتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكن فقال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص كل مسكر حرام ومنها
الروايات الدالة على ان ما يحصل من الكرم سواء كانت عنبا او زبيبا ثلثاه لابليس لعنه الله لمنازعته مع ادم ونوح على نبينا وعليهما السلم وان ذلك
علة تحريم الثلثين وتحريم الخمر كصحيحة زرارة وروايات سعد بن يسار وابي الربيع وخالد بن نافع وابرهيم المروية جميعا في روايات محمد بن مسلم و
وهب بن منبه وابي الربيع المروية في العلل ورواية سعد بن يسار المروية في تفسير العياشي وصح الاسناد الا ان المذكور في تلك الاخبار هو الحبلة و
وما في معناها والمراد منهما ما يحصل منها دون نفس الشجرة كما يقتضيه تثليث الحاصل ولا ريب ان الحاصل يعم الزبيب ايض والجواب عنه ان الثلثين اللذين
هما نصيب الشيطان قد ذهبا في الزبيب بالجفاف فلا يبقى بعده والقول بان ذهاب الثلثين المفسر في حاصل الكرم انما هو بعد حصول الغليان المحرم
فقد مر جوابه في ادلة الحلية والحاصل انه ان اريد ان ذهاب ثلثي الشيطان يعتبر فيه ذلك فلا دليل عليه ولا تصريح به في تلك الاخبار بل مطلق
نعم في رواية ابن وهب بن منبه فيما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه ولكن الضمير في طبخها الحبلة العنب والعصير ... ظاهر انه ليس المراد
طبخ الحبلة بل طبخ عنبها او طبخ عصير عنبها فلا يشمل الزبيب وجعل المقدر طبخ حاصلها او عصير حاصلها لا دليل عليه مع ان العصير المطلق ايض
لا يعلم صدقه على المستخرج من الزبيب كما عرفت ومنه يظهر حال ما تضمن لفظ العصير من تلك الاخبار كصحيحة زرارة والحاصل ان تلك الاخبار بين اربعة اقسام
قسم يصرح بذهاب الثلثين مطلقا نصيب الشيطان وعدم دلالته على حال الزبيب لكونه انقص من الثلث ايض واضح وقسم يدل على حرمة عصير الحبلة
او عصير عنب الحبلة بعد الطبخ قبل ذهاب الثلثين وقسم يدل على حرمة مطلق العصير كذلك وحالهما ايض قد ظهر وقد عرفت استدلال بعض المحللين
على الحلية بتلك الاخبار كما مر ومنها الرضوي المتقدم في مسئلة العصير العنبي الدال على انه اذا اصابت النار الكرم اي حاصله لا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه
والجواب عنه مضافا الى عدم حجيته انه اذا لم يمكن ارادة نفس الكرم من ضمير اصابته فمن اين علم ارادة مطلق حاصله بل لعله عنبه مع انه يظهر من بعضهم
ان الكرم هو نفس العنب وهو الظ من صحيحة البجلي المتضمنة لخمسة اقسام الخمر ومنها رواية علي عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك
الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس به قد ذكرها بعض مشايخنا في ادلته ولا ارى له الا لها وجها
فانها اما لتقييد السؤال بالطبخ على الثلثين او لاجل نفي الباس في الجواب عن ذلك المقيد فيثبت الباس فيما عداه بالمفهوم وضعف الوجهين في غاية الظهور
اما الاول فلانه لا يتعين ان يكون تقييد السائل لاعتقاده الحرمة بدونه وانه لرفع الحرمة الحاصلة بالغليان فلعله لاجل حفظه في السنة ليصلح للمكث في
تلك المدة ولا ينساغ اليه الاسكار المسند الى المائية المغيرة بل الظاهر انه لذلك وان السؤال باعتبار الشرب منه في السنة ولو كان لاجل رفع الحرمة
الحاصلة بالغليان لما احتاج الى سؤال اذ من يعلم ان العصير الزبيبي بالغليان يحرم حتى يذهب ثلثاه فيحل فمن اي شيء يسئل سيما مثل علي بن جعفر الذي
هو بمكان رفيع من فقه الاحكام ولو كان سمع الحرمة بالغليان ولم يسمع الحل بذهاب الثلثين فمن اين قيده بذلك بل كان عليه ان يسئل عن كيفية
حله وايض لو كان لذلك لما ذكر شرب السنة والتخصيص بذهاب الثلثين في عدم التغير في السنة مع انه يحصل ذلك المط بذهاب الاقل من الثلثين و
الاكثر ولعله لوقوع الطبخ على الثلثين لاجل كراهة قبل ذلك واتصال هذه الرواية في قرب الاسناد بما مر في صدر الدليل الثاني من ادلة المحرمين و
كونه مسئولا عن الحلية لا يدل على ان ذلك ايض كذلك لان ذلك الاتصال انما هو من الحميري دون علي ولو كان منه ايض لا يفيد لانه مسئلة اخرى
والقول بان مثل علي بن جعفر العارف بالاحكام لو لم يعلم ان هذا شرط في الحلية لم يقيده في سؤاله فيه انه لو علم ذلك وعلم حصوله فمن اي شيء
سلمنا ان تقييد السائل انما هو لذلك ولكنه لا حجية في اعتقاده وتقرير الامام له لا يفيد اذ لا دليل على حجية التقرير على مثل ذلك الاعتقادات
كما بينا في الاصول واما الثاني فظاهر جدا لان ارجاع الضمير الى المسئول عنه المقيد لا يدل بوجه على التقييد في الجواب اصلا وقد وقع مثل ذلك
السؤال والجواب بعينه في ماء السفرجل الذي لا يحرم بالغليان قطعا في رواية جليلان بن هشام يسئله عن ماء السفرجل يمزج بالعصير المثلث
فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ايحل شربه فكتب لا باس به ما لم يتغير ومنها الاخبار الواردة في بيان ما يحل من المعتصر من الزبيب بالخصوص كما لا

يحل كونه

يحل كموثقة الساباطي عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة
فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء
واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على
المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد
حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر ثم حده حيث يبلغ الماء ثم تطرح
الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الاخير ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وقريب منها الاخرى وصدرها وصف لي ابو عبد الله ع المطبوخ
كيف يطبخ حتى يصير حلالا الى في اخرها وان احببت ان يطول مكثه عندك فروقه ورواية الهاشمي شكوت الى ابي عبد الله ع قراقر تصيبني في معدتي وقلة
استمرائي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال
تاخذ صاعا من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسل بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلثة ايام بلياليها وفي
الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة ثم تاخذ زنجبيلا وخولنجانا ودارصيني وزعفران وقرنفلا
ومصطكى بقدره وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني
ما كنت اجد وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله والجواب عنها مع ما في الثانية من التعقيب والاجمال في المتن وفي الاخيرة من عدم الدلالة على
توقف الحلية على ذهاب الثلثين والتحريم بدونه اصلا انه لا يلزم من الامر بطبخه على الثلث ان يكون ذلك لاجل حليته بعد حرمته بالغليان بل يجوز ان
يكون لئلا يصير مسكرا كما يدل عليه قوله في اخر الرواية الاخيرة وهو شراب لا يتغير اذا بقي ولا ينافيه قوله في اخر الثانية وان احببت ان يطول مكثه الخ اذ
يمكن ان يكون ذلك لعدم فساده بنحو اخر غير الاسكار او ان يكون المراد بطول المكث المكث في المدة الطويلة وبقوله اذا بقي في الاخيرة اقل من ذلك و
يجوز ان يكون لاجل ان الخاصية والنفع المترتب عليه لا يحصل بطبخه الا على الوجه المذكور كما ورد مثله في رواية جليلان المتقدمة المتضمنة لطبخ ماء
السفرجل على الثلثين مع انه ليس للحلية قطعا ويدل عليه الامر بالطبخ حتى يذهب العسل الزائد في رواية الهاشمي المتقدمة مع انه غير محتاج اليه في
الحلية البتة بل يدل عليه امر الاطباء بذلك كما ورد في رواية اسحق بن عمار شكوت الى ابي عبد الله ع بعض الوجع وقلت ان الطبيب وصف لي شرابا
اخذ الزبيب واصب عليه الماء للواحد اثنين ثم اصب عليه العسل ثم اطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث فقال اليس حلوا قلت بلى فقال اشربه ولم
اخبره كم العسل وكما يدل عليه ما ورد في النضوح كما ياتي مع انه للتطيب لا للاكل والقول بان وظيفة الامام بيان ما له مدخلية في الاحكام دون
غيرها معارض بان وظيفة الطبيب بيان ما له مدخلية في الاثار دون غيرها مع ان اكثر ما ورد في تلك الاخبار الثلثة مما ليس له تعلق بالاحكام
بل الاخيرة مسوقة لبيان الفوايد فان قيل ان قوله كيف يطبخ حتى يصير حلالا في الثانية او حتى يشرب حلالا في الاول يدل على التحريم بدونه و
كذا قوله في الثانية واذا كان في ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور الخ فان النشيش هو صوت الغليان والظاهر من المحافظة عليه بان
لا ينش ليس الا لخوف تحريمه بالغليان قلنا مع ان قوله حتى يصير او يشرب حلالا ليس من قول الامام بل من قول الراوي في سؤاله ولا حجية فيه الا من حيث تقرير المعصوم
له عليه وقد بينا في موضعه انه ليس بحجة اكثر ما ذكر في الكيفية بل كله عدا الغلي حتى يذهب الثلثان لا دخل له في الحلية قطعا فلا بد في الكلام
من ارتكاب تجوز اما في كلام السائل بحمل ارادة انه كيف يطبخ حتى يبقى على الحلية ولا يصير مسكرا او حتى يحصل فيه فوايد النبيذ وخواصه المطلوبة
منه من دون عروض سكار او غير ذلك من المعاني بل الاول هو الظ من قوله حتى يشرب حلالا والقول بان العدول عن الظ في غير ذهاب الثلثين
لوجود المنافي القطعي لا يقتضي العدول عنه في الذهاب ايض مع انتفاء المنافي عنه بل يجب ابقاؤه على ظاهره مردود بان هذا ليس من باب تخصيص
العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل من باب ارتكاب احد التاويلين او التجوزين وعند وجود مرجح لاحدهما بل وجوده لما يخالف مطلوب المستدل
واما قوله حتى ينش فان فيه ان بعد ذلك الامر بغليانه حتى يذهب ثلثاه فهو ان حرم بالنشيش فلم امر منه اتعقبه بالغليان اذ الوجب للتحليل بعد ذلك
وح فلعل المحافظة عليه لا الى ذهاب الثلثين المامور به ثانيا وح فلا فرق في حصول التحريم فيه في وقت النشيش ولا وقت الغليان اخيرا ومنها
ما رواه في البحار عن كتاب زيد النرسي انه قال سئل ابو عبد الله ع عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته فقال لا تاكله
حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فان النار قد اصابته قلت فالزبيب كما هو يلقى في القدر ويصب عليه ثم يطبخ ويصفى عنه الماء فقال كذلك هو سواء اذا
ادت الحلاوة الى الماء وصار حلوا بمنزلة العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك اذا اصابته النار فاغلاه فقد فسد والجواب عنه
انها لا تصلح للمقاومة لما ذكرنا من ادلة الحلية فان الكتاب المنسوب الى زيد النرسي مطعون فيه حكى الشيخ في الفهرست عن الصدوق انه لم يرو اصل زيد
النرسي وكذا حكي عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد بل كان يقول انه موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني المعروف بالسمان مضافا الى ان كتابه غير
معروف بتواتر ونحوه في زمن صاحب البحار وليس الاجر باسناد اليه من غير اتصال السند في الكتاب المخصوص فمن اين يعلم ان كتاب النرسي الذي روى
عنه المتقدمون على ارباب الكتب الاربعة فانه يحرز في تلك الازمنة المتطاولة ومن ذلك يندفع ما قيل من تضعيف حكاية الصدوق وشيخه

تنقيه

ومعارضها بتغليط ابن الغضايري لابن بابويه ومنها ما ورد في النضوح كموثقتي الساباطي احديهما عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب
ثلثاه ويبقى الثلث ثم يتمشط والاخرى عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر والجواب
انه لا تصريح في الروايتين بحرمة الشرب قبل ذهاب الثلثين من الامام عليه السلام اصلا وانما غايتهما الامر بغليه حتى يذهب ثلثاه وهو اعم من تحريمه بالغلي قبله
ولعل الوجه فيه ما ذكره بعضهم من ان النضوح على ما ذكره اللغويون ضرب من الطيب تفوح رائحته وفي مجمع البحرين ان في كلام بعض الافاضل انه طيب
مايع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشد راسها ويصبرونها اياما حتى ينش
ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين الشريفين وعلى هذا فيحمل الروايتان على ان الغرض من طبخه حتى يذهب ثلثاه انما هو لئلا يصير خمرا فيفسد ثم مدة
لان غليه على هذا الحد الذي يصير به دبسا يذهب الاجزاء المائية التي تصيرها خمرا لو مكث مدة كذلك لانه يصير خمرا بسبب ما فيه من تلك الاجزاء المائية
فاذا ذهب امن من صيرورته خمرا ويؤيده ذلك قوله النضوح المعتق على صيغة اسم المفعول اي الذي يراد جعله عتيقا بان يحفظ زمانا حتى يصير عتيقا و
ويؤيده ايضا قوله يتمشط الظاهر في ان الغرض منه التمشط وهو الوضع في الراس فالمراد من السؤال في الروايتين من كيفية عمله هو التحرز عن صيرورته
بزيادة المكث خمرا نجسا يمنع الصلوة فيه ولا يحل اذا تمشط به والا فهو ليس بماكول ولا الغرض من السؤال عن كيفية عمله حله اكلا حتى يكون الامر
بغليه على ذلك الوجه لاجله بل حل استعماله بمعنى قوله حتى يحل ان يحل استعماله مع انه في كلام الراوي وقد عرفت مرارا ما فيه ومنها ما يطلق عليه اسم
النبيذ ويشابه العصير العنبي مع ان الزبيبي مشترك مع العنبي في اصل الحقيقة والجواب منع صدق النبيذ على مطلق العصير اولا ومنع حرمة النبيذ ثانيا
بل الاخبار مصرحة بان من النبيذ ما هو حلال ومنع المشابهة وبطلان القياس لو سلمت ومنع الشركة في اصل الحقيقة ومنع اقتضائها الشركة في الحكم لو
سلمت بعد اختصاص دليل الحكم اي الحرمة بالعصير العنبي خاصة والله العالم **الخامسة** اذا انقلبت الخمر خلا فاما يكون بنفسه او بالعلاج فعلى الاول
يصير حلالا بلا خلاف بين الفقهاء كما عن التنقيح وفي غيره وبين الاصحاب بل المسلمين كما في شرح الاردبيلي بل الاجماع المحقق فهو الحجة فيه مع القاعدة
الثابتة من تبعية الاحكام للاسماء حلا وحرمة وطهارة ونجاسة مضافا الى المستفيضة من الصحاح وغيرها كموثقتي عبيد احديهما في الرجل باع عصيرا
فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس به والاخرى عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا باس وصحيحتي
زرارة وجميل احديهما عن الخمر العتيقة يجعل خلا قال لا باس والاخرى يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها ثم افسدها قال علي
فاجعلها خلا وروايتي عبد العزيز وابي بصير الاولى العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس به والاخرى مروية في السرائر
عن جامع البزنطي عن الخمر يعالج بالملح وغيره يتحول خلا قال لا باس بمعالجتها وموثقتي ابي بصير احديهما عن الخمر يضع فيها الشيء حتى يحمض قال اذا كان
الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وفي بعض النسخ يضع ووضع من الوضع وفي بعض اخر ترك لفظة فيه ثم تقريب الاستدلال ان يراد
بالغلبة الغلبة في الكيفية اي الشيء القاهر على كيفها الجاعل لها خلا كالملح وغيره دون الغلبة في الكمية الموجبة لترك العمل بالرواية وشذوذ ما
كما يأتي واما احتمال ارادة الخمر من الغالب كما جوزه بعض مشايخنا حاكيا عن العلامة المجلسي في بعض حواشيه فبعيد غايته بل لا يحتمله العبارة
من حيث التركيب اللفظي والاخرى عن الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يغلبها بالغين المعجمة كما في نسخ الكافي بل بت على ما يظهر من
الوافي وان نقل بعضهم عنه وعن الاستبصار بالقاف ثم الاجماع والاخبار كما يثبتان ارتفاع حرمة الخمرية واثبات الحلية الخلية كذلك يثبتان
الحلية المطلقة ايضا حتى من جهة الطهارة ايضا فلا ينجس ذلك الخل بنجاسة الانية المشتملة عليه اما لتطهر الانية تبعا ايضا كما ذكره جمع من الاصحاب
او لعدم سراية نجاستها الى الخل كما هو الحق عندنا اذ الثابت ليس الا طهارة الخل الحاصلة باحد الامرين فيستصحب نجاسة الانية مضافا الى منع وجود
خصوص او عموم دال على تنجس احد الملاقيين بنجاسة الاخرى مطلقا بحيث يشمل مثل المورد ايضا والمناقشة في دلالة الروايات بان غايتها انتفاء
العذاب والاثم في ذلك الجعل او المعالجة دون حلية الخل وطهارته من جميع الجهات وان امكن في بعضها جدا الا انه بعيد عن الانصاف مخالف لفهم
الاصحاب مع انه غير جار في الجميع كالموثقة الاولى النافية لجميع انواع الباس بما تحول عن اسم الخمر لا عن الجعل والعلاج والصحيحة الثانية المجوزة لاخذ
الخمر عوض الدراهم وجعلها خلا ولو كان حراما او لو بسبب التنجس الحاصل بملاقاة الانية الغير المنفك عنه البتة لما ترتب عليه فايدة في جعلها
خلا بل الموثقتين الاخيرتين فانه لولا ارادة الحلية للغى الاشتراط اذ لا اثم مع غلبة الخمر ايضا وعلى الثاني فاما يكون العلاج بشيء لا يدخل في
الخمر بل بنحو تدخين او مجاورة شيء ونحو ذلك او بجسم يدخل فيها ويلاقيها فعلى الاول فالظ ايضا عدم الخلاف في الحلية فان للشهيد الثاني تردد
في الحلية بالعلاج حصره بالعلاج بالاجسام فيحل ايضا لصدق الاسم وعموم اكثر الاخبار المتقدمة وعلى الثاني فاما يكون العلاج بما يذهب عينه
قبل صيرورة الخمر خلا كقليل خل او ملح يدخل في الخمر فيستهلك ويضمحل وبالجملة يكون بقدر يطلق على المجموع خمرا ايضا وليس شيء غير الخمر عرفا او
بما لا يذهب بل يكون باقية الى ان يصير الخمر خلا كحديدة محماة يدخل فيها او سفرجلة او تفاحة او نحوها فعلى الاول يحل الخل ويطهر ايضا على الاقوى
الاشهر لعموم بعض ما تقدم من الاخبار وخصوص بعض اخر حيث ان الخل والملح المصبوبين في الخمر ينقلبان الى الخمر اولا غالبا من جهة اشتراط قلة الخل
او الملح كما ياتي ثم ينقلب المجموع خلا مضافا الى ان بعد انقلاب المصبوب خمرا وانقلاب تلك الخمر ايضا خلا لا يبقى وجه للتشكيك في الحلية لاجل بقاء
النجاسة والتشكيك بان القدر المعلوم ارتفاع النجاسة الخمرية الذاتية بالانقلاب خلا واما ارتفاع النجاسة العارضة ولو كانت خمرية

في كيفية انقلاب الخمر خلا اما بنفسه او بعلاج فيه

بالانقلاب

بالانقلاب خلا فغير معلوم كما قاله الاردبيلي فالخل والملح وان انقلبا خمرا ثم خلا الا انهما تنجسا بنجاسة عارضية بملاقاة الخمر اولا وهو لا دليل على ارتفاع
تلك النجاسة غير جيد لان الخل والملح وان تنجسا بالخمرية قبل الانقلاب خمرا الا ان بعد انقلابهما اليها ليسا بنجسين من جهتين لان النجاسة الخمرية
امر واحد وعلى الثاني فالمش كما في الكف وغيرها الحلية ايض وقد يناقش فيها ح نظرا الى تنجس ما دخل فيه وعدم مطهر له وبنجاسته ينجس الخل ايض و
اجيب عنه بامكان اغتفار ذلك نظرا الى عموم الادلة المتقدمة اي بعض ... لا يتم مثل ذلك ويمكن المناقشة في تنجس الخل ح مع قطع النظر عن عموم
الادلة ايض لما اشير اليه من منع ما يدل على تنجس احد الملاقيين بنجاسة الاخرى مطلقا حتى فيما اذا كانا نجسين فيطهر احدهما فتدبر وربما يناقش في الحلية
بمطلق العلاج لرواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وفيها انها لمقاومة ما يعارضها من الاخبار المتكثرة الموافقة لعمل
الطايفة قاصرة ومع ذلك لارادة ان مجرد جعل الخل في الخمر لا يكفي في الاستحالة او الحلية بل لا بد ان يترك حتى ينقلب ذلك خلا بنفسه ردا على ابي حنيفة
محتملة وللموثقة الاخيرة على نسخة القاف وفيها ان اختلاف النسخ يمنع عن الاستدلال فتو وعلى الثاني فلو القي في الخمر خل كثير حتى استهلكها او القي قليل
خمر في كثير خل كذلك فلا يحل ولا يطهر ولو مضت مدة انقلب الخمر لا للموثقتين الاخيرتين كما قيل لاختلاف النسخ في احديهما واجمال المعنى في الاخرى بل لتنجس
الخل بالملاقاة وعدم حصول مطهر له اصلا فيكون الخمر ايض منقلبة الى الخل النجس ولا ينقض بصورة عدم استهلاك الخمر بل استهلاك الخل لانه وان تنجس
الخل ولكن انقلب خمرا ثم انقلب المجموع خلا فيطهر المجموع بخلاف المفروض ولا يفيد الاخبار المتقدمة في ذلك لان ذلك ليس جعل للخمر خلا بل هو استهلاكها
واضمحلالها مع انه على فرض الجعل يدل على حليتها وانتفاء الباس عنها من حيث هي هي لا مطلقا حتى اذا عرضت لنجاستها سبب اخر ايض ولو لم يستهلك احدهما
في الاخر بان يدخل مساوي الخمر من الخل او قريب منه فيها فيحصل ح لا محالة امتزاج ثالث شبه السكنجبين بالنسبة الى الخل والدبس فاذا انقلب المجموع
خلا ففي طهارته وحله ونجاسته وحرمته اشكال من جهة عموم الاخبار المتقدمة ومن جهة ان ما فيه من الخل متنجس غير الخمر صار خلا ولا دليل على طهارة
ذلك وبملاقاة الاجزاء الخمرية المنقلبة خلا ينجس تلك الاجزاء ايض وعموم الاخبار لا يفيد عدم عروض التنجيس لهذه الاجزاء من جهة اصلا بل في
عولجت الخمر بشيء نجس فان انقلب المعالج به خمرا ثم انقلب المجموع خلا فالظ الحلية والطهارة والا فالنجاسة والوجه يظهر مما مر ومنه يظهر حكم ما اذا وقع
نجس في الخمر ثم انقلب خلا ح لو وقع في الخمر جسم وكان فيها الى ان انقلبت خلا فلا يطهر ذلك الجسم للاصل والاستصحاب ومقتضاه تنجس الخل و
لا ينصرف العموم الى مثل ذلك الا ان يمنع عموم تنجس كل ملاق للنجاسة كما اشير اليه د لا شك في تنجس الظرف الذي فيه الخمر قبل انقلابها واما
فاما طاهر بالتبعية كما قيل او نجس لا يسري نجاسته الى الخل للعموم حيث ان الخمر لا ينفك عن ظرف ابدا الا في جزء من الظرف الخمر قبل الانقلاب و
كان حال الانقلاب خاليا عن الخمر لا يطهر هذا الجزء ويسري نجاسته الى الخل لو لاقاه فلو ملات قارورة او دن خمرا ثم اخذ منها شيء وخلا راس
القارورة او الدن ثم انقلب الباقي خلا يشترط في اخراج الخمر عنه ان يكون بحيث لا يلاقي ذلك الجزء والا نجس بملاقاته اياه والله العالم **السادسة**
ذهب جماعة منهم الشيخ في يه والحلي وفخر المحققين والشهيد في س وصاحب التنقيح الى حرمة استيمان من يستحل العصير قبل ذهاب ثلثيه بعد الغليان
في طبخه وحكي عن الفاضل ايض ولازمه حرمة شربه واستدلالهم بموثقة ابن عمار عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث
وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث
ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم وصحيحة عمر بن يزيد الرجل يهدي الي البختج من غير اصحابنا فقال ان كان
ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل شربه فاقبله او قال اشربه والموثقة الساباطي المتقدمة في الدليل الثاني من ادلة المحرمين للعصير
الزبيبي والتمري ويرد على الاولين عدم الدلالة على الحرمة لاحتمال الجملة الخبرية مع ان الثانية مخصوصة بمن يستحل المسكر دون مطلق ما لم يذهب ثلثاه
وعلى الثالثة انها اخص من المدعى اذ قد يكون الرجل مسلما ورعا مامونا ولكن يستحل العصير قبل ذهاب الثلثين لمسألة اجتهادية كصيرورته دبسا
او كونه ممن لا يشترط الذهاب في غير العنبي ويطبخ لمن اشترطه فيه وعلى المجموع بالمعارضة بعموم صحيحة علي المتقدمة وفي الدليل الثاني المذكور ايض وصحيحة
ابن وهب المتقدمة في المسألة الثالثة وبالاخبار الدالة على ان كل ذي عمل مؤتمن في عمله وان قول ذي اليد مقبول مط وان ما في اسواق المسلمين
حلال لا يسئل عنه فاذن القول بالجواز والحلية كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق في يع وفع والفاضل في شاد وصاحب الكف هو الاقوى وان كان مكروها
لفتوى الجماعة **الباب الرابع** في امور مرتبطة بالاطعمة والاشربة وفيه فصلان **الفصل الاول** في بعض الاحكام المتعلقة بالمطاعم
والمشارب وفيه مسائل **الاولى** يجوز سقي الدواب والاطفال المسكر وساير المحرمات والمنجسات على الاصح الاشهر للاصل والعمومات وحصر
المحرمات وعدم الدليل على التحريم نعم يكره ذلك لروايتي ابي بصير وغياث المصرحتين بانه يكره ذلك وعن القاضي تحريمه ولعله لحمل الكراهة في
الخبرين على الحرمة ولا وجه له بعد كونها اعم بحسب اللغة **الثانية** المعروف في كلامهم كما في الكفاية انه يحرم سقي الاطفال المسكر ويدل عليه صحيحتي
عجلان احديهما من سقى مولودا مسكرا اسقاه الله من الحميم وان غفر له والثانية قال الله عز وجل من شرب مسكرا او سقاه صبيا لا يعقل
سقيته من ماء الحميم معذبا او مغفورا له ورواية ابي الربيع الشامي وفيها بعد السؤال عن الخمر ولا يسقيها عبد لي صبيا صغيرا او مملوكا الا اسقيته
مثل ما سقاه من الحميم يوم القيمة معذبا بعد او مغفورا له وهل يختص ذلك بالمسكر او يتعدى الى ساير المحرمات ظاهر المحقق الاردبيلي الثاني
حيث قال هنا والناس مكلفون باجراء احكام المكلفين عليهم انتهى وفي ثبوت ذلك التكليف للناس مط نظر ولا يحضرني الان دليل على

في بعض الاحكام المتعلقة بالمطاعم والمشارب

التعميم الموجب لتخصيص الاصل والله سبحانه هو العالم **الثالثة** ذكر جماعة انه يكره اكل ما باشره الجنب او الحايض وشربه اذا كانا غير مأمونين
وكذا كل ما يعالجه من لا يتوقى النجاسة والمتهم بعدم الاجتناب عنها بل عن المحرمات ايضا كالعاشر ونحوه قال في الكف بعد نقل ذلك ولا اعلم
عليه دليلا الا رواية مختصة بالحايض انتهى **اقول** يكفي فتوى جمع من الفقهاء دليلا على الكراهة ولا فرق بين غلبة الظن بالنجاسة وعدمها
على الاصح **الرابعة** من شرب خمرا او شيئا نجسا او اكله فيصاقه طاهر ما لم يتغير بالنجاسة بلا خلاف يوجد للاصل وعدم دليل على تنجس ما في
الباطن بالملاقاة اصلا كما مر في كتاب الطهارة وقد يستدل له برواية ابي الديلم رجل يشرب الخمر فبزق فاصاب ثوبي من بزاقه فقال ليس
ولا يضر وان تغير وهو في الباطن لم يكن نجسا ما دام فيه على الاظهر لما مر فان خرج وزال تغيره في الباطن كان طاهرا وان خرج متغيرا فظاهر
كلامهم نجاسته ولا دليل عليه الا اذا علم بالتغير وجود اجزاء النجس فيه وان اشتبه التغير حكم بالطهارة مطلقا وان اشتبه الزوال بعد التغير فيستصحب
التغير حتى يعلم الزوال وحكم ساير ما يخرج من البواطن حكم البصاق مثل الدمعة مع الاكتحال بالكحل النجس والنخامة مع السعط بالسعوط النجس
وغير ذلك **الخامسة** يكره الاستشفاء بالمياه الحارة التي تشم منها رائحة الكبريت ويكون في الجبال بلا خلاف يوجد لرواية مسعدة بن
صدقة نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحمات وهي العيون الحارة التي يكون في الجبال التي يوجد فيها رائحة الكبريت فانها تخرج من فوح جهنم
والاستشفاء يعم الشرب والجلوس واستعمال الغير لاجل الشفاء وقال المحقق الاردبيلي وصاحب الكفاية باحتمال الكراهة مطلق الجلوس نظرا الى العلة
المذكورة بل تعدى بعضهم الى مطلق الاستعمال لذلك ويمكن ان يقال ان الخروج من فوح جهنم يمكن ان يمنع عن حصول الشفاء ولا يقدح في امر اخر فلا
يدل التعليل على التعميم ولذا قال في القصد واما ماء الحمات فان النبي صلى الله عليه وآله انما نهى ان يستشفى بها ولم ينه عن التوضي بها **الفصل الثاني في بعض**
الاداب المتعلقة بالاكل والشرب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يستحب في الاكل امور منها غسل اليدين قبل الطعام وبعده للمستفيضة من
الصحاح وغيرها المعللة لهما في بعضها بانهما يوجبان السعة في الرزق والعافية في الجسد وفي اخر بانهما ينفيان الفقر ويذهبان به وفي ثالث بانهما
زيادة في العمر واماطة للغمر عن الثياب ويجلو البصر وفي رابع انهما يزيدان في الرزق وفي خامس بان اوله ينفي الفقر واخره ينفي الهم وفي سادس بان
الاول يكثر خير البيت وفي سابع بانهما يثبتان النعم وفي ثامن بانهما شفاء في الجسد ويمن في الرزق وفي تاسع بانهما ينفيان الفقر ويزيدان في
العمر واطلاق النصوص والفتاوى يقتضي عدم الفرق بين كون الطعام مايعا او جامدا وبين كونه مما يباشر باليد او بالة كالملعقة ويستحب ان
يبدء في الغسل الاول صاحب البيت بغسل يده ثم يبدء بعده بمن على يمينه الى ان يتم الدور بمن على يساره وفي الغسل الثاني يبدء بمن على يسار
صاحب البيت ثم بمن على يساره وهكذا الى ان يختم به ودليل ذلك روايتان في الكافي احديهما مرسلة والاخرى رواية محمد بن عجلان ولكنهما لا
يفيان بتمام المطلب لان الاولى وان تضمنت حكم البدئتين كاملا وحكم من بعدهما الا انها لا يتضمن حكم من بعد البعد ولكن الظاهر منها ان المراد
ما ذكروا والثانية وان تضمنت حكم البدئة الاولى ولكنها لا يتضمن غيرها وقال في الغسل الثاني يبدء بمن على يمين الباب ومقتضى الجمع التخيير
في البدئة الثانية بين من على يسار صاحب المنزل ومن عن يمين الباب والظاهر ان المراد بيمين الباب يمين الداخل والمراد بالباب باب المجلس الذي جلسوا
فيه اي طريقه وان لم يكن له باب او كانت له ابواب متعددة وهل المراد بصاحب البيت والمنزل هو صاحب الطعام كما فهمه الاصحاب او خصوص صاحب المنزل
وان كان الطعام من غيره مقتضى وضع اللفظ الثاني الا ان ظاهر التعليل في الرواية الثانية بقوله لئلا يحتشم احد هو ما فهمه الاصحاب فعليه العمل و
اما رواية الفضل لما تغدى عندي ابو الحسن عليه السلام وجيء بالطشت بدء به وكان في صدر المجلس فقال عليه السلام ابدء بمن على يمينك فلما ان توضأ واحد
واراد الغلام ان يرفع الطشت فقال له ابو الحسن عليه السلام دعها واغسلوا ايديكم فيها فلا ينافي ما مر لان الظاهر انه الغسل الثاني ومعنى قوله بدء به
اراد ان يبدء به فامر الغلام بالبدئة بمن على يمينه وهو يمين الباب وما حملها على ان ابا الحسن عليه السلام كان صاحب الطعام فبدء به ثم بمن على يساره الذي هو يمين
الغلام فينافي ما مر كما وقع للمحقق الاردبيلي فلا وجه له لان الظاهر من قوله تغدى عندي انه كان ضيفا للفضل مع انه على فرض ذلك يمكن ان يكون
المراد انه اراد ان يبدء به فامر بالبدئة بمن على يساره وهو يمين الغلام فيوافق الفرد الاخر من فردي التخيير الذي ذكرناه وهل المستحب غسل اليدين معا
في الغسلين او يكفي لحدهما المباشرة للطعام قال المحقق الاردبيلي باحتمال الامرين والظاهر كفاية غسل احدهما في تحصيل الاستحباب لورود الترغيب
اكثر الاخبار المتقدمة بغسل اليد الصادق على احديهما وان كان غسلهما مستحبا في مستحب لرواية ابي بصير المشار اليها فان فيها غسل اليدين
قبل الطعام وبعده زيادة في العمر واماطة للغمر عن الثياب ويجلو البصر ولما في محاسن البرقي ان ابا جعفر عليه السلام يوم قدم المدينة تغدى معه جماعة فلما
من الغمر مسح بهما راسه ووجهه قبل ان يمسحهما بالمنديل وقال اللهم اجعلني ممن لا يرهق وجهه قتر ولا ذلة ولا يتوهم ان يقيدها يقيد المطلقات
اذ لا منافاة بين الامرين هنا ويستحب ترك المسح بالمنديل في الغسل الاول والمسح به في الثاني لمرسلة ابي محمود اذا غسلت يدك للطعام فلا تمسح
يدك بالمنديل فانه لا يزال البركة في الطعام ما دامت النداوة في اليد ورواية مرازم رايت ابا الحسن عليه السلام اذا توضأ قبل الطعام لم يمس المنديل واذا
توضأ بعد الطعام مس المنديل ويستحب مسح الوجه والعينين بعد الغسل الثاني قبل المسح بالمنديل لما في المروي عن المحاسن وفيه ايضا اذا غسلت
يدك بعد الطعام فامسح وجهك وعينيك قبل ان تمسح بالمنديل وتقول اللهم اني اسئلك المحبة والزينة واعوذ بك من المقت والبغضة ومسح
الحاجبين بعد الغسل الثاني داعيا بالماثور لرفع الرمد لرواية المفضل شكوت اليه الرمد فقال لي او تريد الطريف ثم قال لي اذا غسلت يدك

بعد الطعام فامسح حاجبيك وقل ثلاث مرات الحمد لله المحسن المجمل المنعم المفضل قال ففعلت ذلك فما رمدت عيني بعد ذلك وغسل الجميع في اناء واحد
لرواية الفضل المتقدمة ورواية عمر بن ثابت اغسلوا ايديكم في اناء واحد يحسن اخلاقكم ومنها غسل الفم بعد الطعام سيما بالسعد فانه قد ورد
ان من غسل فمه بالسعد بعد الطعام لم يصبه علة في فمه ومنها التسمية اذا وضعت المائدة بان يقول بسم الله لروايات السكوني ويونس بن ظبيان
وابي بصير وابي خديجة ومحمد بن مروان ولو كان ثم جماعة وسمى واحد منهم اجزئت عن هذه التسمية للجميع لصحيحة الحلبي واذا اراد الشروع في الاكل
للمستفيضة بل المتواترة ولو قال بسم الله على اوله واخره كما في رواية ابي بصير او في اوله واخره كما في مرسلة حسين بن عثمان كان احسن بل يستحب التسمية
عند ارادة اكل كل نوع من الطعام لروايات غياث والعرزمي وكليب ومرسلة يونس وفيها قال امير المؤمنين عليه السلام ضمنت لمن سمى على طعامه ان لا يشتكي منه
فقال له ابن الكوا يا امير المؤمنين عليه السلام لقد اكلنا البارحة طعاما فسميت عليه واذاني قال فلعلك اكلت الوانا فسميت على بعضها ولم تسم على بعض يا لكع
وفي مرسلة الاخرى قال الصادق عليه السلام ما اتخمت قط وذلك اني لم ابدء بطعام الا قلت بسم الله ولا افرغ من طعام الا قلت الحمد لله بل عند الاكل من كل انية ونو
الحدث لظاهر الصحيحة داود بن فرقد ولو نسيها عند بعض الالوان او بعض الاواني فليقل اذا ذكر بسم الله على اوله واخره كما في صحيحة داود ومرسلته ولو
تكلم في اثناء طعام سمى عليه اعاد التسمية لرواية مسمع وصرح فيها بان اضرار الطعام انما هو اذا لم يعد التسمية بعد الكلام ومنها قول الحمد لله بعد
الطعام لمرسلته وروايات مسمع ويونس بن ظبيان وجراح والعرزمي والسكوني وفي بعضها قل الحمد لله الذي يطعم ولا يطعم وفي اخرى الحمد لله
هذا منك ومن محمد صلى الله عليه وآله وزاد في بعض اخر عليهما او بعد رفع المائدة لروايات ابي خديجة وابي بصير والصنعاني ومرسلة ابرهيم بن مهزم وزاد فيها قراءة
اخر ويستحب تكرار الحمد في الاثناء ايضا كما في رواية سماعة باسماعه اكلا وحمدا الا اكلا وصمتا ويستحب رفع الصوت بالحمد بعد الفراغ لما روي في تحف العقول
يا كميل اذا استوفيت طعامك فاحمد الله على ما رزقك وارفع بذلك صوتك يحمده سواك فيعظم بذلك ومنها الاكل باليد اليمنى الا مع العذر لما
ياتي من كراهة الاكل باليسار ومنها الاكل من بين يديه من غير ان يتناول من عند غيره من هذا الطرف وهذا الطرف لروايات ابي خديجة والقداح و
الكرخي وفيها واما التاديب فالاكل مما يليك وتصغير اللقمة وتجويد المضغ وقلة النظر في وجوه الناس والمروي في الخصال وفيها واما السنة فالجلوس
على الرجل اليسرى والاكل بثلث اصابع وان ياكل مما يليه ومص الاصابع والمروي في مكارم الاخلاق كان صلى الله عليه وآله اذا اكل سمى ويأكل بثلث اصابع ومما يليه
ولا يتناول من بين يدي غيره ويشرع قبل القوم ومنها ابتداء صاحب الطعام بالاكل وتاخيره في الامتناع لرواية القداح ومنها ان ياكل بثلث
اصابع او اربع او الخمس لا اقل منها ففي رواية الكرخي واما السنة فالوضوء قبل الطعام والجلوس على الجانب الايسر والاكل بثلث اصابع ولعق الاصابع
وفي رواية ابي خديجة انه كان يجلس جلسة العبد ويضع يده على الارض وياكل بثلث اصابع فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان ياكل هكذا ليس كما يفعل الجبارون
احدهم ياكل باصبعيه وفي مكارم الاخلاق بعد ما تقدم ذكره وياكل باصابعه الثلث والابهام والتي يليها والوسطى وربما استعان بالرابعة وكان
صلى الله عليه وآله ياكل بكفه كلها ولم ياكل باصبعين ويقول هو اكلة الشيطان وفي مرفوعة علي بن محمد كان امير المؤمنين عليه السلام يستاك عرضا وياكل هرتا قال الهرت
ان ياكل باصابعه اجمع ومنها لعق الاصابع ومصها ومنها تجويد المضغ ومنها تصغير اللقمة ومنها ان يعتمد على يساره ويضع يده اليسرى على الارض
عند الاكل للمروي في المحاسن وفعل الصادق عليه السلام الاثنين في المسئلة الاتية ومنها لطع القصعة ولحسها كل ذلك للاخبار وورد في الاول ان الله
سبحانه يقول بارك الله فيك وان ابا عبد الله عليه السلام يقول اني الحس اصابعي من الادم حتى اخاف ان يرى خادمي فيرى ان ذلك من التجشع وليس ذلك
كذلك الحديث وفي الاخير انه كانما تصدق بمثلها ومنها طول الجلوس على الموائد وطول الاكل روى الاول في مكارم الاخلاق والثاني في تحف العقول
وعلل الاول بانها ساعة لا تحسب من اعماركم والثاني بانه يستوفي من معك ويظهر منه استحبابه اذا كان معه غيره ومنها الكف عن الطعام مع اشتهائه ففي
مكارم الاخلاق من اكل الطعام على النقاء واجاد الطعام تمضغا وترك الطعام وهو يشتهيه ولم يحبس الغائط اذا اتى لم يمرض الا مرض الموت وفي
طب الائمة من اراد ان لا يضره طعام فلا ياكل حتى يجوع فاذا اكل فليقل بسم الله وليجد المضغ وليكف عن الطعام وهو يشتهيه ويدعه وهو يحتاج
اليه وزاد في رواية اخرى ويعرض نفسه على الخلاء عند النوم قال فاذا استعمل هذا استغنى عن الطب وفي تحف العقول يا كميل لا توفرن
معدتك طعاما الى ان قال ولا ترفع يدك عن طعام الا وانت تشتهيه فان فعلت ذلك فانت تستمريه فان صحة الجسم من قلة الطعام وقلة الماء و
منها الاستلقاء بعد الطعام ووضع الرجل اليمنى على اليسرى لرواية البزنطي ورواية الاخرى المروية في المحاسن وفي دعوات الراوندي الاستلقاء
بعد الشبع يسمن البدن ويمرئ الطعام ويسل الداء ومنها احضار البقل والخضر على المائدة لرواية موفق المدايني عن ابيه عن جده وفيها انه عليه السلام قال
اني لا اكل على مائدة ليس فيها خضرة وفي حسنة حنان ان امير المؤمنين عليه السلام اتي بطبق الا وعليه بقل وقال لان قلوب المؤمنين خضرة وهي تحن الى
اشكالها ومنها الخلال بعد الطعام للروايات المستفيضة وفي بعضها انه يطيب الفم وفي اخرى انه مصلحة للفم واللثة مجلبة للرزق وفي ثالثة انه
ينقي الفم ومصلحة للثة ويكره الخلال بعود الريحان وقضيب الرمان فانهما يهيجان عرق الجذام وكذا بالخوص والقصب ففي رواية ابن سنان كان النبي صلى الله عليه وآله
يتخلل بكل ما اصاب ما خلا الخوص والقصب فهي اقول الخوص ورق النخل ويستحب تهية الخلال للضيف كما في مرسلة ثم ما يخرج بالخلال فيكره اكله لمرسلة
ما ادرت عليه لسانك فاخرجته فابلعه وما اخرجته بالخلال فارم به ومرفوعة احمد لا يزدردن احدكم ما يتخلل به فانه يكون منه الدبيلة و
صحيحة ابن سنان ما يكون على اللثة فكله وما يكون بين الاسنان فارم به بل يكره اكل كل ما يخرج من بين الاسنان سواء اخرج بالخلال او الاصبع او غيرها

واما قوله في المرسلة ما ادرت عليه لسانك فالمراد ما الصق باللثة ونحوها كما صرح في الصحيحة ولانه الذي يدار عليه اللسان ويخرج بادنى الله
ما دخل بين الاسنان ويدل عليه ايض رواية الفضل الاتية المصرحة بان ما بقي في الفم منها ما يدار عليه اللسان ومنها ما يستكن فيخرج بالخلال
الظ استثناء ما استكن في الثنايا اي مقاديم الاسنان فيؤكل وانما خرج بالخلال لرواية اسحق بن جرير عن اللحم الذي يكون في الاسنان فقال اما
ما كان في مقدم الفم فكله وما كان في الاضراس فاطرحه فان هذه الرواية اخص مطلقا من روايات الطرح ولو خص ما يؤكل باللحم كما الداخل في
المقاديم كما في الرواية كان اولى ثم الامر بالرمي والطرح فيهما محمول على الكراهة للاجماع ورواية الفضل بن يونس كل ما بقي في فمك فما ادرت عليه
لسانك فكله وما استكن فاخرجه بالخلال وانت فيه بالخيار ان شئت اكلته وان شئت طرحته ومنها الافتتاح بالملح والاختتام به للمستفيضة
من الصحاح وغيرها كصحيحة هشام معللة بان فيهما المعافاة عن اثنين وسبعين نوعا من البلاء منه الجذام والجنون والبرص وفي موثقة زرارة ان
فيهما دفع سبعين نوعا من البلاء ايسرها الجذام وفي مرسلة به ابدؤا بالملح في اول طعامكم فلو يعلم الناس ما في الملح لاختاروه على الدرياق المجرب
وفي رواية الجعفري لا يخصب خوان لا ملح عليها واصح للبدن ان يبدء به في اول الطعام وفي رواية فروه اوحى الله تع الى موسى بن عمران مر قومك
ان يفتتحوا بالملح ويختموا به والا فلا يلوموا الا انفسهم واما ما في رواية محمد بن علي الهمداني من افتتاح الرضا بالخل وقوله انه مثل الملح وما في رواية ابنه
اسمعيل من قوله انا لنبدء بالخل كما تبدؤن بالملح عندكم فمعارض بما في رواية الديلمي نحن نستفتح بالملح ونختم بالخل وفي مرسلة به ان بني امية يبدؤن بالخل في
اول الطعام ويختمون بالملح وانا نبدؤ بالملح في اول الطعام ونختم بالخل والترجيح للاول لموافقة الثاني لبني امية مع انه على فرض التكافؤ لا يعلم ما كان
به للتعارض فبقي الاخبار السابقة خالية عن المعارض نعم يعارض الخبرين الاخيرين للصحيح والموثقين الاولين في الختم بالملح او الخل فالظ فيه التخيير وفي
مرفوعة يعقوب بن يزيد من ذر على اول لقمة من طعامه الملح ذهب عنه بنمش الوجه ومنها التقاط ما يسقط من الخوان للمتواترة معنى من الاخبار
كالاخبار التسعة التي بعضها من الصحاح لابي بصير وداود بن كثير ووهب وعبد الله بن صالح وابرهيم بن مهزم وعبد الله الارمني ومعمر والكرماني و
عمر بن قيس وفي بعضها انه شفاء من كل داء اذا قصد الاستشفاء به وفي بعضها انه يدفع وجع الخاصرة وفي ثالثة ينفي الفقر ويكثر الولد والمستفاد
من تلك الاخبار ان المراد بما يسقط عن الخوان ما يقع خارج السفرة والطبق والمائدة لا ما يقع خارج الصحفة والقصعة على السفرة او الطبق ثم
المستحب التقاط ما يسقط منه في البيت ونحوه دون ما يسقط في الصحراء ونحوها لروايتي معمر والكرماني وفي الاولى ان في الصحراء يترك للطير والسبع وفي
الثانية انما كان في الصحراء فدعه ولو فخذ شاة ومنها الاكل غداء وعشاء وعدم الاكل بينهما والغداء اول النهار والعشاء اول الليل ويستحب ان يكون التعشي
بعد العتمة فان في رواية محمد عشاء الانبياء فلا تدعوه واولها عند سقوط نور الشفق وفي رواية زياد بن ابي الحلال العشاء بعد العشاء الاخرة عشاء
النبيين اللهم ما يقول الطباع كرم في عشاء الليل قلنا انهم يهونا عنه قال ولكني آمركم به وفي مرسلة ثعلبة طعام الليل انفع من طعام النهار ومنها
غسل الثمار بالماء قبل اكلها لرواية ان لكل ثمرة سما فاذا اتيتم بها فمسوها بالماء او اغمسوها في الماء يعني اغسلوها ومنها جمع العيال والاكل معهم
لرواية مسمع ما من رجل جمع عياله ويضع مائدة ويسمي ويسمون في اول الطعام ويحمد ونالله في اخره فيرتفع المائدة حتى يغفر لهم **المسئلة الثانية**
يكره في الاكل امور منها اكل الشيء فيما بين اكل الغداء واكل العشاء لرواية ابن اخي شهاب شكوت الى ابي عبد الله ع ما القى من الاوجاع والتخم فقال لي
تغد وتعش ولا تاكل بينهما شيئا فان فيه فساد البدن ومنها الاكل متكئا للمستفيضة كصحيحة الشحام ما اكل رسول الله ص متكئا منذ بعثه الله الى ان قبضه
وكان ياكل اكل العبد ويجلس جلسة العبد تواضعا لله تع ورواية ابي خديجة ما كان رسول الله ص ياكل متكئا على يمينه وعلى يساره ولكن كان يجلس
جلسة العبد ورواية المعلى ما اكل نبي الله وهو متكئ منذ بعثه الله تع وكان يكره ان يتشبه بالملوك ونحن لا نستطيع ان نفعل وموثقة سماعة عن
الرجل ياكل متكئا فقال لا ولا منبطحا **اقول** الانسب الاستلقاء على الوجه والمروي في المحاسن ما اكل رسول الله ص متكئا ولا نحن الى غير ذلك وقد
اختلفوا في المراد من الاتكاء في هذا المقام قال ابن الاثير لا اكل متكئا المتكي في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا يعرف المتكي الا من
مال في قعوده معتمدا على احد شقيه ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متكئا فعل من يريد الاستكثار ومن حمل الاتكاء على الميل على احد الشقين
تاوله على مذهب الطب وفي المصباح اتكأ جلس متمكنا وفي فتح الباري لابن حجر اختلف في صفة الاتكاء فقيل ان يتمكن في الجلوس للاكل على اي صفة كان
وقيل ان يميل على احد شقيه وقيل ان يعتمد على يده اليسرى من الارض ثم فسر الحديث بنحو من النهاية وعن ابي الجوزاء الجزم في تفسير الاتكاء انه الميل الى احد الشقين
اقول المستفاد من كلماتهم ان للاتكاء معاني احدها الجلوس على البساط متمكنا مسندا لظهره الى الوسائد من دون ميل الى جانب ثانيها الاتكاء
باليد ثالثها الميل الى احد الشقين كما هو المتعارف عند العامة ليس المراد في ذلك المقام الثاني قطعا لان المستفاد من اخباره انه ص يجتنب عنه
لانه كان يجلس جلسة العبد والاتكاء ينافيه وانه تشبه بالملوك مع انه ورد في رواية ابي خديجة ان ابا عبد الله ع كان يجلس جلسة العبد ويضع يده على
الارض وياكل بثلث اصابع وان رسول الله ص كان ياكل هكذا فانها يدل على ان وضع اليد على الارض تواضعا وانكسارا وايض صرح في رواية ابي خديجة
المتقدمة ان لم ياكل متكئا على يمينه وعلى يساره وظاهر انه في الاكل لا يتحقق الاتكاء على اليمين غالبا لان اليمنى يد الاكل وايض في رواية المعلى علله
بكراهة ان يتشبه بالملوك والملوك ياكلون متكئين على الوسائد قال بعض المتاخرين الاكل كذلك من دأب الملوك وايض عطف الانبطاح عليه يؤكد
ارادة احد المعنيين الاخيرين وايض روى في المحاسن بسنده عن ابي عبد الله ع يقول اذا اكلت فاعتمد على يسارك وايض في رواية الفضيل الصحيح

(هامش: ومنها الافتتاح بالملح والاختتام به — وعشاء — ونحوه — في بيان معاني الاتكاء)

عن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ووضع ابي عبد الله ع يده على الارض عند الاكل واعراض عباد عليه ورفعها ثم وضعها ثم اعراضه ثم رفعه
اياها ثم وضعها ثم اعراضه ثم عوده ص وقوله بعد اعراضه ثالثا واسمع انهى رسول الله ص عن هذا قط مع انه قدم عن المحاسن قوله ما اكل رسول الله
متكئا ولا نحن والثاني بينهما ظ وقوله لا يستطيع ان يفعل في رواية ايض لا يدل على انهم كانوا يتكئون لاحتمال انهما لا يستطيعون فعله فلعله الاتكاء دون
تركه بل هو الظ فتعين احد المعنيين الاول والثالث مع انه على فرض عدم التعين واحتمال ذلك المعنى ايض لا ينبغي ترك الرواية الامرة بالاعتماد على اليسار
المعتضد بفعل الامام وبمنعه على عدم نهي رسول الله ص قط بمجرد الاحتمال ثم ان الاحتمال الاول يترجح بتشبهه بجلسة الملوك والثالث بقوله على
يمينه وعلى يساره في رواية ابي خديجة ويمكن كراهته بالمعنيين وترك رسول الله ص لهما معا كما هو الظ ومنها الاكل على الشبع للاخبار المستفيضة و
منها النهي عن الطعام فانه ورد في رواية ابي الجارود ما من شيء ابغض الى الله من بطن مملو وفي رواية ابي بصير كثرة الاكل مكروه وفي اخرى ان البطن
ليطغى من اكله واقرب ما يكون العبد الى الله اذا خف بطنه وابغض ما يكون العبد الى الله اذا امتلا بطنه وفي رواية السكوني اطولكم جشاء في الدنيا اطولكم
جوعا في الاخرة وفي مرسلة ابن سنان كل داء من التخمة ما خلا الحمى فانها ترد ورودا وفي المروي في المحاسن لو ان الناس قصدوا في المطعم لاستقامت ابدانهم
وربما كان الافراط في الاكل حراما اذا احس منه الضرر ومنها الاكل باليسار للمستفيضة وفي موثقة سماعة لا تاكل بشماله ولا يشرب بشماله ولا يتناول
بها شيئا ومنها اكل سؤر الفار لقوله ع في حديث المناهي الطويل ونهى رسول الله ص عن اكل سؤر الفار ومنها النظر الى وجوه الناس عند الاكل لرواية
الكرخي المتقدمة ومنها تقشير الثمرة لرواية القداح انه كان يكره تقشير الثمرة ومنها رمي بقية الثمرة قبل الاستقصاء في اكلها لرواية ياسر اكل الغلمان يوما فاكهة
ولم يستقصوا اكلها ورموا بها فقال ابو الحسن ع سبحان الله ان كنتم استغنيتم فان اناسا لم يستغنوا اطعموه من يحتاج اليه ومنها المبالغة في الذي على العظام
لرواية الفضيل صنع لنا ابو حمزة طعاما ونحن جماعة فلما حضرنا راى رجلا ينهك عظما فصاح به وقال لا تفعل فاني سمعت علي بن الحسين عليهما
السلام يقول لا تنهكوا العظام فان فيها للجن نصيبا وان فعلتم ذهب من البيت ما هو خير من ذلك ومنها اكل طعام او شراب حار للمستفيضة فيها اقروا الحار حتى
يبرد وفيها الطعام الحار غير ذي بركة ومنها اقروه حتى يبرد ويمكن فانه طعام ممحوق البركة وللشيطان فيه نصيب وفي المروي في العيون اتي النبي ص بطعام فادخل
اصبعه فيه فاذا هو حار قال دعوه حتى يبرد فانه اعظم بركة ومنها النفخ على طعامه او شرابه للمروي في كتاب الخصال في حديث الاربعمائة لا ينفخ الرجل في موضع
سجوده ولا في طعامه ولا في شرابه ومنها القيام عن الطعام قبل الفراغ منه لرواية ابي نادر ان قمتم على رؤسكم وانتم تاكلون فلا تقوموا حتى تفرغوا الحديث
وظاهر الحديث عموم المطلق القيام حتى لتواضع الغير ومنها اظهار الصوت عند الاكل لرواية محمد اذكروا الله على الطعام ولا تلغطوا الحديث واللغطة
محركة الصوت او الاصوات المبهمة فيمكن ان يكون المراد صوت المضغ ويمكن ان يراد صوت الحلق حين البلع ومنها الاكل ماشيا لصحيحة ابن سنان لا تاكل وانت تمشي الا
ان يضطر اليه الا ان في رواية السكوني خرج رسول الله ص قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها في اللبن وهو ياكل ويمشي كان رسول الله ص يفعل ذلك ويمكن ان
يكون فعل الرسول ص للضرورة كخوف طلوع الصبح في يوم الصوم او لبيان الجواز ونفي الباس لا ينافي الكراهة وهل المشي يعم حال الركوب ايض او يختص بالراجل
كل محتمل والاول اظهر ومنها تكلف الاخ المسلم على التكلف له في الاكل او التكلف له فيه ولو كان ضيفا للمروي عن رسول الله ص انه قال اني لا احب المتكلفين
وفي صحيحة جميل المؤمن لا يحتشم من اخيه ولا يدري ايهما اعجب الذي يكلف اخاه اذا دخل ان يتكلف له او المتكلف لاخيه وفي صحيحة صفوان هلك امرء احتقر لاخيه
ما يحضره وهلك امرء احتقر من اخيه ما قدم اليه وفي صحيحة السراد هلك المرء المسلم ان يستقل ما عنده للضيف وينبغي تخصيص ذلك بالضيف الداخل
بنفسه بلا دعوة لصحيحة هشام اذا اتاك اخوك فاته بما عندك واذا دعوته فتكلف له ومنها ان يوضع الخبز تحت اناء ووضع الاناء عليه للمستفيضة ففي
صحيحة ابان لا يوضع الرغيف تحت القصعة وفي موثقة ابي بصير كره ان يوضع الرغيف تحت القصعة وفي رواية الفضل تغذي عند ابو الحسن ع فجيء بقصعة
وتحتها خبز فقال اكرموا الخبز ان يكون تحتها فقال لي مر الغلام ان يخرج الرغيف من تحت القصعة ومنها قطع الخبز بالسكين للروايات وفيها انه يستحب اكرامه و
من اكرامه ان لا يوطا ولا يقطع ولا ينتظر به غيره اذا وضع ومنها انتظار غير الخبز اذا وضع للمامر ومنها شم الخبز ففي رواية السكوني اياكم ان تشموا الخبز كما
تشمه السباع فان الخبز مبارك ويكره احصاء الخبز في البيت ايض لرواية الكناني دخل رسول الله ص على عائشة وهي تحصي الخبز فقال يا عائشة لا تحصي الخبز
فيحصى عليك ويستحب تصغير الارغفة فانه ورد في الرواية المعتبرة صغروا رغفكم فان مع كل رغيف بركة **المسئلة الثالثة** للشرب ايض مستحبات
ومكروهات اما المستحبات فمنها شرب الماء مصا لا عبا فان في رواية القداح يوجد وجع الكبد ومنها الشرب قائما بالنهار ففي رواية السكوني ان
شرب الماء من قيام بالنهار اقوى واصح للبدن وفي رواية اخرى لم يقيده بالنهار بل اطلقه ولكن ينبغي التقييد لما ياتي من مرجوحية الشرب قائما في الليل
كما ينبغي تقييد ما نهى عن الشرب قائما بقول مطلق كروايتي محمد والجراح بالليل كما فصله في الوافي وفي مرفوعة ابي محمود انه يمري الطعام وشربه من قيام
بالليل يورث الماء الاصفر وفي مرسلة به ان شرب الماء بالنهار ادر للعرق واقوى للبدن وبالليل يورث الماء الاصفر ومنها شربه بثلثة انفاس
لصحيحتي الحلبي وسليمان وروايتي المعلى وابي بصير نعم ورد في مرسلة به انه اذا ناولك الماء حر فاشربه بنفس واحد فينبغي التخصيص به لاخسيته ومنها
التسمية عند الشروع والحمد عند الفراغ لرواية الاعرج ومنها ان يشرب ثلثة انفاس ويحمد الله بعد القطع في النفسين الاولين لصحيحة ابن سنان بل في
الانفاس الثلث مع التسمية عند الشروع في النفس الاول لرواية ابي بصير بل مع التسمية في كل نفس لرواية عمر بن يزيد وفي الروايتين الاوليين ان
الله سبحانه يدخله بذلك الجنة وفي الاخيرة ان بذلك يسبح الماء ذلك له ما دام في بطنه ومنها انه اذا شرب الماء بالليل حرك الماء ويقول يا ماء ماء

(هامش: ومنها النهي عن كثرة الاكل — اكل اللحم — من ع — وبلال يقيم الصلوة فصلى بالناس م وفي رواية العزيزي لا باس ان ياكل الرجل وهو يمشي ع — ان من عبده م — اول م)

زمزم وماء فرات بقرائتك السلام ومنها ان يذكر الحسين الشهيد ع واهل بيته بعد شرب الماء ويلعن قاتله فان في رواية البرقي ما من عبد شرب
الماء فذكر الحسين ع واهل بيته ولعن قاتله الا كتب الله له مائة الف حسنة وحط عنه مائة الف سيئة ورفع له مائة الف درجة وكانما اعتق
مائة الف نسمة وحشره الله تع يوم القيمة ثلج الفؤاد ومنها ان يشرب ماء السماء فان في رواية ابي بصير انه يطهر البدن ويدفع الاسقام ومنها
ان يشرب من اليد اليمنى وقد مر ما يدل عليه واما المكروه فمنها الشرب باليسار ومنها الشرب عبا ومنها الشرب في الليل قائما وقد مر ما يدل
على الجميع ومنها الاكثار في شرب الماء ففي مرسلة موسى بن بكر لا تكثر من شرب الماء فانه مادة لكل داء وفي رواية احمد بن محمد الحلبي اقلل من شرب الماء
فانه يمد كل داء وفي حسنة ياسر لا باس بكثرة شرب الماء على الطعام ولا تكثر منه على غيره ويستفاد منها استثناء كراهة الاكثار عنه عند الاكل و
ورد في الاخبار الامر بشرب الماء عند الاكل ولو اكل قليلا وفيها ان عجبا لمن اكل ولم يشرب عليه الماء كيف لا ينشق معدته ومنها ان يشرب من عند
كسر الكوز ان كان فيه كسر وقد تم بعون الله ومنه صلى الله على عروته الوثقى وحبله المتين محمد خاتم النبيين وآله الطاهرين تم كتاب المطاعم والمشارب من كتاب
مستند الشيعة في احكام الشريعة على يد مؤلفه العاصي احمد بن محمد مهدي النراقي في العشر الاخر من شهر جمادى الاولى من شهور سنة ١٢٤٢ من الهجرة النبوية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين **كتاب الصيد والذباحة** على هاجرها الف سلام وتحية

وفيه مقدمة وابواب **اما المقدمة** ففي بيان اصول ثلثة نذكرها في ثلث مسايل ونعقبها بفائدة **المسئلة الاولى** الاصل في كل
حيوان ماكول اللحم حرمة اكله ما لم يذكّ تذكية شرعية للاجماع المحقق لانه اما خرج روحه اولا والاول ميتة لانه اما مطلق ما خرج روحه او مقابل
المذكى وكل ميتة حرام كما مر في كتاب المطاعم والثاني لا يمكن اكله الا بقطع جزء منه وقد مر في الكتاب المذكور حرمة الاجزاء المبانة من الحي نعم ما يمكن بلعه
حيا كالسمكة الصغيرة لا يجري فيه ذلك الدليل وفي حرمته ايضا خلاف كما ياتي ويدل على ذلك الاصل ايضا قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وانه لفسق وموثقة سماعة عن صيد البزاة والصقور والطير الذي يصيد فقال ليس هذا في القرآن الا ان تدركه حيا فتذكيه وان قتل فلا تاكل
حتى تذكيه وفي موثقته الاخرى في صيد الفهد المعلم ان ادركته حيا فذكه وكله دل قوله الا ان يدركه حيا فتذكيه على عدم كفاية درك الحيوة في الحلية
مطلقا ما لم يذكّ وان قتل في قوله فلا تاكل حتى تذكيه صريح في المطلوب وخبر المرادي عن الصقور والبزاة وعن صيدها فقال كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته
وكل وان لم يدرك ذكاته فلا تاكل الى غير ذلك **الثانية** التذكية امر شرعي يتوقف ثبوتها وكون فعل تذكية موجبة للحلية على دليل شرعي فكل
عمل شك في انها هل هو تذكية ام لا يحكم بالعدم حتى يثبت والحاصل ان الاصل في كل عمل عدم كونه تذكية شرعية وهذا احد معنيي اصالة عدم التذكية
والدليل عليه بعد الاجماع المعلوم قطعا استصحاب الحرمة الثابتة للمحل حتى يعلم المزيل ولا يعلم الا اذا علم كونه تذكية بالدليل ولكن الله جل اسمه
قال وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعني من حيوان ذكر اسم الله عليه وهو في قوة قوله كلوا كلما ذكر اسم الله عليه
وعلم من الخارج ايضا انه يجب ان يكون الذكر عند ازهاق روحه مدخلية فيه من المكلف ولا زم كون ذلك تذكية شرعية ولا يتوهم انه لما علم
لزوم كون خروج روحه بمدخلية من المكلف وعلم انه ايضا مدخلية خاصة فيحصل في تخصيص ما ذكر اسم الله عليه اجمال لانه قد علم بعض خصوصيات
المدخلية بالادلة كمعلومات شرايط الصيد والذبح والاصل عدم الزايد وقد علم بذلك ان الاصل في كل عمل وان كان عدم كونه موجبا للحلية وعدم
كونه تذكية شرعية الا ان الاصل الثانوي الطاري عليه كون ذكر اسم الله عليه حين ازهاق روحه مع نوع مدخلية للمكلف فيه سببا للحلية وتذكية
شرعية فهذا اصل ثابت من كلام الله سبحانه لا يقال انه قال سبحانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم ومما فصل الميتة الشاملة لكل ما خرج روحه قلنا شمول
الميتة لكل ما خرج روحه ممنوع كما مر في بحث المطاعم في المسئلة الاولى من الفصل الاول من الباب الثاني سلمنا ولكن المراد مما ذكر اسم الله عليه عند خروج روحه
اجماعا فهو اخص مطلقا من الميتة يجب تخصيصها به هذا وقد روى سماعة في الموثق سالته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده
واما الميتة فلا ومقتضاها ايضا كون الرمي مع التسمية في الوحش ذكوة لتجويز الانتفاع ومقابلتها بالميتة ويمكن ان يكون التذكية هي مجرد التسمية وذكر الرمي
لتوقف قتل الصيد عليه **الثالثة** الاصل عدم وقوع التذكية الثابتة كونها تذكية فلا يحكم بها الا مع العلم بها وهذا المعنى الاخر لاصالة عدم
التذكية والدليل عليه انها موقوفة على امور وجودية حادثة بعد عدمها والاصل عدم تحقق كل منها وبه يعلم الحرمة فلا يجري فيه عموم ما الحلية ولا يحد
التعارض لان الاول هو عدم التذكية الثابت بالاصل مزيل للحلية ولا عكس فان الحلية ليست مزيلة للاعدام الثابتة اكل فعل من افعال التذكية كما
يعلم تحقيقه مما ذكرنا في بيان الاستصحاب المزيل وغير المزيل ويدل على ذلك الاصل ايضا اخبار معتبرة مستفيضة كصحيحة سليمان عن الرمية يجدها
صاحبها ايأكلها قال ان كان يعلم ان رميته هي التي قتلته فليأكل وصحيحة حريز عن الرمية يجدها صاحبها في الغد ايأكل منه فقال ان علم ان رميته هي التي
قتلته فليأكل من ذلك ان كان قد سمى وموثقة سماعة وفيها ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فليأكل منه والا فلا تاكل منه ويدل عليه
ايضا الاخبار المصرحة بانه اذا وجد الكلب الغير المعلم مع المعلم عند الصيد لا يؤكل منه وقد مر في كتاب الطهارة ان الميتة من كل حيوان له نفس نجس وفي
كتاب المطاعم ايضا ان الميتة من كل حيوان ولو كان مما يؤكل لحمه حرام والميتة في المقامين مقابل المذكى شرعا ولكون التذكية امرا شرعيا توقيفيا فلا بد من
معرفتها ومعرفة احكامها من الشرع ومما ذكرنا وان ثبت مطلق كون ذكر اسم الله عليه تذكية الا انه قد ثبت من الشرع لذلك الاطلاق تقييدات
في الاسم والذاكر وحال الذكر وبعض خصوصيات اخر لا بد من معرفة جميعها فعقد ذلك الكتاب انما هو لمعرفة خصوصيات التذكية الشرعية وما

كتاب الصيد والذباحة

كتاب الصيد والذباحة

يتعلق بها ولما كانت الخصوصيات المعتبرة مع ذكر الله المعبر عن مجموعها بالتذكية تحصل في ضمن احد الامور الستة الصيد والذبح والنحر والتبعية كما
في ذكوة الجنين والاخراج من الماء والقبض باليد وكان الثالث شبيها بالذبح والرابع تابعا لاحد الاولين لم يذكروهما في عقد عنوان الكتاب و
ادرجوهما في الاولين كما ادرجوا الاخيرين في الصيد وعنونوا الكتاب بكتاب الصيد والذباحة ولو كانوا عنونوه بكتاب التذكية لكان احسن واولى
وهذا على ما هو الظاهر من جعل المذكى مقابل الميتة ثم قد يخص المذكى بالمذبوح ايضا واعلم ايضا ان الصيد يطلق على معنيين احدهما اثبات اليد على الحيوان
الوحشي بالاصالة وان كان حيا فيفسد الحيوان اهليا بالمحلل كما في ذلك والكلام في وجهه وثانيهما ازهاق روحه على الوجه المعتبر شرعا من غير ذبح او
نحر بآلة الصيد المعتبرة شرعا والمقصود الاصلي ذكره في ذلك الكتاب الصيد بالمعنى الثاني واما المعنى الاول فيناسب ذكره في كتاب المكاسب كما فعله
في المفاتيح لان الكلام فيه انما هو من حيث التملك وعدمه واما التذكية فانما هي بكون بالذبح ولكن منهم من يذكره هنا تبعا للصيد بالمعنى الثاني وقد
علم بذلك ان المقصود من عقد هذا الكتاب بيان التذكية الشرعية بالمعنى الاعم وما يتعلق بها ولانها اما بالصيد او الذبح الشامل للنحر ايضا او التبعية
او الاخذ حيا نبين احكامها في اربعة ابواب **الباب الاول** في الصيد والمراد الصيد بالمعنى الثاني اي ازهاق روح الحيوان الوحشي من غير
ذبح بل بمجرد الاصطياد الذي هو احد افراد التذكية واما الصيد بمعنى ادراك المصيد حيا ثم ذبحه فهو وان كان اصطيادا عرفا ايضا الا ان الصيد
بالمعنى الاول مع التذكية الذبحية فهو مركب من الصيد بالمعنى الاول والذبح والكلام فيه من جهة الصيد انما هو من حيث التملك دون التذكية
واما من حيث التذكية فيعينها احكام الذبح ثم الكلام في هذا الباب اما في آلة الصيد اي فيما يحصل التذكية للحيوان مع ازهاق روحه به من دون
ذبح او في المصيد اي ما يقبل الاصطياد بهذا المعنى من الحيوانات او في الصايد او في شرايط الصيد او في احكامه فههنا خمسة فصول **الفصل
الاول** في الآلة التي يتحقق به التذكية الاصطيادية ويحل مقتولها من غير ذبح وهي اما حيوان او جماد فههنا بحثان **البحث الاول** في الآلة الحيوانية
وفيه مسايل **الاولى** الآلة الحيوانية التي يحل مقتولها ويحصل التذكية بها الكلب المعلم مطلقا سلوقيا كان او غيره اسود كان ام غير اسود بمعنى ان ما
اخذه وجرحه وادركه صاحبه ميتا يحل اكله ويقوم جرح الكلب المذكور بعد ارساله في اي موضع كان الجرح مقام الذبح بلا خلاف فيه كما في الكفاية و
غيره بل بالاجماع كما في المسالك وشرح الاردبيلي ونقل عن جماعة ايضا وكانهم لم يلتفتوا الى خلاف الاسكافي في الكلب الاسود لشذوذه وهو كذلك
فهو اجماع محقق حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى قوله سبحانه قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن
عليكم واذكروا اسم الله عليه وفي صحيحة الحلبي في كتاب علي ع في قول الله عز وجل وما علمتم من الجوارح مكلبين قال هي الكلاب والى السنة المتواترة معنى
منها صحيحة محمد وغير واحد في الكلب يرسله الرجل ويسمي قالا ان اخذه فادركت ذكوته فذكه وان ادركته وقد قتله واكل منه فكل ما بقي ولا ترون ما ترون
في الكلب وصحيحة حكم بن حكيم ما تقول في الكلب يصيد الصيد فيقتله قال لا باس بأكله الحديث وسيأتي تمامه وصحيحة جميل عن الرجل يرسل الكلب على الصيد
فياخذه ولا يكون معه سكين يذكيه بها ايدعه حتى يقتله ويأكل منه قال لا باس قال الله تع فكلوا مما امسكن عليكم ولا ينبغي ان يؤكل مما قتل الفهد
ورواية عبد الله بن سليمان عن الرجل ارسل كلبه وصقره فقال اما الصقر فلا تاكل من صيده حتى تدرك ذكاته واما الكلب فكل منه اذا ذكرت اسم
الله عليه اكل الكلب منه او لم ياكل الى غير ذلك مما ياتي في طي المسايل الآتية واطلاق الآية والاخبار كفتاوى العلماء الاخيار يقتضي عدم الفرق بين
الكلب السلوقي وغيره حتى الاسود وهو كذلك خلافا للاسكافي فخصه بما عدا الاسود تبعا لبعض الشافعية واحمد لخبر السكوني الضعيف ولا دلالة لموضع ما
يحتمل الجملة الخبرية ومنافاة للشذوذ ومقاومة للاطلاقات لما ذكر لموافقة العامة **الثانية** يشترط في حلية صيد الكلب ومقتوله كما اشرنا اليه ان
يكون معلما بالاجماع والكتاب والسنة المستفيضة منها حسنة محمد بن قيس ما قتلت من الجوارح مكلبين وذكر اسم الله عليه فكلوا من صيدهن و
ما قتلت الكلاب التي لم تعلموها من قبل ان تدركوه فلا تطعموه وصحيحة الحضرمي عن صيد البزاة والصقور والكلب والفهد فقال لا تاكل صيد شيء من هذه
الا ما ذكيتموه الا الكلب المكلب قلت فان قتله قال كل لان الله تع يقول وما علمتم من الجوارح الآية ورواية زرارة في صيد الكلب فيها فان كان غير معلم فعلمه في
ساعته حين يرسله وليأكل منه ورواية ابي بصير عن قوم ارسلوا كلابهم وهي معلمة كلها وقد سموا عليها فلما ان مضت الكلاب دخل فيها كلب غريب لم
يعرفوا له صاحبا فاشتركن جميعا في الصيد فقال لا تاكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وصحيحة سليمان بن خالد عن كلب المجوسي ياخذه الرجل المسلم
فيسمي حين يرسله ايأكل مما امسك عليه قال نعم لانه مكلب ذكر اسم الله عليه دل التعليل على ان علة الحلية التكليب الذي هو التعليم وخبر عبد الرحمن بن سيابة
اني استعير كلب المجوسي فاصيد به فقال ع لا تاكل من صيده الا ان يكون علمه مسلم فعلمه ورواية السكوني كلب المجوسي لا تاكل صيده الا ان ياخذه المسلم
فيعلمه ويرسله الى غير ذلك وبهذه الادلة يقيد اطلاق الكلب في الاخبار المتقدمة في المسئلة الاولى وساير المطلقات التي لم نذكرها **الثالثة** اختلفوا
فيما يعتبر في صيرورة الكلب معلما فمنهم من اعتبر ثلثة امور ومنهم من اعتبر امرين ثم اختلفوا في احد هذين الامرين هل هو مطلق او مقيد على التفصيل
الآتي ولنعلم اولا ان شان الفقيه في الالفاظ الواردة في كلامهم ع اذا لم يرد منهم بيان في معانيها كما هو كذلك في مفروض المسئلة الرجوع الى العرف ان
كان والا فالى اللغة فاللازم في معرفة المعلم وفي تفسير قوله سبحانه ما علمتم الرجوع اليهما ومعنى اللفظين بحسب العرف واللغة واضح جدا فان تعليم شيء للغير
بكريه لمن لا يعلمه حتى ياخذه ويعلمه والمعلم من كرر غيره له شيئا لا يعلمه حتى تعلمه وتاخذه فلا ابهام في معنى التعليم والمعلم نعم لو كان الامر الذي يطلب تعليمه
معينا من جهة الطالب له واما لم يعلم انه اي شيء يحصل الاجمال من هذه الجهة واما لو لم يكن دليل على تعيينه من جهته فهو مطلق يتحقق بكل ما يصلح للتعلم

فى قولك اكرم المعلم وليس لفظ التعليم بالنسبة الى فاعل الا كنسبة الاكل الى الماكول فلو قال رايت الاكل واكرم الآكل لم يكن فيه اجمال وليس هناك دليل
او قرينة على ان مراد الله سبحانه من المعلم بصيغة المفعول شئ خاص لا نعلمه حتى يحصل الاجمال من تلك الجهة ولا يتوهم ان قوله جل شانه تعلمونهن مما علمكم الله
يوجب اجمالا لان المعنى بعض ما علم الله سبحانه للانسان ولا يعلمه الكلب ومصاديق ذلك المعنى واضحة لكل احد ومقتضى الاطلاق عدم تعين ذلك البعض نعم
حصل بالقراين والاجماع اعتبار بعض الامور التى هى ايضا من افراد ما يعلم فيجب الحكم باعتباره ونفى غيره بالاصل اما الاخبار فلا يثبت منها اعتبار شئ
مخصوص فى التعليم لان غايتها ذكر ان الكلب السلاقى يؤكل صيده او لا يؤكل وهذا لا يدل على انه لاجل اعتباره فى التعليم وعدمه كما انه ورد اكل صيد كلب
المجوسى والاسود والمغصوب او المنفرد والمشارك مع غيره او عدم الاكل وليس ذلك الا كاعتبار التسمية ونحوها ومما ذكرنا ظهر لك ما فى كلام المحقق الاردبيلى
حيث قال وظاهر الاية انه لا بد من كون ما يصير به معلما شيئا علمنا الله اياه فى تعليم الكلب حتى يكون معلما وما عرفنا اى شئ ذلك من القران ولا من السنة
الا فى كلام العلماء ولم يعلم اجماعهم ايضا لما عرفته من الاجمال والخلاف فتامل حتى يفتح الله انتهى فان ظاهر الاية ليس انه شئ خاص معين فى تعليم الكلب بل
مطلق ما علمنا الله ولا باس بزيادة شئ له مدخلية فى تعليم الكلب للصيد بدلالة القرينة الحالية كما ياتى وهو ايضا مطلق بين امور معلومة لنا من
الاسترسال والانزجار والامساك والقتل ونحوها وظهر مما ذكر صدق الكلب المعلم على كل كلب علم امرا او اكثر مما لا يعلمه الكلب بنفسه وطبعه ويتوقف تعلمه
على تعليم الانسان كما فى ساير الحيوانات التى يتعلمون عملا خاصا فيقال القرد المعلم والفرس المعلم والشاة المتعلمة والهرة المعلمة وغيرها نعم المستفاد من
القراين الحالية بل من العرف والعادة ان من يطلب حيوانا معلما على الاطلاق او ترتب عليه حكما نظره الى تعليم بعض ما يتعلق بما يطلب من ذلك الحيوان
اما مطلقا او فى موضع خاص فاذا قال ابيع لى فرسا معلما يطلب ما تعلم امرا من الامور المتعلقة بالعدو والمشى والركوب والوقوف عند سقوط راكبه واخذ
شئ سقط من يده على الارض واعطائه وفى القرد المعلم ما يتعلق باللعب وفى الكلب المعلم فى مقام الصيد ما يتعلق بذلك وفى مقام الحفظ والحراسة ما
يتعلق بهما زايدا على ما يعلمه بالطبع وفى مقام دفع العدو كذلك وهكذا فالظاهر من القراين من الكلب المعلم فى مقام الصيد ما له مدخلية فى الاصطياد زايدا
على ما يعلمه ويقتضيه خلقته وطبعه من الاسترسال والانزجار والقتل والامساك وان لا يكون بحيث لا يطلب الصيد الا حال الجوع وان لا يجر جيده
يتركه ويمضى منه ونحو ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان غاية ما اعتبروه فى معلمية الكلب امور ثلثة احدها ان يسترسل وينطلق بارسال صاحبه يعنى انه
اذا اغراه بالصيد هاج وان كان شبعانا وثانيها ان ينزجر ويقف عن الذهاب والاسترسال اذا زجر عنه وثالثها ان يمسك الصيد ولا ياكله حتى يصل صاحبه
ولا ريب فى ان المعلمية للكلب فى مقام الاصطياد يتحقق بتعليم هذه الثلثة لغة وعرفا ولا كلام فى ذلك والاجماع عليه منعقد وانما الكلام فى انه هل يكفى
بعضها كما هو كذلك بحسب اللغة والعرف ويعتبر الثلثة فنقول لا شك فى اعتبار الامر الاول مطلقا ولا فى الثانى فى الجملة لانتفاء الخلاف فى اعتبارهما بل
انعقاد الاجماع عليه كما صرح بهما بعض الاجلة بل تحققا عند التحقيق والدقة فهما الحجة فيهما مضافا الى عدم معلومية صدق المعلم العرفى بدونهما ولم يبلغ معلومية
العدو وهل اعتبار الثانى مطلق كما هو المحكى عن الاكثر اى ينزجر عن الذهاب مطلقا اذا زجر عنه ولو كان ذاهبا الى الصيد مشاهدا له قريبا منه او يقيد
اذا لم يكن بعد ارساله الى الصيد ورؤيته له كما قيده الشهيد الثانى فى ك والفاضل فى ير واستحسنه بعض من تاخر عنهم استنادا الى انه لا يكاد يقف بعد
ذلك كلب اصلا فمع اشتراطه لا يتحقق كلب معلم الا نادرا وقد اخبر بذلك جمع من الصائدين وهو حسن لما ذكر ولصدق المعلم عرفا بعد تحقق الامر الاول والثانى
فى الجملة ولا دليل على وجوب اعتبار الزايد واما الامر الثالث فالمشهور اعتباره كما صرح به جماعة بل عن الانتصار وظاهر لف وكنز العرفان الاجماع عليه وذهب
الصدوقان والعمانى وجمع اخر الى عدم اعتبار ذلك الشرط واختاره من المتاخرين المحقق الاردبيلى وصاحب الكف والمفاتيح وشارحه ووالدى المحقق العلامة
قدس سره فى بعض حواشيه على لك قال طاب ثراه ان الاقرب الحاصل وامثالها هو حمل الاحاديث التى تدل على عدم الجواز على التقية والحمل الاول للشيخ لا يحتمله صحيحة
جميل بن دراج كما افاده الشارح وكذا حمل ابن الجنيد لا يخلو عن شئ لان ترك الاستفصال فى موضع الحاجة دليل العموم وبالجملة الحمل على التقية اقوى واصح
انتهى ويحتمله كلام الشيخ فى كتابى الاخبار ايضا كما ذكره الاردبيلى حجة الاولين توقف صدق المعلمية على ذلك وقوله سبحانه مما امسكن عليكم وصحيحة الحذاء
عن الرجل يسرح كلبه المعلم ويسمى اذا سرحه فقال ياكل مما امسك عليه دلت بالمفهوم على عدم الاكل مما لم يمسك عليه فاذا اعتاد الاكل لا يكون ممسكا على
صاحبه كما ورد فى الاخبار ايضا والمستفيضة من المعتبرة الدالة على النهى عن اكل بقية ما اكله الكلب منها صحيحة رفاعة عن الكلب يقتل فقال كل فقلت كل منه
فقال اذا اكل منه فلم يمسك عليك انما امسك على نفسه وصحيحة احمد الكلب والفهد سواء فاذا هو اخذه فامسكه فمات وهو معه فكل فانه امسك عليك
واذا امسكه واكل منه فلا تاكل فانما امسك على نفسه ونحوها صحيحة ابن المغيرة وموثقة سماعة المضمرة وفيها لا باس ان تاكلوا مما امسك الكلب مما لم ياكل
الكلب منه فاذا اكل الكلب منه قبل ان تدركه فلا تاكل منه قال وسالته عن صيد الفهد وهو معلم للصيد فقال ان ادركته حيا فذكه وكله وان قتله فلا تاكل منه
ودليل الاخرين اصالة عدم الاعتبار كما يعلم وجهه مما ذكرنا فى صدر المسئلة والصحاح وغيرها من المستفيضة جدا بل المتواترة معنى منها صحيحة محمد وغيره
واحد وصحيحة جميل ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة جميعا فى المسئلة الاولى وان امكن الخدش فى دلالة الثانية بجعل قوله ويأكل منه عطفا على قوله
يدعه دون يقتله وصحيحة حكم بن حكيم المتقدم صدرها قال وتمامها قال قلت فانهم يقولون انه اذا قتله واكل منه فانما امسك على نفسه فلا تاكله فقال
كل اوليس قد جامعوكم على ان قتله ذكاته قلت بلى قال فما يقولون فى شاة ذبحها رجل اذكاها قال قلت نعم قال فان السبع جاء بعد ما ذكاها فاكل منها بعضها
ايؤكل منها البقية فاذا اجابوك الى هذا فقل لهم كيف تقولون اذا ذكى ذلك فاكل منها لم تاكلوا واذا ذكاها هذا واكل اكلتم وصحيحة الحلبى وفيها اما ما

قتله

قتله الطير فلا تاكل الا ان تذكيه واما ما قتله الكلب وقد ذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل منه وصحيحة محمد الحلبى عن الكلب يصطاد فياكل من صيده اياكل
من بقيته قال نعم ورواية سالم الاشل عن الكلب يمسك على صيده وقد اكل منه قال لا باس بما اكل هو لك حلال واخرى عن صيد كلب معلم قد اكل
من صيده فقال كل منه ورواية يونس بن يعقوب عن رجل ارسل كلبه فادركه وقد قتل قال كل وان اكل ورواية ابى بصير ان اصبت كلبا معلما
او فهدا بعد ان تسمى فكل مما امسك عليك قتل او لم يقتل اكل او لم ياكل وان ادركت صيده وكان فى يدك حيا فذكه فان عجل عليك فمات قبل ان تذكيه
فكل ورواية سعيد كل مما امسك الكلب وان اكل ثلثيه ومرسلة مر كل ما اكل الكلب وان اكل ثلثيه كل ما اكل الكلب وان لم يبق منه الا بضعة واحدة وموثقة
البصرى عن رجل ارسل كلبه فاخذ صيدا فاكل منه اكل من فضله قال كل ما قتل الكلب اذا سميت عليه فان كنت ناسيا فكل منه ايضا وكل فضله وحسنة
زرارة فى صيد الكلب ارسله الرجل وسمى فليأكل كل ما امسك عليه وان قتل وان اكل فكل ما بقى الحديث والمروى فى قرب الاسناد اذا اخذ الكلب المعلم
الصيد فكله اكل منه او لم ياكل قتل او لم يقتل والرضوى وان ادركته وقد قتله كلبك فكل منه وان اكل بعضه لقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم واجاب
الاولون عن الاخبار بالحمل على صورة الندرة فان المراد بعدم الاكل الاعتيادية ولازمه ترك الاكل غالبا ولا ينافيه الاكل النادر جمعا بينهما وبين
اخبار المنع مع انه لولاه ايضا لرجحنا اخبار المنع ايضا لموافقتها ظاهر الكتاب من وجهين من جهة التعليم ومن جهة الامساك ومعاضدتها بالاجماعات
المنقولة والشهرة العظيمة التى هى من اعظم المرجحات الاجتهادية بل المنصوصة **اقول** اما الحمل المذكور فحمل بلا شاهد ومثله عندنا فاسد واما ترجيح اخبار
المنع بما رجحوه به فغير صحيح اما الوجه الاول من وجهى موافقة الكتاب فلانه موقوف على توقف صدق المعلمية على ذلك وهو ممنوع جدا وقد ظهر سنده
مما ذكرنا فى صدر المسئلة واما الوجه الثانى فلانه مبنى على ان يكون معنى قوله سبحانه مما امسكن عليكم من الصيد الذى امسكن تمامه عليكم وهذا التخصيص لا
دليل عليه من عرف ولغة اصلا بل المعنى فكلوا مما امسكن عليكم حفظه لكم سواء كان تمام الصيد او بعضه فان ما ابقاه الكلب ولم ياكله يصدق عليه انه
ما امسك عليه سواء كان كلا او بعضا ويدل على ذلك من الاحاديث صريحا روايات الاشل وسعيد وزرارة والرضوى حيث اثبت فيها الامساك مع
تحقق اكل البعض وظهر من ذلك ان موافقة اطلاق الكتاب انما هو لاخبار الحلية واما الاجماع المنقول فلا يصلح لترجيح بعض الاخبار على بعض كيف
ومن يقول بحجيته ينزله منزلة خبر صحيح وضم خبر واحد لا يصير مرجحا للمنضم معه اصلا واما الشهرة فالشهرة التى يصلح للترجيح هو الشهرة فى الرواية دون
الفتوى وشهرة الرواية انما هى مع الاخبار الاخيرة قطعا وقد ظهر من ذلك ترجيح روايات الجواز باعتبار الكثرة والشهرة بين الرواة التى هى من
المرجحات المنصوصة فانها تكاد تبلغ حد التواتر بل يرجح بلها بموافقة اطلاقات الكتاب من وجوه احدها كون الكلب الجامع للامرين الاولين من
افراد ما علم مما علمنا الله وثانيها من جهة كون الباقى من الاكل من افراد ما امسك عليه وثالثها من جهة عمومات الحل ويرجح ايضا بموافقة الاصل و
عمومات السنة بحلية كل شئ وبمخالفة العامة قطعا التى هى ايضا من المرجحات العظيمة كما صرح به فى صحيحة حكم اما ما قيل من ان فى بعضها المنع من اكل ما
الفهد كما فى موثقة سماعة وهو ينافى الحمل على التقية لتحليل العامة لصيد الفهد فضعيف غايته اما اولا فلانه انما يصح اذا كانت الفقرتان حديثا
واحدا وهو غير معلوم بل خلافه ظاهر حيث فصل بين الجزئين بقوله وسالته واما ثانيا فلان الترجيح بمخالفة العامة لم يعلم انه لاجل الحمل على التقية
هذا مع ما فى اخبار المنع من ضعف الدلالة اما صحيحة رفاعة فلعدم اشتمالها على المنع من الاكل وانما غايتها انه اذا اكل لم يمسك واما انه حرام فلا يمكن (فيمكن)
ان يكون المراد انه ليس مما صرح بحليته الكتاب وان لم يكن فيه منع ايضا وتقييد الكتاب ليس صريحا فى المنع كما ياتى ويمكن ان يكون المراد انه يكون مما
يمنع عنه العامة حيث يقولون انه ليس مما امسك عليه كما صرح به فى صحيحة حكم واما البواقى فلعدم اشتمالها على النهى الصريح بل يتضمن الكل ما يحتمل
الجملة الخبرية وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاحتجاج للمنع بالاخبار جدا وقد ظهر مما مر فى مطاوى ما سبق ضعف الدليلين الاولين من توقف صدق المعلمية
على عدم الاكل ومن الاية والخبر المشتملين على الامساك مضافا الى ما فى الاخيرين من ان دلالتهما على عدم اكل ما لم يمسك لو سلم بالتقريب الذى ذكر هو
انما يكون بمفهوم الوصف وهو ليس حجة عند اهل التحقيق هذا كله مع انه لو سلمنا دلالة الاية وتمامية الاخبار حجة لعدم جواز الاكل من صيد اكله
الكلب فلا دلالة لها على كون عدم الاكل معتبرا فى المعلمية اصلا فيمكن ان يكون هذا شرطا اخر كالتسمية وعدم كون الكلب من الكافر ومغصوبا على راى
ويظهر الفائدة فى الاعتياد وعدمه فعلى اعتباره فى المعلمية يعتبر اعتياده بذلك وعلى عدمه لا يعتبر فيحل صيد ما لم ياكل فى بعض الاوقات حين لم ياكل
وان اكل فى ساير الاوقات مساويا او غالبا فالحق الحقيق بالاعتياد عدم اعتبار ذلك فى المعلمية ولا فى الحلية مطلقا والمسئلة واضحة بحمد الله سبحانه
كما يتضح بطلان قول الاسكافى بالفرق بين اكل الكلب من الصيد قبل موته وبعده وجعل الاول قادحا فى التعليم دون الثانى لعدم الدليل عليه اساسا
الا الجمع بين الاخبار وهو جمع مردود لان الشاهد عليه بالمرة مفقود نعم هنا امر اخر لا يبعد اعتباره بل الظاهر اعتباره فى المعلمية وهو ان لا يكون معتادا
باكل تمام الصيد فياكل تمامه دايما او غالبا فانه ان كان كذلك لا يكون معلما للصيد قطعا وان كان معلما فى الجملة ولعلهم لم يذكروه لندرة مثل ذلك
الفرد بل عدم تحققه لانه لا يستدعى زمانا طويلا حتى ياكله الكلب بتمامه ويشبعه ولم يصل اليه الصاحب او لشمول اعتياد عدم الاكل مطلقا لذلك ايضا
فروع أ لا بد من تكرر الامرين الاولين بل الثالث على القول باعتباره فى المعلمية مرة بعد اخرى حتى يغلب على الظن تادب الكلب بها ويصدق
عليه فى العرف كونه معلما والاولى ان لا يقدر المرات بعدد كما فعله جماعة بل يرجع الى العرف واهل الخبرة فانه يمكن اتيانه بهذه الامور بالعدد الذى ذكروه (انهم)
فى ازمنة قليلة متقاربة ولم يفعلها بعده لعدم التعلم الآن فيقال انه يكون فى زمان الاتيان بها معلما ولو لم يات بها بعده يخرج عن التعلم وذلك

اونق بما مر في المسئلة الثانية من روايتي زرارة والسكوني المتضمنين للتعليم ساعة الارسال فيتعلم بالتكرار مرات وان لم يجعل ملكة راسخة بل
فان التعليم امر والصيرورة ملكة امر اخر ب لو كان الكلب بحيث ياتي بالامرين او الثلث بمقتضى طبعه وخلقته فهل يكفي ذلك في كونه معلما ام لا
يشترط ان يكون مما علمه الانسان ظاهر الاية ومقتضى لفظ المعلم الثاني ج لو صدق كونه معلما ولكن تعلم غير الامرين او الثلثة كبعض الكلاب الروسية التي
باخذ الشمعة باليد ويقوم في المجلس الى الصبح او يدخل الماء ويخرج منه ما وقع فيه فهل يحل صيده لو لم يعلم الامرين المذكورين الظ لا للاجماع على اعتبار الامرين
كامر ولدلالة القرينة الحالية على ارادة المعلمية للصيد د الظ اعتبار بقاء المعلمية فلو صار معلما في زمان ونسي ما علم وخرج عن التعليم لم يحل صيده
الرابعة المشهور بين الاصحاب عدم حل الصيد بالمعنى الثاني اي التذكية بغير الكلب من جوارح البهائم والسباع كالفهد والنمر وغيرهما ولا من جوارح الطير
كالصقر والباز والعقاب وغيرها معلما كان او غير معلم بل يتوقف الحل في الجميع غير الكلب في الاصطياد بادراك التذكية وحكاية الشهرة عليه متكررة
بل عن فقه الانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه واستدل له بظاهر الاية الشريفة فان المكلب بالكسر هو معلم الكلب لاجل الصيد وفي المغني احل لكم الصيد حال كونكم معلمين
للكلب فيكون الجارح الذي هو آلة الصيد مخصصا بالكلب فلا يحصل بغيره والا لكان تقييده سبحانه بذلك خاليا عن الفائدة ويدل صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة
الاولى ايض على اختصاص الجوارح في الاية بالكلب وكذا موثقة سماعة المتقدمة في المقدمة حيث قال فيها وليس هذا في القرآن وكذا رواية زرارة وفيها و
ماخلا الكلب مما يصيد الفهد والصقر واشباه ذلك فلا تاكل من صيده الا ما ادركت ذكاته لان الله تع يقول مكلبين تعلمونهن فما كان خلاف الكلب
فليس صيده مما يؤكل الا ان تدرك ذكاته ويستدل عليه بالمستفيضة ايض سوى ما مر من الروايات كصحيحة الحذاء وخبر المرادي وموثقة سماعة المتقدمة
جميعا في المقدمة المانعة من اكل صيد الصقور والبزاة والعقاب والطير الذي يصيد ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة في المسئلة الاولى المانعة
عن اكل صيد الصقر وصحيحة الحضرمي المتقدمة ما يحل اكل صيده بالكلب المكلب وموثقة سماعة في الفهد وصحيحة الحلبي في الطير المتقدمتين في الثالثة وصحيحة ابي
الحذاء وفيها قلت فالفهد قال اذا ادركت ذكاته فكل قلت ليس الفهد بمنزلة الكلب فقال لا ليس شيء مكلب الا الكلب وصحيحة اخرى للحلبي كان ابي يفتي
وكان يتقي وكنا نفتي نحن ونخاف في صيد البزاة والصقور واما الان فانا لا نخاف ولا يحل صيدها الا ان تدرك ذكاته وموثقة البقباق لا تاكل ما قتلت
سباع الطير ورواية ابان كان ابي يفتي في زمن بني امية ان ما قتل البازي والصقر فهو حلال وكان يتقيهم وانا لا اتقيهم وهو حرام ما قتل الصقر والمروي
في تفسير القمي عن صيد البزاة والصقور والفهود والكلاب قال لا تاكلوا الا ما ذكيتم الا الكلاب قلت فان قتله قال كل والمروي في تفسير العياشي
ما خلا الكلب مما يصيد الفهود والصقور واشباه ذلك فلا تاكلن من صيده الا ما ادركت ذكاته الحديث الى غير ذلك من الاخبار خلافا للمحتمل
التهذيبين في الفهد المعلم فيحل مقتوله واختاره والد المحقق العلامة قدس سره في حواشيه على لك قال لا يخفى ان الاحاديث التي وردت في حلية
ما قتله الصقور والبزاة محمولة على التقية كما يدل عليه رواية ابان بن تغلب وصحيحة الحلبي وليس الكلام في هذا انما الكلام في الاحاديث التي وردت
في خصوص الفهد كصحيحة ابن ابي نصر ورواية ابي بصير فانهما صريحتان في ان الفهد كالكلب فان لم يعمل بهما يلزم الطرح وهو غير جيد فالصحيح ان يق
ان الفهد كالكلب والاحاديث الدالة على خصوص الكلب لا يدل على عدم حلية ما قتله الفهد بل يدل على ان ما قتله الكلب حلال وهذا لا ينافي حلية
ما قتله الفهد واذا سمي الفهد في اللغة كلبا فلا اشكال في الاية ايض وثبوت الاجماع مع مخالفة الشيخ وابن ابي عقيل محل كلام انتهى كلامه طاب
ثراه وللعماني فيما يشبه الكلب فاحل ما هو مقتول شبه الكلب فهد او حيوان كالفهد والنمر وغيرهما ولبعض المتاخرين في كل جوارح السباع من ذوات
الاربع فاحل صيده مع التعليم دليل الشيخ ومن يتبعه كون الفهد كلبا لغة فيشمله الاية والاخبار وصحيحة احمد المتقدمة في حجة الاولين من المسئلة الثالثة
ورواية ابي بصير المتقدمة في حجة الاخرين منها وصحيحة زكريا بن آدم عن الفهد والكلب يرسلان فيقتل فقال هما مما قال الله عز شانه مكلبين فلا باس
باكله وصحيحة البزنطي عما قتل الكلب والفهد قال فقال ابو جعفر الكلب والفهد سواء قدرا فلعل هذه ... حجة العماني حيث علل اباحة مقتول
الفهد بمساواته للكلب قدرا وحجة الثالث ان الكلب في اللغة يطلق على كل سبع قال في القاموس كل سبع عقور ومنه الحديث انه دعا على رجل و
قال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فقتله الاسد **اقول** ان ما ذكروه من صدق الكلب على الفهد او كل سبع فهو مردود لمنع كون الفهد او كل
سبع كلبا لغة كيف وقال الجوهري الكلب معروف وهو النابح واما قول صاحب القاموس فمع انه لا يفيد لمعارضته مع كلام الجوهري هو ارجح عند التعارض
معقب بقوله بعد ذلك وغلب على هذا النابح وظاهره انه منقول لغوي ولو سلم قوله من كونه حقيقة لغة يقول انه معارض بالحقيقة العرفية في زمان
الشارع قطعا لكون الكلب فيه حقيقة في النابح خاصة لوجود امارات الحقيقة فيه وامارات المجاز في غيره جدا وهو مقدم على العرفية هذا مضافا الى
تصريح صحيحة الحذاء السابقة فان الفهد ليس كلبا ولا مكلب الا الكلب ويدل عليه صحيحة الحضرمي وروايتا القمي والعياشي المتقدمة ايض ومنه يظهر فساد ما
ادعوه من شمول الاية والاخبار الكلية للفهد او كل سبع ولكن الانصاف انها بنفسها لا يصير حجة للاولين ايض لان تخصيص الكلب بالذكر لا يدل
على تخصيصه بالحكم الا بمفهوم ضعيف فبقي الكلام في اخبار الطرفين والجواب في كل منهما ضعيفا من جهة واما اخبار الحرمة فمن جهة الدلالة لانها
بين ما يحتمل الجملة الخبرية وهو عن افادة الحرمة قاصرة ومفهوم غايته نفي الاباحة بالمعنى الاخص فيحتمل الكراهة سوى رواية القمي المشتملة على النهي
ولكنه على سبيل العموم المحتمل للتخصيص واما اخبار الجواز فلمخالفتها للشهرتين العظيمتين لو لم ندع الاجماع الموجبة لشذوذها وعدم حجيتها بالمرة
فاللازم على اصولنا وقواعدنا رفع اليد عنهما والرجوع الى مقتضى الاصول الكلية وقد عرفت في المقدمة انه مع التذكية والحلية بعد تحقق ذكر اسم

الله عليه الا ان عموم رواية القمي المجبورة ضعفها بالاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة الخالي عما يصلح للتخصيص اذ ليس الا اخبار الجواز الخارجة
عن حيز الحجية بمخالفة الشهرة والشذوذ هذا في جوارح السباع ذوات الاربع واما جوارح الطير فالحرمة في صيودها المقتولة واضحة لاجماعيتها وانتفاء
المخالف فيها بالمرة وصراحة بعض اخبارها في الحرمة ونفي الحلية كصحيحة الحلبي ورواية ابان وهما المعارضة لاخبار الجواز كافيان في رجحان عليها لمخالفتها
العامة وورود اخبار الجواز مورد التقية كما هو في بعض اخبار الباب مصرح **الخامسة** يجزي تعليم الكلب من اي معلم كان على الاظهر الاشهر
بل عن ف الاجماع عليه للاصل والاطلاق ومنه يظهر عدم اشتراط الاسلام فيه ايض لما مر مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المسئلة الثالثة
ورواية السكوني وكلاب اهل الذمة وبزاتهم حلال للمسلمين بان ياكلوا من صيدها خلافا للمحكي عن الاسكافي وط ومال اليه في التهذيبين كما قيل
فمنعا عن اكل صيد كلب علمه المجوسي استنادا الى ظاهر قوله سبحانه وتعلمونهن فان الخطاب انما هو للمسلمين وروايتي ابن سيابة والسكوني المتقدمتين
في المسئلة المذكورة وهما يقيدان اطلاق الصحيحة ويضعف الاول بعدم دلالته على اشتراط الاسلام في المعلم غايته اختصاص الخطاب بالمسلم و
هو لا ينافي الثبوت في غيره باطلاق آخر سيما مع وروده مورد الغالب مع انه لو سلم يقتضي حرمة مقتول ما علمه الكافر مط وهو خلاف الاجماع
والتخصيص بالمجوسي اخراج للاكثر وهو غير مجوز والثاني بالضعف لمخالفة شهرة القدماء وعدم صراحة الدلالة لاحتمال الخبرية فلا يثبت منه
الا الكراهة وهي مسلمة كما صرح به جمع من الطايفة مع ان الثانية ظاهرة في غير المعلم من المجوسي لقوله فتعلمه لامتناع تحصيل الحاصل وتعليم المعلم

البحث الثاني في الالة الجمادية وهي اما مشتملة على نصل اي زج من حديد او لا وعلى الثاني اما محددة او لا فهذه اقسام ثلثة نذكرها وما يتعلق
بها في مسائل **المسئلة الاولى** السيف والرمح والسهم مط صغيرا كان ام كبيرا طويلا ام قصيرا يحصل التذكية به بشرائطها ويحل مقتوله كيف
ما قتل وكذا كل ما كان مشتملا على نصل اي حد محدد كالخنجر والسكين والالماس وحديدة العصا وغير ذلك بلا خلاف يعرف في المسئلة الا ما يحكى عن بعضهم
عن الديلمي من جعل حكم مقتول ما ذكر حكم مقتول الفهد والصقر في الاحتياج الى التذكية ولكن ناقش بعض مشايخنا فيه في النسبة وقال ان عبارته
المحكية كالصريحة في الموافقة للاصحاب من الاباحة بدون التذكية لكن مع الكراهة ولذا ان جملة من الاصحاب نفوا الخلاف في المسئلة بل ادعى الاجماع عليه انتهى
وفي الكفاية الظ انه لا خلاف فيه وفي شرح الارشاد للاردبيلي كانه اجماعي وهو كذلك بل الظ كونه اجماعيا كما هو ظاهر لك حيث نسبه الى اصحابنا العدد قد
خالف من ذكر لو كان مخالفا فيه فهو الحجة في المسئلة مضافا في خصوص الثلثة المذكورة اولا الى المستفيضة كصحيحة محمد بن علي الحلبي عن الصيد يضربه
الرجل بالسيف او يطعنه برمح او يرميه بسهم فيقتله وقد سمى حين فعل ذلك فقال كل لا باس به وموثقة محمد كل من الصيد ما قتل السيف والسهم و
الرمح وصحيحة الحلبي عن الصيد يصيبه السهم معترضا ولم يصبه بحديدة وقد سمى حين رمى قال ياكله اذا اصابه وهو يراه والاخرى عن الصيد يرميه الرجل
بسهم فيصيبه معترضا فيقتله وقد كان سمى حين رمى ولم يصبه الحديد فقال ان كان السهم الذي اصابه هو الذي قتله فان اراده فلياكل وموثقة سماعة عن
رجل رمى حمارا او ظبيا فاصابه ثم كان في طلبه فاصابه في الغد وسهمه فيه فقال ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فلياكل منه والا فلا ياكل منه و
الاخرى عن الرجل يرمي الصيد وهو على الجبل فيخرقه السهم حتى يخرج من الجانب الاخر قال كله وقريبة منها روايته ومرسلة النضر بن سويد المرفوعة في
الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما فلا يؤكل الاخر لانه ميت ورواية غياث
ابن ابرهيم في الرجل يضرب الصيد فيقده نصفين قال فلياكلهما جميعا فان ضربه وبان منه عضو لم يؤكل منه ما ابانه واكل سايره ورواية زرارة اذا رميت
فوجدته وليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل غاب عنك او لم يغب ومرسلته وفيها فان رميته واصابه سهمك ووقع في الماء فكله اذا كان
راسه خارجا من الماء ورواية عيسى بن عبد الله ارمي بسهمي فلا ادري سميت ام لم اسم فقال كل لا باس قال قلت ارمي فيغيب عني فاجد سهمي فيه فقال كل ما لم
يؤكل منه وان كان قد اكل منه فلا تاكل منه الى غير ذلك مما ياتي في طي المسايل وفي الثلثة وغيرها مما ذكر الى عموم صحيحة سليمان وحريز المتقدمتين في المقدمة
وصحيحة محمد بن قيس من جرح صيدا بسلاح وذكر اسم الله عليه ثم بقي ليلة او ليلتين لم يؤكل منه سبع وقد علم ان سلاحه هو الذي قتله فلياكل منه ان شاء
ومرسلته وهي ايض قريبة من سابقتها وموثقة محمد الحلبي عن الرجل يرمي الصيد فيصرعه فيبتدره القوم فيقطعونه فقال كله ومرسلته الاخرى اذا كان
ذلك سلاحه الذي يرميه به فلا باس وفي ثالثة ان كان تلك مرماته فلا باس ورواية غياث بن صهيب الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن
رجل سمى ورمى صيدا فاخطاه واصاب آخر فقال ياكل منه ثم ان مقتضى اطلاق اكثر تلك الاخبار حل المقتول بالالة المذكورة مط سواء جرحته وخرقته
ام لا بل قتلته معترضة اي اصابته عرضا وظ لك والكف كونه اجماعيا ويدل عليه صحيحتا الحلبي المتقدمتان **الثانية** كل آلة محددة غير مشتملة على
حديد يحل مقتولها ان قتلت بخرقها للصيد ودخولها فيه ولو قدرا يسيرا فات به ولو قتلت معترضة من دون خرق لم يحل فالفرق بينها وبين الالة
المشتملة على الحديد المحدد ان ما فيه الحديد يحل مقتوله مطلقا خرقا كان ام عرضا وذلك يحل مقتوله الخرقي دون العرضي واسند الحكمان في الالة
الغير الحديدية الى الاصحاب جميعا واستدل لهما بصحيحة الحذاء اذا رميت بالمعراض فخرق فكل وان لم يخرق واعترض فلا تاكل ومرسلة به انه ان خرق اكل وان
لم يخرق لم يؤكل وفي النبوي في المعراض ان قتل بحده فكل وان قتل بثقله فلا تاكل والمعراض كحراب سهم بلا ريش ونصل دقيق الطرفين غليظ الوسط يصيب
بعرضه دون حده **اقول** اما الحكم الاول فلا ريب فيه في المعراض اذا لم يكن غيره وكان ذلك مرماته لما ذكر ولعموم صحيحتي محمد الحلبي وحريز وما تلونا عنها من
الاخبار المذكورة وصحيحة الحلبي سئل عما صرع المعراض من الصيد فقال ان لم يكن له نبل غير المعراض وذكر اسم الله عز وجل عليه فلياكل ما قتل وان كان له

في بيان الالة الجمادية

نبل غيره فلا او الآخر وفيها عن صيد المعراض قال ان لم يكن نبل غيره وكان قد سمى حين رمى فليأكل منه وان كان له نبل غيره فلا وانما اذا وجد غيره

وان حصل الخدش في الحكم للصحيحين الاخيرين المعارضين لما مر بالعموم من وجه الآن يوجب تعارضهما للرجوع الى اصالة الحلية بعد ذكر اسم الله عليه مع انه

يمكن ان يقال بعدم حجية الصحيحين للشذوذ ومخالفة الشهرة فهذا في المعراض اما النقل الى غيره من الالات المحددة الغير الحديدية ساسا بالاجماع

او القبلين بالمعراض واثبات الاول مشكل والثاني مامل الآن الحكم للاصل موافق والخلاف فيه غير معروف بل ادعاه بعضهم ويمكن ان يستدل له بعموم

صحيحي سليمان وحريز وما تاخر عنهما من الاخبار المذكورة ولكن في الحكم بالشمول للورد اشكالا فان بعضها مسؤول عن حكم اخر والملاق مثله وان كان

مبين في الجملة الا انه لا يخ بعد عن نوع كلام عند بعضهم وبعضها مشتمل على لفظ السلاح والمرماة وصدقهما على جميع افراد المورد غير معلوم الا

مواهة الاصل الحلية بعد التسمية كافية اما الحكم الثاني فهو العموم المذكورة والصحيحة والمرسلة عن الدال على النهي الصريح خاليتان ومع ذلك

يعارضهما اطلاق الصحيحين الاخيرين في حصول المعراض عند عدم وجود غيره فالحكم ايضا مشكل سيما في صورة عدم الغير وسلوك جادة الاحتياط

طريق النجاة والله العالم **الثالثة** المعروف بينهم حرمة ما قتله كل آلة جمادية غير ذي حديدة ولا محددة يقتل بثقله كالحجر والعمود والتفة وهو في الحجر

[illegible]

الشرعية يتوقف على ثبوت الزكوة كيفية مع معارضته بعموم ما حرم الميتة الصادقة في اللغة على الميت حتف انفه والمذبوح بكل الة خرج منها الالات المعتبرة

وبقي ما عداها ودعوى عدم صدق الميتة في اللغة على المذكى بكل الة ممنوعة بان التذكية حكم من الاحكام الشرعية المستحدثة فلا يتصور توقف

اللفظ فيها على عدمها مع كون اللغة سابقة ومنع عموم السلاح فانه نكرة مثبتة لا عموم فيها لغة وانما يفيد حيث لا يكون لنا افراد متبادرة في

لا ريب ان المتبادر منه الغالب انما هو ما عدا البندق انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله لضعف العموم بتخصيص الخ ممنوع لو كان المراد بعموم الحل عموم ما حلية

الاشياء مطلقا كما هو الظاهر اما اذا اردنا منه عموم ما حلية ما ذكر اسم الله عليه او ما رمي وسمي كما مر في المقدمة لا تخصيص لها الاصل الذي ذكره كما وجهه و

اما ثانيا فلان قوله توقف حل الصيد والذبيحة على التذكية مسلم ولكن نقول ان هذا الحل ايضا تذكية قوله هي من قبيل الاحكام الخ قلنا نعم ولكنها ثبتت بقوله

سبحانه مما ذكر اسم الله عليه فان قال نعم ولكن ثبت التوقف على بعض امور اخر قلنا ان ابيد الامور المبهمة المجملة فغير مسلم وان اريد امور مخصوصة فمسلم منها ما

ثبت ويدفع الزائد بالاصل واما ثالثا فلان قوله مع معارضته بعموم ما حرم الميتة مردود بمنع صدق الميتة على مفروض المسألة لجواز اختصاصها بما يخرج

روحه حتف انفه او غيره مما لا يصدق على المفروض ولو سلم صدق الموت على مطلق خروج الروح لا يلزم منه صدق الميتة ايضا على مطلق ما خرج روحه كالقضاء

الهيئة الاشتقاقية معنى فلعله مما يقيد المطلق كما بيناه مفصلا في العوائد وغيره ويشعر عطفها اهل لغير الله في اثنين من كتاب الله سبحانه على الميتة و

كذا المنخنقة وسائر اخواتها واما رابعا فلان قوله ودعوى عدم صدق الميتة الخ فيه ان عدم توقف صدق لفظ الميتة على عدم التذكية لا يثبت صدقه

[illegible]

اليها واستصعب عليهم ما يريد ان يذبح فلا باس بذلك والظ من الاضطرار فيها عدم التمكن من الذبح لا الاضطرار الى الاكل والمروى في قرب
الاسناد اذا استصعب عليكم الذبيحة فعرقبوها وان لم تقدروا ان تعرقبوها فانه يحل ما يحل الوحش والنبوى المشهور كل انسية توحشت فذكاتها
ذكوة الوحشية ولخبر يا رسول الله ان لي كلابا مكلبة فافتني في صيدها فقال كل ما امسك عليك قلت ذكي وغير ذكي قال ذكي وغير ذكي وفي المتردي
رواية اسمعيل الجعفي بعير تردى في بئر كيف ينحر قال تدخل الحربة فتطعنه بها وتسمي وتاكل وموثقة زرارة عن بعير تردى في بئر فذبح من قبل
ذنبه قال لا باس اذا ذكر اسم الله عليه والمروى في قرب الاسناد ايما انسية تردت في بئر فلم يقدر على منحرها فانحرها من حيث تقدر عليها وتسمي الله عليها
واكثر الاخبار المذكورة وان اختصت من الالات بالجمادية ومن الحيوانات بالبعير والثور والشاة الا ان رواية قرب الاسناد الاولى والنبويين تشمل
جميع الحيوانات وتمام الالات بل احد النبويين مصرح بالكلب وضعفها بعد ما عرفت من الاشتهار وحكايات الاجماع ونفي الخلاف لا يضر نعم هي
مخصوصة بغير المتردي واما المتردي فتعميم الحيوان فيه بالنسبة الى الحيوان رواية قرب الاسناد الثانية فان المراد بالنحر هو معناه اللغوي كما يدل عليه قوله
فلينحرها من حيث شاء وبالنسبة اليه والى الالة برواية الاولى وبالنبوي الاخير الا ان ضعفها في تعميم الالة غير معلوم الانجبار اذ لم يعلم من كلام
الاصحاب تعميم في الكلاب ايضا فان ارسال الكلب الى المتردي غير متعارف بل غير ميسر غالبا فالحكم به مشكل **الفصل الثالث في الصايد** ويشترط
فيه امور منها ان يكون مسلما سواء كان مرسلا للكلب وصايدا بالالة الجمادية فلا يحل صيد الكافر مطلقا سواء كان حربيا او ذميا اجماعا في الاول و
على الحق المشهور في الثاني بل فيه ايضا الاجماع عن الانتصار لتعليل حرمة ذبيحة الكفار في اخبار كثيرة كروايتي قتيبة ورواية الحسين بن المنذر الاتية
في الذبيحة بانه لا يؤمن على الاسم الا مسلم ولصحيحة محمد بن مسلم عن نصارى العرب يوكل ذبيحتهم فقال كان علي بن الحسين ع ينهى عن ذبايحهم وصيدهم
ومناكحتهم وصحيحة الحلبي عن ذبايح نصارى العرب هل يوكل فقال كان علي ع ينهاهم عن اكل ذبايحهم وصيدهم واختصاصهما بنصارى العرب غير ضار
للاجماع المركب ومفهوم رواية عيسى بن عبد الله عن صيد المجوس قال لا باس اذا اعطوكه حيا والسمك ايضا والا فلا تجز شهادتهم الا ان تشهده و
اما الاخبار الواردة في اكل ذبايحهم فلا يضر هنا لان الذبيحة غير الصيد مع انها فيها ايضا غير مفيدة كما ياتي ومنها العقل فلا يحل صيد المجنون للاجماع
وعدم الايمان على الاسم ومنها التميز فلا يحل صيد الصبي الغير المميز للدليلين المذكورين ومنها ان لا يكون غاليا للاجماع وعدم كونه مسلما فلا يؤمن
بالاسم ومنها ان لا يكون ناصبيا للاجماع والعموم الناشي عن ترك الاستفصال في رواية ابي بصير عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح
ويبيع من اخوانه فيتعمد الشراء من النصاب فقال اي شيء تسالني ان اقول ما ياكل الا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير قلت سبحان الله مثل الميتة
والدم ولحم الخنزير فقال نعم واعظم عند الله ولا يشترط فيه البلوغ ولا الذكورة ولا الايمان بلا خلاف في الاولين بل بالاجماع وهو الحجة فيهما
مضافا الى الاصل الذي ذكرناه مرارا والى عمومات الحل بالصيد بالحيوان او بالالة الشاملة لصيدهما والى ما سياتي من حل ذبيحتهما الموجب لحل
صيدهما بالطريق الاولى فتا وعلى الاظهر الاشهر في الثالث للثلثة الاخيرة خلافا لظاهر من يحرم ذبيحة المخالف لما دل عليه وسياتي الكلام فيه انشاء الله
الفصل الرابع في ساير شرايط الصيد وهي امور منها ان يكون الصيد باستعمال الالة كالارسال في الكلب والرمي في السهم والطعن في الرمح
والضرب بالسيف او يرمي في التفنك ونحو ذلك مما يصدر من الصايد بقصد فلو لم يستعمله الصايد هو بان يسترسل الكلب بنفسه او يخرج التفنك من قبل
نفسه او لخرج السيف ونحوه من غير اختيار وقصد لم يفد الحل بلا خلاف يعرف وفي الكف في الاول انه المعروف بينهم وعن فخر الاجماع لا لاصالة الحرمة
كما قيل لما ذكرناه من ان الاصل الثاني المقتضي للحلية بعد التسمية كما ذكره المحقق الاردبيلي ايضا بل لمفهوم الشرط في النبوي اذا ارسلت كلبك المعلم فكل وضعفه
بالعمل منجبر وكون الشرط موردا الغالب لا يضر في حجية المفهوم خصوصا مثل تلك الغلبة التي لا يوهن في تبادر المفهوم ولرواية القسم بن سليمان عن كلب افلت ولم
يرسله صاحبه فصاد فادركه صاحبه وقد قتله ايوكل قال لا واحتمال استناد المنع فيه عن الاكل الى عدم التسمية لا الى الاسترسال يمنعه ترك الاستفصال
وان قلت تلازم عدم التسمية والاسترسال فهو يصحح تسميته يكون دليلا على المط ويقويه الاحتمال المذكور بقول الراوي في ذيل الرواية وقال ع اذا صاد وقد سمى
فلياكل وان صاد ولم يسم فلا ضعيف جدا لان المراد من الذيل بيان ما يعتبر مع الارسال ولا اقل ذلك من الاحتمال وهو كاف في بقاء العموم الناشي من ترك
الاستفصال ولمرسلة ابي بصير لا يجزي ان يسمي الا الذي ارسل الكلب وفي رواية زرارة لا يسمي الا صاحبه الذي ارسله وجه الدلالة انه لو لم يرسله فلا يكون تسميته
مجزية بدلالة الروايتين اذ لا يكون مرسل حتى يكون التسمية ممن ارسله واذا لم يكن تسميته لم يحل اصلا والاجماعا وكتابا وسنة ولرواية السكوني المتقدمة
في كلب المجوسي لا تاكل صيده الا ان ياخذه المسلم فيعلمه ويرسله وجه الدلالة واضح ولمفهوم قوله في رواية سليمان بن خالد المتقدمة ان كان يعلم ان رميته
هي التي قتلته فلياكل ويدل عليه ايضا نهيه سبحانه في الكتاب والسنة عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه والتصريح باشتراط ذكر اسم الله عليه فان في تحقق ذكر اسم الله
على الصيد الذي ليس في يد الذاكر بل قد يبعد عنه كثيرا خفاء واجمالا ولا يعلم متى يتحقق ذكر اسم الله عليه ولازمه الاخذ بالمتيقن وهو اذا اضاف الارسال
والاستعمال واما بدونه فلا يعلم تحقق ذكر اسم الله عليه ومما ذكرنا ظهر ان المسئلة واضحة الماخذ بحمد الله سبحانه فما قيل من جمع من المتاخرين كالاردبيلي وصاحب
الكفاية وشارح المفاتيح في بعض ادلتها غير ضايرة **فرعان ١** لو استرسل الكلب بنفسه فزجره صاحبه فان لم ينزجر فلا يحل صيده لعدم صدق الارسال
قطعا وان انزجر ووقف ثم اغراه صاحبه فان لم يزد في عدوه فلا يتحقق الارسال قطعا اذ لم يظهر اثر لاغرائه واحتمال كونه ارسالا لجواز كون ذهابه بعد
الاغراء باذن المالك ضعيف لتوقف الحل على العلم بذلك مع انه خلاف الاصل وان زاد في عدوه فقال الاردبيلي فيه وجهان من حيث ان زيادة

العدو

كتاب الصيد والذباحة

العدو وشرعيته بمنزلة الارسال فيكفي ومن حيث ان هذا العدو مركب من ارسال واسترسال وليس هو ارسالا فلا يكون محللا كما لو قتل بالكلب المعلم وغير المعلم
والتحقيق ان زيادة العدو بالاغراء لا يسمى في العرف ارسالا ولا اقل من عدم معلومية ذلك مع انه شرط في الحلية ومنها ان يقصد بارساله الكلب او رميه
السهم الصيد المحلل بلا خلاف فيه فلو ارسل كلبه لينظر عدوه او رمى السهم الى هدف وارسل ورمى للامتحان او اللعب او المشق فاتفق انه اصاب صيدا وقتله
او ارسل الاول ورمى الثاني الى غير محلل كخنزير او مسوخ فصاد الاول واصاب الثاني ظبيا اتفاقا لم يحل لما اشير اليه سابقا من دلالة الكتاب والسنة المتواترة
على اشتراط حلية الحيوانات على ذكر اسم الله عليه ولا يعلم ذكر اسم الله عليه الا اذا قصده بخصوصه حين الارسال والرمي فلا يحل الا معه ومما ذكرنا ظهر
ضعف ما استظهره المحقق الاردبيلي من الحكم بالحل في هذه الصور للعمومات وخلو الادلة عن قصد الصيد وتخصيص الحرمة بما هو الغالب في هذه الصور من
ترك التسمية وجعل البحث مع فرضها ثم ان مقتضى ما ذكرنا عدم الحلية مع عدم قصد الصيد المعين مطلقا وان قصد جنسه او صيدا اخر محللا او احد هذه الظباء
الا ان هذه الصور خارجة بالاجماع وبرواية عباد بن صهيب المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثاني من الفصل الاول ولو سمى بعد ما شاهد توجه الكلب
او السهم الى المحلل لم يفد لعدم معلومية كون ذلك ذكرا اسم الله عليه فيقتصر على موضع الاجماع نعم لو ارسله الى غير محلل فزجره عنه واوقفه ثم اغراه الى
المحلل وسمى حل لا يقال لا يتم ذلك لو نسي التسمية حيث انه لا يشترط قلنا يثبت الحكم بالاجماع المركب مضافا الى ان الثابت من معذورية ناسي التسمية
انما هي اذا قصد المعين بالارسال او الرمي ونسي التسمية لا مطلقا لعدم شمول مطلقات معذورية الناسي لمثل ذلك ولو لاجل ندرته فتا ومنها
ان يسمي عند ارسال الالة او استعمالها مطلقا حيوانا كانت او جمادا بلا خلاف فيه عندنا بل بالاجماع له وللاصل والايات العديدة من الكتاب والمتواترة من
الاخبار كالصحاح الاربع لمحمد بن قيس وسليمان بن خالد والحلبي والموثقات الثلث للبصري وسماعة وزرارة وحسنة محمد بن قيس ومرسلته والروايات
الثلث لابي بصير وعبد الله بن سليمان المتقدمة جميعا وغيرها فلو ترك التسمية لم يحل الصيد لاصالة عدم التذكية بدونها كما مر في الاصل الثاني من المقدمات
ولتقييد الحلية منطوقا او مفهوما بالتسمية بل في مفهوم موثقة زرارة اثبات الباس في الاكل بدون التسمية وفي احد صحيحي الحلبي من ارسل كلبه ولم يسم فلا
ياكله ثم انه لا خلاف نصا وفتوى في اجزائها اذا وقعت عند الارسال اي ما يسمى مقارنا له عرفا مقدما عليه او موخرا لما ياتي في المقارنة العرفية كما
يدل عليه الصحاح الست المتقدمة ثلث منها لسليمان والحذاء ومحمد بن علي الحلبي وثلث للحلبي ففي الاولى فيسمي حين يرسله وفي الثانية وليسم اذا سرحه وفي
الثالثة وقد سمى حين يرسل وفي الرابعة وقد سمى حين يرمي وفي الخامسة وقد كان سمى حين رمى وفي السادسة وقد سمى حين ضرب وهل يجزي اذا
سمى بعد الارسال ما بينه وبين عض الكلب او اصابة السهم فيه خلاف فالشهيد بل اكثر الاصحاب كما في ح على الاجزاء للعمومات واولويته بالاجزاء من حال الارسال
لقربه من وقت التذكية وذهب جماعة ونسبه بعض مشايخنا الى ظاهر كثير منا الى عدمه وهو الاقوى لاصالة عدم وقوع ذكر اسم الله على الصيد حتى يعلم وقوعه عليه
فان مجمل معناه خفاء كما مر فيقتصر على القدر الثابت ولمفهوم قوله ع في رواية ابي بصير السابقة في المسئلة الثالثة من الفصل الاول من البحث الاول وان اصبت
كلبا معلما او فهدا بعد ان تسمي فكل وعمومات التسمية انما كانت مقيدة لو لم يكن مقيدة بكونها واقعة على الصيد الموجب لابهام معناه المستلزم للانصراف
على القدر المعلوم والاولوية المدعاة ممنوعة لعدم معلومية العلة **فروع ١** ما ذكرنا من اشتراط التسمية والحرمة بدونها انما هو اذا كان متذكرا
لوجوبها وتركها عمدا اما لو اعتقد وجوبها ونسيها ولم يذكر قبل اصابة الالة الى الصيد فيحل الصيد بلا خلاف كما في ح شارح يع وشرحه و
غيرها للموثقة البصري المتقدمة في المسئلة الثالثة من الفصل الاول ورواية زرارة المتقدمة في الثانية من الثاني المعتضدتين بما ذكر وثبوت
الحكم في الذبيحة كما ياتي فهنا اولى وبهما يقيد اطلاقات النهي عما لم يسم عليه في الكتاب والسنة **ب** لو نسيها حال الارسال وتذكر قبل
الاصابة فعلى القول باتساع وقت ما بين الارسال والاصابة يجب التسمية والوجه واضح لبقاء وقت الوجوب ولو تركها فيكون كمتعمد الترك عند
الارسال وكذا على المختار كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني حيث حصر محل الخلاف السابق في محل التسمية في المتذكر عند الارسال واما الذاهل
عنها حينه المتفطن لها قبل الاصابة فلم يجعل وجوب التسمية فيه محل الخلاف بل كما قيل قطع به في لك مصرحا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه وجعله
في الكف قولا واحدا ويدل عليه ما اشرنا اليه من ابهام معنى ذكر اسم الله على الصيد وكون التخصيص بحال الارسال للاخذ بالمتيقن وهو يحصل
بالتسمية في الاثناء فاذا تركها لا يعلم انه ناسي التسمية المطلوبة فيبقى على اصالة الحرمة **ج** هل النسيان الذي يعذر تارك التسمية معه هو الذي
كان مع اعتقاد الوجوب او لا صرح المحقق في فع والشيخ طاب ثراه في يه والحلي والقاضي بالاول حيث قيد والنسيان بذلك القيد وظاهر الاكثر
الثاني حيث لم يقيدوه به وظاهر التنقيح التردد ودليل الثاني اطلاق النسيان وحجة الاول تبادر معتقد الوجوب منه وهو قريب فانه لا يقال
لتارك شيء لا يعتقد وجوبه مع عدم تذكره وعدم التفاته اليه انه تركه نسيانا فان المتبادر منه ان يكون الترك لاجل النسيان فقط **د** لو تركها
جهلا ففي الحاقه بالعامد او الناسي وجهان اوجههما الاول لاصالة الحرمة قبل ذكر اسم الله عليه الخالية عن الدافع ولصدق عدم التسمية
التي صرحت الاخبار منطوقا ومفهوما بعدم الحلية معه وعدم صدق النسيان الذي قام مقامها بالدليل ووجه الثاني الحاقه بالناسي وهو قياس
فاسد ومثل قوله الناس في سعة مما لا يعلمون ضعيف ظاهر **هـ** يشترط ان يكون التسمية من المرسل فلو ارسل واحد كلبه ولم يسم وسمى غيره
لم يحل الصيد بدون التذكية لعدم معلومية كون ذكر ذلك ذكر اسم الله عليه فيندرج تحت اصالة الحرمة وللاخبار كصحيحة محمد الحلبي من ارسل كلبه ولم يسم
فلا ياكله فان اطلاقها يشمل ما لو سمى غيره ايضا ومرسلة ابي بصير لا يجزي ان يسمي الا الذي ارسل الكلب ورواية محمد عن القوم يخرجون جماعتهم

الى الصيد فيكون الكلب لرجل منهم ويرسل صاحب الكلب كلبه ويسمى غيره ايجزى عن ذلك قال لا يسمى الا صاحبه الذى ارسله ومنها ان يستقل السبب
المحلل في ازهاق الروح ويتفرع عليه انه لو ارسل المسلم والكافر آلتيهما وقتل الصيد بحيث علم ان لكل واحد دخلا في قتله حرم سواء اتفقت آلتهما
كالكلبين او اختلفت كالكلب والسهم وانه لو ارسل كلبا معلما وغير معلم وقتلاه معا او قتله كلبان مرسل وغير مرسل لم يحل وانه لو رمى صيدا فوقع في الماء
او تردى من جبل وقتلهما معا لم يحل ايض وانه لو رمى بسهمين او ارسل كلبان سمى على احدهما ولم يسم على الاخر وقصد الجنس المحلل باحدهما دون الاخر و
قتلهما معا لم يحل ايض والدليل على اشتراط ذلك بعد ظاهر الوفاق ان الثابت من ادلة الشروط اشتراط الحلية بوقوع القتل من السبب الجامع للشرايط وهو
في مفروض المسئلة احد السببين المختلفين ولم يحصل منه القتل وما حصل منه هو مجموع الامرين وهو غير جامع لها لعلنا لا نعلم كون الامرين جامعا لها
فلا يعلم حصول الشرايط المعتبرة فلا يحكم بحصول المشروط ويدل على المطلوب ايض مرسلة اذا ارسلت كلبك على صيد شاركه كلب اخر فلا تأكل منه الا ان
تدرك ذكاته ونحوها الرضوى بعينه واستدل على المطلوب ايض بالاخبار الكثيرة الاتية في بعضها في الشرط الاتى والمتقدم بعضها فيما سبق المتضمنة للنهى
عن اكل ما وجد كلب غير معلم مع المعلم او كلب غريب مع المعلم او اكل ما غاب او لم يعلم ان سلاحه او سهمه هو الذى قتله او رميته هى التى قتلته او اكل ما وقع
في ماء او تدهده من جبل وفيه انه يحتمل ان يكون النهى عن الاكل في المذكورات لاحتمال الاستقلال لغير الالة المحللة في القتل واستناده الى ما ليس بمحلل و
هو غير مفروض المسئلة الآن يقال بثبوت المطلوب من عموم تلك الاخبار لو اطلاقها فانها شاملة لما اذا لم يعلم استقلال شيء منهما وعلم مدخليتهما او
شك في اسناد الموت الى السبب المحلل خاصة او اليهما معا وح فيتم التقريب ثم انه فرع بعضهم على تلك المسئلة ما اذا اثبت الصيد بالة غير محللة اى جعلته
غير قادر على الامتناع والعدو وصار مثل الاهلى وصار اخذه سهلا ثم قتلته الالة المحللة فاجتمع فيه سببان محلل ومحرم وفرع ذلك بعض اخر على اشتراط
الحلية بالصيد كونه وحشيا غير مقدور عليه بالسهولة كما مر وليس شيء من التفريعين بجيد اما الاول فلان السبب الاول ليس سببا لازهاق الروح ولا
مدخلية له فيه اصلا وليس هو الا مثل اعطاء الكافر سهمه او كلبه للمسلم او تنفير احد صيدا من مكان يصعب الاصطياد فيه الى مكان يسهل فيه او كثرة
على الصيد بحيث يعجز عن الفرار عن الكلب او خوفه منه مع انه لا يعد شيء منهما من باب اجتماع السببين واما الثانى فلان تعجيز الاولين للصيد لا يخرجه
عن صدق الصيد عليه عرفا اذا كان ذلك مقارنا لاثر الاخر او قريبا منه والمنع عن المقدور عليه انما كان للخروج عن صدق الصيد كما مر هذا مع انه روى
في قرب الاسناد عن على عن اخيه عن ظبى او حمار وحش او طير صرعه رجل ثم رماه بعدما صرعه اخر قال كله ما لم يتغيب اذا سمى ورماه ومنها ان يعلم استناد
موت الصيد الى السبب المحلل فلا يحل ما شك فيه واحتمل استناده الى غيره او اليهما معا بلا خلاف فيه كما صرح به غير واحد ويتفرع على ذلك انه لو ارسل كلبين او
كلابا او سهمين او سهما او كلبا وسهما سمى على احدهما دون الاخر ولم يعلم استقلال المسمى عليه في الموت لم يحل وكذا لو ارسل كلبا بأن كذلك وانه لو
غاب الصيد بعد عقر الكلب او اصابة السهم ثم وجده مقتولا لم يحل الا اذا علم استناد الموت الى الة المحللة وانه لو رماه بسهم فتردى من جبل او حايط
او وقع في ماء ومات لم يحل اذا احتمل استناد الموت الى كل منهما او كليهما والدليل عليه اصالة عدم التذكية الثابتة بما مر في الاصل الثالث من الاصول المذكورة
في المقدمة مضافة الى صحيحتى سليمان وحريز وموثقة سماعة المتقدمة جميعا في المقدمة ورواية ابى بصير المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الاول
من الفصل الاول المعللة بقوله لانك لا تدرى اخذه معلم ام لا وصحيحة محمد بن قيس ومرسلتى الفقيه وروايتى زرارة وعيسى بن عبد الله المتقدمة
جميعا في المسئلة الاولى من البحث الثانى من الفصل الاول وموثقة سماعة المتقدمة في الشرط السابق والى صحيحة الحذاء فيمن يسرح كلبه المعلم وفيها وان
وجد معه كلب غير معلم فلا تأكل منه وصحيحة محمد بن قيس في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدرى من قتله قال لا تطعمه ورواية زرارة اذا رميت فوجدته
ليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل غاب عنك او لم يغب وموثقة سماعة عن الرجل يرمى الصيد وهو على الجبل الى ان قال فان وقع
في ماء او تدهده من الجبل فمات فلا تأكله ورواية دهما فان وقع في الماء عن رميتك ومات فلا تأكل منه ثم بعض تلك الروايات وان كانت
مطلقة في النهى عن اكل الصيد بعد موته غائبا كما حكى عن الشيخ في يه او موته في الماء او بعد السقوط عن مثل الجبل كما حكى عنه ايض الا انه يحمل بعد
على المقيد ايظهر انه اذا لم يعلم استناد الموت الى السبب المحلل ولو علم ذلك حل ويؤكده ايض ما دل على اكل الصيد الواقع في الماء اذا كان راسه خارجا
عنه كمرسلة المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثانى وصحيحة زرارة ان ذبحت ذبيحة فاجدت الذبح فوقعت في النار او في الماء او من فوق بيتك
او جبل اذا كنت قد اجدت الذبح فكل وهل يقوم الظن الغالب في المقام مقام العلم ام لا الحق هو الثانى للاصل والتقييد في كثير من الاخبار كصحيحتى
سليمان ومحمد بن قيس وموثقة سماعة ورواية ابى بصير ومرسلة بالعلم او الدراية وحكى عن بعض الاكتفاء بالظن ولعله لقوله في رواية زرارة
وترى انه لم يقتله غير سهمك وللاكتفاء بخروج الراس عن الماء او اجادة الذبح والتفصيل بين الاكل منه وعدمه بعد الغيبوبة في رواية عيسى
ابن عبد الله السابقة فان شيئا منها لا يفيد غير الظن وهو حسن ويؤيده عدم حصول غير الظن الغالب بالجواز استناد الموت الى خوف حصل
له عند وصول الالة او سبب اخر من الامراض يخرج به روحه فيكون هذه الوجوه قرينة لارادة الظن الغالب من العلم الا انه يمكن ان يقال ان المعتبر
هو العلم العادى او ما يقوم مقامه شرعا ومنه اصالة عدم حدوث امر اخر صالح لازهاق الروح او عدم تاثير الامر الحادث في الازهاق ولازمه الحلية
اذا صلحت الالة المحللة الحادثة للازهاق كاجادة الذبح وشق البطن وخروج الحشو وفرى القلب ولم يعلم حدوث ما يصلح له او تاثير الحادث فيه مع
في الماء مع خروج الراس والحرمة اذا صلح الامران الحادثان للتاثير كما اذا دخل الراس في الماء او قطع بعضه واكله والظن تلازم الامرين غالبا

العمل بالظن والاصل في المسئلة والاحوط عدم التعدى عن العلم او ما يقوم مقامه ومنها عدم ادراك الصايد المتمكن من التذكية والذبح مع اتساع
الوقت لها للصيد حيا فان ادركه كذلك لم يحل الصيد بدون التذكية الذبحية اما اشتراط التذكية مع ادراكه حيا ولو بحيوة غير مستقرة وامكان
التذكية واتساع الزمان لها فلا يعرف فيه خلاف مع استقرار الحيوة ويدل عليه قوله في صحيحة محمد وغير واحد ان اخذه فادركت ذكاته فذكه وان ادركته
وقد قتله واكل منه فكل وصحيحة الحذاء فاذا ادركه قبل قتله ذكاه وفي رواية ابى بصير وان ادركت صيده وكان في يدك حيا فذكه فان عجل عليك فمات
قبل ان تذكيه فكل وفي الاخرى في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه وفي رواية عبد الله بن سليمان اذا طرفت
العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب وادركته فذكه والرضوى اذا اردت ان ترسل الكلب على الصيد فسم الله فان ادركته حيا فاذبحه انت وان ادركته
وقد قتله كلبك فكل منه وبهذه الاخبار يخص عموم الكتاب والسنة مع ان اكثرها معلق للحل على القتل لا يقال الامر بالتذكية لا يدل الا على وجوبها او رجحانها
لا على اشتراطها في الحلية الثابتة للمقتول الكلب مثلا بالعموم قلنا يثبت الحرمة بدونها بالاجماع المركب بل يثبت بالمفهوم في بعض الاخبار المذكورة
ايض واما عدم اشتراطها مع عدم امكان التذكية لعدم وسعة الوقت او لعدم حضور الالة او امتناع الصيد بتبعية قوته حتى مات او نحو ذلك
فعلى الحق الموافق لجماعة منهم الصدوق والاسكافى والشيخ في يه ونه والكف ويع وجمع اخر من القدماء والمتاخرين ويدل عليه اطلاقات الكتاب و
السنة الخالية عن المقيد سوى ما مر من اوامر التذكية وهو غير مقيدة لتقييد الامر الشرعى المثبت للشرطية هنا بالامكان قطعا مع انه على فرض دلالة
مطلقة يجب تقييدها او نحو ذلك لصحيحة جميل عن الرجل يرسل الكلب الى الصيد فيأخذه وليس معه سكين يذكيه بها ايدعه حتى يقتله ويأكل منه قال لا
باس الحديث وموثقة ارسل الكلب وسمى عليه فصيد وما يدرك شيئا اذكيه فقال دعه حتى يقتله وكل ومرسلة اذا ارسلت كلبك على صيد فادركته و
لم يكن معك حديدة تذبحه بها فدع الكلب يقتله ثم كل ونحوها في الرضوى والمخالف في الاول فريقان احدهما من استشكل في اعتبار التذكية مع ادراك
الحيوة مط وهو صاحب الكف حيث قال وان بقيت فيه حيوة مستقرة فظاهرهم وجوب المبادرة بالمعتاد الى تذكيته وفي اثباته اشكال انتهى ولعله
مبنى على قاعدته من الاستشكال في دلالة الاوامر الشرعية على الوجوب لا وجه له الا ان يقال الوجوب الشرعى الذى هو حقيقة الاوامر منفى هنا
فيحمل على المجاز واذ لا يتعين فيحمل مجرد الرجحان ولكن يرد عليه ان المدلول عليه القراين الحالية في امثال المقام كون التجوز هو الوجوب الشرطى وهو مراد
الاصحاب ايض من وجوب التذكية هنا مع ان في انتفاء الوجوب الشرعى هنا ايض نظرا لكون ترك التذكية اتلافا للمال المحترم وتضييعا له وهو الاسراف
المحرم بالكتاب والسنة فيكون فعل ضده واجبا وقد صرح بذلك المحقق الاردبيلى قدس سره في المسئلة وثانيهما من قال بعدم اعتبارها مع
الحيوة الغير المستقرة وتخصيص وجوبها بالحيوة المستقرة المعتبرة في بعض كلماتهم بما يمكن البقاء يوما او يومين بل في بعضها الايام وفي بعض اخر يوما
او بعض يوم وهو المحكى عن طا بل عن المشهور بين المتاخرين كما في ح يع وغيره بل مط كما في يع وهو المصرح في كلام الفاضلين واستدل له بان ما لا يستقر
حيوته قد صار بمنزلة المقتول وهو واجهها فاسد في مقابلة النص وقد يتوهم ان القتل الذى علق عليه الحلية يتحقق عرفا مع انتفاء استقرار الحيوة فيقال
لمن ضرب شخصا ضربا يقطع بموته بعد لحظة او لحظتين انه قتله وفيه مع ان ذلك تجوز يراد به انه اشرف على القتل ويراد انه يتحقق قطعا ان ذلك لو
سلم فليس في عدم استقرار الحيوة بالمعنى المتقدم فانه يقال لمن قطع بموته غدا او بعد غد انه لم يقتله بعد نعم لو توهم فانما هو انا اريد منه احد المعانى
الاخرى الذى ذكروه كما قيل غير المستقر الحيوة ما لم يتسع الزمان للتذكية مع حضور الالة او ما كانت حركته حركة المذبوح او ما لم تطرف عينه ولم
يركض رجله ولم يتحرك ذنبه ذكر هذه المعانى المحقق الاردبيلى او ما قطع حلقومه او فرى قلبه او شق بطنه ذكره بعض اخر ومع ذلك ايض لا يفيد لتعليق
الحكم في روايتى ابى بصير المتقدمتين بالموت وعدم الموت وعدم صدق الموت مع بقاء مطلق الحيوة ظاهر ولولاهما لا ان الروايتان لكنا نفسر الحيوة
المستقرة بما هو ظاهر معناها اى الحيوة التى لم يشرع بعد في الخروج ولها استقرار في البدن وغير المستقرة بما تزلزل عن مستقره وشرع في النقصان
والانتفاء والخروج وان بقى منه شيء بعد وهذا المعنى هو الراجع الى احد المعانى الاربعة الاخيرة ونحكم باشتراط وجوب التذكية بالحيوة المستقرة
لصدق القتل عرفا بل لغة مع حصول الحيوة بهذه المثابة ولا دليل على توقف صدق القتل لغة على خروج تمام الروح مع عدم صحة السلب عما خرج شيء من
روحه ويتدرج في الخروج الى ان يتم ولبقاء هذه الحيوة الغير المستقرة للذبايح بعد التذكية ولا يحتاج الى تذكية اخرى ولذا قالوا بعدم اباحة الراس
بعد التذكية وقبل خروج الروح فيعلم منه انه يحصل التذكية بما يجعل الحيوة غير مستقرة بهذا المعنى فيكون حاصله في الصيد ايض ولا ينافيه اخبار
طرف العين او ركض الرجل او حركة الذنب في ذلك اصلا لان اكثرها كما ياتى واردة في خصوص الذبيحة ونادر منها يحتملها ويحتمل الاطلاق ايض والمراد منها بيان
وقت ادراك ذكاة ما لم يذك بعد ويراد تذكيته لا ما ورد عليه تذكية صيد او ذبيحة وبالجملة واردة فيما لم يكن مسبوقا بتذكية او ما يحتمل كونه تذكية و
منه يظهر حال رواية ليث المرادى الواردة في صيد الصقور والبزاة كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته وخير الذكاة اذا كانت العين تطرف والرجل
تركض والذنب يتحرك فانه هذه الذكاة ايض غير مسبوقة فهو كالذبيحة ولا يشترط فيها حيوة مستقرة الآن الروايتين المذكورتين يصدانا عن الحكم بذلك
الامر المناسب للاعتبار ولعل المتاخرين لبناهم في العمل على تنويع الاخبار بانواعها المعروفة وعدم العمل بالضعاف طرحوا الخبر من البين وحكموا
بالفرق بين الحيوتين واما القدماء فلعدم تعرضهم في الاخبار بهذه التفرقة لم يذكروا ذلك وعلقوا الحكم على الحيوة والموت بالاطلاق وترك جماعة
منهم الشهيدان او من تبعهما ممن تاخر عنهما او ابن حمزة كما حكى عنه في لف والتنقيح اعتبار استقرار الحيوة ولذا قال الشهيد كما حكى عنهما في ح يع انه ليس في

بتذكيته

كلام قدمائنا حكاية استقرار الحيوة وحكى عن الشهيد نجيب الدين يحيى بن سعيد ان اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب وهو الظ كما قيل من الشيخ و الحلى
ايض حيث نسبا مفاد الاخبار الذى هو الاطلاق الى الاصحاب والى رواياتهم فتو ويحتمل ان يكون هذا الكلام منهم فى الذبيحة دون الصيد كما هو
الظ وخلط فى المقامين من لم يفهم الفرق بين التذكيتين فان الظ ان بناء الاصحاب فى غير الصيد على عدم الاعتناء بالحيوة المستقرة فالاكتفاء بطرف
العين ومثله لبقاء الحيوة وفى الصيد اعتبار استقرار الحيوة بالمعنى الذى ذكرنا فى لزوم التذكية لئلا يرد تذكية على تذكية فان بقاء الحيوة الغير المستقرة
بعد الذبح كالاختلاج بعد الى تذكية فيلزم ان يكون كذلك فى الصيد ولذا اشترطوا فى لزوم تذكية بقاء الحيوة المستقرة ولم يشترطوه فى الذبيحة
ومثلها ومنه صيد الصقور والبزاة وغير الماهر فى الفن قد يرى فى كتب المحققين من العلماء اشتراط المستقرة فى الصيد دون غيره فيحكم بالتنافى بين
الموضعين ولقد كنا نحكم بالتفصيل ايض لولا الروايتان كما ذكرنا واما المخالف فى الثانى فهو ايض بين طائفتين اوليهما من يقول باشتراط التذكية فى حلية
الصيد مع استقرار حيوته ولو لم يتسع الوقت لها فلو تركها والحال ذلك حتى مات حرم حكى عن ف والسرائر لاطلاقات الامر بالتذكية مع الحيوة و
اجيب بلزوم تقييد الامر بها بالقدرة ومع عدم اتساع الوقت لا يكون مقدورة وفيه ان لزوم التقييد بالقدرة انما هو فى الامر بمعنى الوجوب الشرعى دون الشرطى
الا ان يق بالشرعية هنا بالتقريب الذى تقدم منا فيقيد بالقدرة ويبقى حال عدمها تحت عموم حلية الصيد هذا مع ان قوله فان عجل عليك فى ذيل رواية
ابى بصير صريح فى الحلية مع اتساع الوقت منجبر بحكاية الشهرة فى لك وضه لو قيل بضعف الرواية فيه تقييد الاوامر لو كانت شرطية مطلقة وثانيهما من
يقول باشتراطها فى الحلية لو كان عدم امكانها لعدم حضور الالة فلو لم يذكها لعدم حضور الالة لم يحل ذهب اليه المحقق فى كتابيه وحكى عن الحلى وابن حمزة
بل نسب الى المشهور لاصالة الحرمة والاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار الذبح بعد ادراكه مطلقا ويرده ما مر من اطلاق الكتاب والسنة ومن صحيحة جميل
وما تعقبها من الروايات المتقدمة واجيب عن الاول بمنع اطلاق الكتاب والسنة استنادا الى انه لو كان كذلك لجاز ترك التذكية مع وجود الذبح وهو كما ترى
نعم كان كذلك لولا الاجماع والاخبار الموجبة للتذكية مع ادراكها والقول بان الاخبار المذكورة شاملة لمفروض المسئلة ايض لان غايتها التقييد
بالامكان وعدم العذر وفقد الالة ليس بعذر كما فى الحيوان الغير الممتنع الممكن فيه التذكية مردود بانه ليس فقد الالة عذرا مع انه لا يمكن الذبح بدونها البتة
مع انه قد يكون فقدها لنسيان اخذها او عدم ارادة صيد اولا وانفقارها بعد الاخذ وانكسارها وعدم كونه عذرا فى غير الممتنع لانه لا يقبل العذر اصلا
ولذا لو مات قبل وصول المالك اليه ولو عجل فى الوصول غاية التعجيل لم يحل وكيف يكون عدم اتساع الزمان عذرا كما ذكره هذا القائل ولا يكون ذلك عذرا
والفرق بينهما بصدق الادراك مع فقد الالة عرفا وعدم صدقه مع عدم اتساع الزمان فاسدة لانه ان اريد ادراك الذكاة فلم يدركها فى شئ من الحالين وان اريد
ادراك الحيوة فقد ادركها فى الحالين مع انه استدل للتقييد باتساع الزمان بعدم المعذورية بدونه وهو هنا يتحقق قطعا الا بعدم صدق الادراك
وعن الثانى بمنع دلالة الروايات المتقدمة لانها لا تدل على الازيد من اخذ الكلب للصيد وهو غير صريح فى ابطال امتناعه بل يجوز ان يكون الصيد بعد
باقيا على الامتناع والكلب ممسك له فاذا اقتلع منه قتل ما هو ممتنع فيحل بالقتل وفيه ان قوله ولا يكون معه سكين وقوله فيذكيه بها وقوله ايدعه
ودعه قرائن موجبة لصراحته فى صورة ابطال الامتناع سيما ان الثالث بطلانه بمجرد الاخذ وبتضمن المرسلة لقوله فادركته الذى هو بعينه عبارة
ادلة الامر بالتذكية والقول بان غاية ما يفيد تلك القرائن الظهور وهو لا ينافى الحمل على صورة بقاء الامتناع جمعا بين الادلة فاسد جدا اذ هل يكون
الادلة الشرعية الا الظواهر وبها يخصص العمومات ويقيد الاطلاقات ولا يقول احد بارتكاب خلاف الظاهر فى الخاص او المقيد جمعا بينه وبين العام او
المطلق وافسد منه ما قيل انه على تقدير الصراحة ايض يقوى القول باعتبار التذكية مع فقد الالة لاعتضاده بالشهرة العظيمة غايتها الحكية وهى ليست
بتلك المثابة مع ان المرجح ليس هذه الشهرة بل هى الشهرة فى الرواية وهى هنا مفقودة وايض الاحتياج الى المرجح انما هو مع التعارض المحتاج اليه وبعد
تسليم الصراحة يكون الصحيحة وما بمضمونها خاصة فيكون مقدمة البتة سيما مع عمل فحول القدماء بها ولو سلم التعارض فلا يكون مرجح فيرجع الى الاصل الاباحة
والتذكية بعد التسمية **فروع أ** المشهور كما قيل وجوب المسارعة العرفية بالمعتاد الى الصيد بعد ارسال الالة او بعد اصابتها الصيد شرطا او شرعا
وتامل فيه جماعة من المتأخرين كالمحقق الاردبيلى وصاحب الكفاية وشارح المفاتيح وبعض مشايخنا المعاصرين مصرحين بعدم وجدانهم دليلا عليه
الا ما ذكره الاول من انه لولا المسارعة لاحتمل اصابة الالة ومجرد الجرح بها ثم الموت بعده لا بذلك الجرح فقط فلا يكون مقتول الالة فيحرم اما مع المسارعة
فان ادركه حيا يذكيه والا فيعلم انه مقتول الالة وما ذكره الاخير من اصالة الحرمة وعدم انصراف الاطلاقات الى صيد لم يتحقق اليه المسارعة معتادة
لان المتبادر منها ما تحققت فيه والا لحل الصيد مع عدمها ولو بقى غير ممتنع سنة ثم مات بجرح الالة مع ان الثابت من استقراء النصوص دوران حل
الصيد بالاصطياد وحرمته مدار حصول موته حال الامتناع به وعدمه مع القدرة عليه فيحل فى الاول دون الثانى الا مع تذكيته وعن الحلى الاجماع عليه
حيث قال ولا يحل مقتول الكلب الا مع الامتناع اجماعا فلو اخذته الالة وصيرته غير ممتنع توقف حلها على التذكية فيجب تحصيلها بالمسارعة المعتادة ويرد
على الاول ان الاحتمال المذكور جار مع المسارعة ايض وقد يعلم استناد الموت بدون المسارعة مع القراين وبالجملة العلم باستناد الموت الى الالة
امر اخر وراء المسارعة وعلى الثانى منع اصالة الحرمة بعد ارسال الالة واجراء التسمية وعدم تفاوت الاطلاقات بالنسبة الى ما تحققت به المسارعة
او لم يتحقق ونسلم حلية ما مات بالجرح ولو بعد سنة وان ادعى الاجماع على خلافه فهو فيه الحجة ومنع دلالة الاستقراء على ما ذكره واى نص او ظاهر فيه على
الدلالة ومراد الحلى بيان ما يحل بالصيد اى الحيوان الممتنع كما ذكرنا ايض لا وقوع الموت والقتل للممتنع حال الامتناع فانه غير محقق غالبا اذ بعد الاخذ و

الاصابة

الشرعية التى هى من المرجحات فانه ابن ثبت الشهرة فضلا عن العظيمة

وجوب المسارعة الى الصيد بعد ارسال الالة

والاصابة بضعف الصيد شيئا فشيئا حتى يموت وعلى هذا فما ذكروه من خلو ذلك عن الدليل مطابق للواقع والاصل يقتضى العدم الا ان بعد مدة مشاء
الصائد اصابة الالة الى الصيد والجابر عجزه وضعفه وابطال امتناعه يصدق انه ادركه حيا ويجب تذكيته فيلزم المسارعة اليه لئلا يموت الصيد
المدرك حيوته ولا يبعد ان يكون مرادهم ذلك **ب** قال بعض شراح المفاتيح باختصاص ادلة وجوب التذكية فيما صيد بالالة الجمادية مع ادراكه
حيا ووجوب المسارعة اليه بالمعتاد فمستنده غير واضح **اقول** يدل عليه رواية ابى بصير الثانية فى البعير الممتنع المتقدمة فى صدر هذا الشرط الا ان
يقال انها مخصوصة بما يجب فى كانه اصلا ورخص فى الضرب بالسيف و[illegible] لمكان العذر فاذا ارتفع وحيوته باقية يعمل فيه بمقتضى اصله بخلاف ما لم يكن
اصله كك والاجماع المركب غير ثابت وعلى هذا فلا ينبغى الريب فى حل مقتول الالة الجمادية اذا ادركه مع الحيوة الغير المستقرة بالمعنى الذى ذكرنا من شروع
الروح فى الخروج للاطلاقات وعدم المقيد فى المقام واما فيما ادركت حيوته المستقرة فالاحوط التذكية مع الامكان واتساع الزمان ووجود
الالة كما فى المقتول بالالة الحيوانية **ج** اعلم ان ما ذكر انما هو اذا لم يقطع بعض اعضاء الحيوان بالالة واما اذا قطع وابين منه فهو مسئلة اخرى لتعارض
اخبار الاجزاء المبانة من الحى مع بعض الاطلاقات فلها حكم اخر غير حكم هذه المسئلة وما اضافوا من جعل المسئلتين من باب واحد ولذا اشكل
عليه المقام واما على ما ذكرنا فلا اشكال كما يأتى **الفصل الخامس** فى ساير احكام الصيد وما يتعلق به وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
لا يشترط فى حل الصيد اصطياده بالة مباحة فلو غصب كلبا او سهما او غيرهما من الالات فاصطاد به صيدا لم يحرم الصيد وان فعل حراما للاصل
والاطلاقات وعدم دلالة النهى فى امثال المقام من المعاملات على الفساد وان دل عليه فى العقود والايقاعات **الثانية** الحق المشهور ان
موضع عض الكلب من الصيد نجس يجب غسله لما ثبت من نجاسة الملاقى للكلب بالرطوبة خلافا للمحكى عن ط وف فقال بطهارة موضع العض لظاهر
قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم من غير امر بالغسل وفيه ان الاذن فى الاكل لا ينافى توقفه على امر اخر اذا ثبت بدليل اخر **الثالثة** المشهور
كراهة رمى الصيد بالة اكبر منه كقتل العصفور بالسيف والرمح لمرفوعة محمد بن يحيى لا يرمى الصيد بشئ هو اكبر منه وعن الشيخ فى يه وابن حمزة
حرمته استنادا الى المرفوعة وهو ضعيف لقصورها حجية ودلالة واضعف منه قولهما بتحريم الصيد ايض بذلك **الرابعة** لو تقاطعت الكلاب
او السبع فيجمع اجتماع الشرائط التى منها التسمية على كل واحد حل الصيد بشرط عدم ادراك الصائد اياه حيا فى تقاطع الكلاب بلا خلاف كما قيل
لوجود شرائط الحل وانتفاء المانع اذ ليس الا تعدد الالة وهو لا يصلح للمانعية للاصل المشار اليه مرارا والاطلاقات مضافا الى مفهوم التعليل
الوارد فى رواية ابى بصير المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الاول من الفصل الاول فانه يدل على حل الصيد بتعدد الالة والى موثقة محمد الحلبى
المتقدمة فى الاولى من البحث الثانى من الفصل الاول ولا فرق بين تقاطع الكلاب اياه وحيوته مستقرة وعدمه نعم لو تقاطع الصائدون المتعددون
مقتول الكلب يشترط فى حليته وقوع فعلهم بعد موت الصيد على المختار وبعد صيرورته فى حكم المذبوح وانتفاء استقرار حيوته عند من اشترط فى
وجوب التذكية بقاء الحيوة المستقرة وفاقا لجماعة منهم الشرايع والك بل هو المشهور بين الاصحاب ووجهه ظ لمطابقته للقاعدة المقررة فى المسئلة وخلافا
للمحكى عن الشيخ فى يه فسوى بين تقاطع الكلاب والصائدين فى الحلية لموثقة محمد الحلبى المتقدم اليها الاشارة ولصحيحة محمد بن قيس ومرسلة الواردتين
فى الابل المصطاد واجيب عنها بقصورها عن مكافاة اصالة الحرمة والادلة الدالة على اعتبار التذكية فى الحيوانات الغير الممتنعة مع قصورها عن صراحة الدلالة
لتاتى الاحتمالات العديدة كعدم صيرورة الصيد بالاول غير ممتنع واجتماع الجميع للشرايط فيكونون فيه شركاء او كون التقطيع بعد الموت او بعد الحيوة
المستقرة او حمل التقطيع على الذبح ويرد عليه منع اصالة الحرمة فى المقام ومنع مكافاتها للاخبار الصحيحة والموثقة لو سلمت ومنع اشتراط التذكية فى كل
الممتنع العاجز عن الامتناع بالالات الصيدية فانها بذلك غير خارجة عن صدق الصيد كما مر ومنع قصورها فى الدلالة غايتها انها بالعموم والاطلاق
الذى هو فى الالفاظ حجة نعم يتعارض تلك الاخبار بالعموم من وجه مع اخبار التذكية واذ لا مرجح سوى الشهرة المحكية التى هى للترجيح غير صالحة فيرجع الى
الاصل وهو على ما ذكرنا بعد اجتماع شرائط التذكية مع الحلية فقول النهاية فى غاية القوة والمتانة والاحتياط اولى واحسن **فرع** لو رمى شخصان
صيدا فوجداه ميتا بالرميين فان كان الجرح عن كل واحد مستقلا فى سببية الموت لولا الاخر حل الصيد وكذا ان جعلاه غير ممتنع وادركاه كانه
ويحكم بالشركة بينهما نصفين ويحتمل القرعة وان لم يكن كل واحد من الجرحين مستقلا فى ازالة الحيوة قبل كما يحل لاحتمال جعل احدهما غير ممتنع خارج
عن الصيدية يتوقف حله على الذبح ثم قتله الاخر فقتل الة الصيد غير ممتنع فلا يحل وبمجرد الاحتمال ينفى الحلية وفيه اولا ان الاصل عدم انتفاء الامتناع
قبل وصول الالة الثانية وثانيا ما عرفت من عدم الخروج عن الصيدية بمجرد ذلك الامتناع الحاصل من الصيد مع انه لو صح ذلك لما حل صيد الا
نادرا اذ يحتمل مقتول الكلب الواحد ان يجعله اولا غير ممتنع بجرح او كسر ثم يقتله فكان قتل غير الممتنع وفساده ظ **الخامسة** قد مر فى كتاب المطاعم
حرمة الاجزاء المبانة من الحى وسواء فى ذلك الابانة من الات الصيد الحيوانية والجمادية او غيرهما للاجماع واطلاق كثير من النصوص وخصوص
طائفة منها والنصوص فى ذلك عموما او خصوصا كثيرة جدا كرواية الكاهلى عن قطع اليات الغنم الى ان قال ما قطع منها ميت لا ينتفع به و
رواية ابى بصير فى اليات الضان يقطع وهو احياء انها ميتة وصحيحة الوشاء يقطعون اليات الغنم عندهم فيقطعونها فقال حرام هى ميت ومرسلة النضر فى
الظبى وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما فلا يؤكل الاخر لانه ميت و
رواية غياث بن ابرهيم فى الرجل يضرب الصيد فيقده نصفين قال ياكلهما جميعا فان ضربه وابان منه عضوا لم يؤكل منه ما ابانه واكل سايره ومرسلة

فى بيان ساير احكام الصيد وما يتعلق به

النوفلي رماه ميت بالمعراض فاقتل فقال اذا قطعه جذلين فارم باصغرهما وكل الاكبر وان اعتدلا فكلهما ورواية اسحق بن عمار في رجل ضرب غزالا
لا بسيفه حتى ابانه اياكله قال نعم ياكل مما يلي الراس ثم يدع الذنب وصحيحة محمد بن قيس ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه
فانه ميت وكلوا ما ادركتم حيوته وذكرتم اسم الله عليه وصحيحة البصري ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من ساير جسده حيا فذكه
ثم كل منه ورواية عبد الله بن سليمان ما اخذت الحبالة فانقطع منه شيء او مات فهو ميتة وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ان القاطع للجزء اما
الة غير محللة كالحبالة والشبكة والات الصيد الغير الجامع للشرايط او محللة كالكلب والسيف ونحوهما الجامع للشرايط وعلى التقديرين اما يقطع جزئين
ميتين غير متحركين او جزئين حيين بحيوة غير مستقرة او احدهما ميت والاخر حي بحيوة مستقرة او غير مستقرة واما الجزءان الحيان بحيوة مستقرة فهو
غير ممكن فعلى الاول اي اذا كانت الالة غير محللة فمع القطع بالميتين يحرم الجزءان والوجه واضح وكذا بالحيين بالحيوة الغير المستقرة عند من يعتبر
المستقرة في تذكية الذبيحة وكذا عند من لا يعتبرها لو ادرك الصايد والصيد ميت ويحل احد الجزئين عنده بعد التذكية وهو الجزء القابل لها و
يحرم الاخر ولا يمكن تذكية الجزئين لاختصاص احدهما بمحلها لا محالة واما التذكية الصيدية الممكن ورودها على كل عضو فلم يثبت بدليل ورودها
على بعض الحيوان المنفصل اصلا وكذا لو كان احدهما خاصة حيا بحيوة مستقرة فيحل بعد التذكية اجماعا وعلى الثاني اي كون الالة محللة فمع القطع
بالميتين يحل الجزءان بلا خلاف لاطلاقات الفتل بالالات الصيدية الخالية عن المعارض وخصوص مرسلة النضر وبالحيين بالحيوة الغير المستقرة
فان لم يدركهما الصايد حيين ماتا معا حلا بلا خلاف لما مر ايضا وان ادركهما حيين فيحلان ايضا عند من يعتبر الحيوة المستقرة في وجوب تذكية الصيد
المدرك مطلقا او في احد الاثنين اي الجمادية كما اخترناه واما من لا يعتبرها ويوجب التذكية فيلزمه توقف حلية الجزء القابل للتذكية عليها
واما الجزء الاخر فيحتمل الحلية لاحاديث الاصطياد وعدم قبوله التذكية فهو مما لم يدرك ذكاته ويحتمل الحرمة لانه جزء مبان من الحي ولعدم معهودية
ورود تذكيتين ذبحية وصيدية على صيد واحد باعتبار الجزئين والاحوط الاجتناب عنه ومع القطع بميت وحي بالحيوة المستقرة مع ادراك
الصايد لتذكيته فيذكى الحي وجوبا في صيد الكلب واحتياطا في صيد الالة ويحرم الاخر اجماعا لجميع الاخبار المتقدمة وبالحيوة الغير المستقرة فذهب
الحلي وجماعة بل كافة المتاخرين كما قيل الى حلية الجزئين لاطلاق احاديث الاصطياد سيما صحيحة محمد بن علي الحلبي المتقدمة في المسئلة الاولى من
البحث الثاني وعن النهاية والقاضي وابن حمزة حرمة الجزء الميت لاطلاق مرسلة النضر وما تاخر عنهما من الاخبار والتحقيق تعارض الاطلاقين بالعموم
من وجه في الجزء الميت والترجيح للاول بموافقة الكتاب واصل الحلية الثابتة بعد ذكر اسم الله نعم واما الجزء الحي فحلال عند من لا يعتبر في وجوب
التذكية الحيوة المستقرة وكذا عند من يكتفي فيه بغير المستقرة ايضا ان لم يدرك الصايد ذكاته او كان الجزء الحي غير محل التذكية وان ادركها مع كون
المحل مما يقبلها ففيه الاشكال من عدم معهودية حلية جزئي حيوان واحد بتذكيتين مختلفتين ومن اطلاقات الحلية بالتذكيتين والاحوط
الاجتناب عن الجزئين **المسئلة السادسة** قد تقدم ان للصيد والاصطياد معنيين احدهما ازهاق روح الحيوان الوحشي الممتنع بالاصالة وتذكيته
قبل اخذه والثاني اثبات اليد عليه واخذه حيا للتملك وقد سبق احكام المعنى الاول وشرايطه واما الثاني فالكلام فيه تارة فيما يحل اكله ويحرم و
قد مر في كتاب المطاعم واخرى فيما يحل اكله من انواع التذكية وهو ايضا قد مر في ذلك الباب ويجيء في باب الذباحة وثالثة فيما يقبل التذكية وما لا
يقبل وهو ايضا اما فيما يقبل منه التملك ويدخل في الملكية او في سبب تملكه اما الاول فقد ذكرناه واثبتنا في كتاب عوايد الايام اصالة تحقق الملكية
بذلك المعنى لكل شيء له جهة انتفاع مقصود للعقلاء ولازمه حصول التملك لكل حيوان ممتنع اصالة له جهة نفع مقصود للعقلاء مع قصد جهة النفع
باحد اسبابه فلا يتحقق الصيد بذلك المعنى في مثل الزنبور والحية والفارة ونحوها الا اذا فرض نفع لبعض اجزائها في دواء ونحوه وصيد لاجل
ذلك واما الثاني فهو المقصود ذكره في ذلك المقام فنقول يتحقق الصيد المملك بهذا المعنى بالاخذ الحقيقي ووضع اليد حقيقة عليه كان باخذ
رجله او قرنه او جناحه او الحبل المشدود عليه بنفسه او بوكيله بالاجماع واخبار الاخذ الاتية وكذا يتحقق الصيد المملك باخذه واثبات اليد عليه
بكل الة معتادة لذلك يتوصل بها اليه كالكلب والصقر والباز والشاهين وساير الجوارح والشبكة والحبالة والفخ ونحوها مع قصد الاخذ بها
عند استعمالها بمعنى تسلط الالة عليه او وقوعه في الالة وان يضع الصايد يده عليه بعد بالاجماع والنصوص منها الاخبار العديدة المتضمنة
لحلية صيد الصقور والبزاة والفهد والحبالة بعد التذكية ومنها اخبار اخر كصحيحة ابن سنان من اصاب مالا او بعيرا في فلاة من الارض كلت وقامت
وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها وانفق نفقة حتى احياها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل له عليها وانما هي مثل
الشيء المباح دل بجزئها الاخير على ان كل شيء مباح اخذه فهو له ورواية السكوني في رجل ابصر طايرا فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل اخر
فاخذه فقال امير المؤمنين ع للعين ما رات ولليد ما اخذت وصحيحة البزنطي وفي اخرها فان هو صاد ما هو مالك لجناحيه لا يعرف له طالبا قال هو له
ومرسلة ابن بكير اذا ملك الطاير جناحه فهو لمن اخذه ورواية ابن الفضل عن صيد الحمامة فساوي نصف درهم او درهما فقال اذا عرفت صاحبه
فرده عليه وان لم تعرف صاحبه وكان مستوي الجناحين يطير بهما فهو لك ورواية اسمعيل بن جابر وفيها المستوي جناحاه المالك جناحيه يذهب
حيث شاء هو لمن اخذه حلال ورواية السكوني الطير اذا ملك جناحيه فهو صيد وهو حلال لمن اخذه دلت هذه الاخبار على تملك الممتنع
من الحيوانات بالاخذ كما في اكثرها او بالصيد كما في صحيحة البزنطي ومرسلة ابن بكير ولا شك يصدق الصيد عرفا باثبات واحد من الالات المذكورة

عليه

عليه بعد استعماله بقصد الصيد وكذا الاخذ اذ ليس المراد وضع الجارحة المسماة باليد بخصوصها عليه بل المراد ادخاله تحت تصرفه واقتداره
وهو حاصل باخذ الالة له ومنه يظهر ان الاقوى تحقق التملك بكل الة استعملها لذلك مع قصد ذلك كوقوعه في حفيرة حفرها في طريق صيد
فوقع فيه وضربه بالحجر حتى يقع او اتخاذ ارض واجراء ماء عليه بحيث يصير موحلة ليتوحل فيها الصيد فتوحل او بناء دار للتعشيش او فتح باب
والقاء الحيوانات فيه ليدخل فيه فيغلق عليها الباب لا بمجرد كل ذلك مع الالات المعتادة في صدق الاصطياد والاخذ الذين هما موجبا التملك
في تلك الالات يصير ملكه ولا يجوز لغيره اخذه منه ولكن يشترط في مثل الارض والدار والبيت ان يخرج الصيد الواقع فيه عن الامتناع عرفا وصدق
عليه الاصطياد كذلك فلو كان بيت كبير يطير فيه العصافير ويصعب تصرفه فلا لعدم معلومية صدق الصيد ولا الاخذ عليه **فروع** ا انما يملك
الصيد بالاصطياد اذا لم يعرف مالكه والا يجب الرد عليه بلا خلاف فيه لعدم جواز التصرف في ملك الغير مطلقا الا باذنه ولصحيحة البزنطي المتقدم ذيلها
انفا وفي صدرها عن رجل يصيد الطير يساوي دراهم كثيرة وهو مستوي الجناحين ويعرف صاحبه او يجيئه فيطلبه من لا يتهمه قال لا يحل له امساكه
يرده عليه ولرواية محمد بن الفضل المتقدمة ويشعر بذلك بعض اخبار اخر ايضا ويكفي في ثبوت ملكية الغير وجود اثر اليد فيه من قص الجناح او وجود
طوق في عنقه او شد حبل على احد قوايمه ونحو ذلك لافادة اليد الخالية عن المعارض للملكية ولاصالة عدم تحقق ملكية الصايد ح ما اذا لم
يكن عليه اثر يد بما ذكر فيبقى الباقي وللاخبار المشترطة لتساوي الجناحين او تملك الجناح في ملكية الصايد كما تقدمت ومنها رواية اسحق بن عمار
لا باس بصيد الطير اذا ملك جناحيه ب لو وقع صيد في الة ثم انفلت وخلص منها لا يخرج بذلك عن ملك صايده بل ملكه ونماؤه له وكل من يجيء عليه فهو
له ضامن للاستصحاب والاخبار المتقدمة المشترطة لتملكه بعدم معرفة المالك له والصاحب ج من اطلق صيده من يده ولم يعرض عنه بقصد ازالة ملكه لم
يخرج بذلك عن ملكه للاستصحاب والاخبار المذكورة الشاملة لمثل تلك الصورة بترك الاستفصال ايضا وان اعرض عنه ونوى باطلاقه قطع ملكيته عنه
فالاكثر كما صرح به بعض من تاخر على بقاء ملكيته ايضا لان زوال الملكية يحتاج الى دليل شرعي ولم يثبت كون الاعراض منه ويدل عليه ايضا ترك الاستفصال في
المذكور اليهم نعم غايته جواز تصرف الغير فيه لاعراضه بل تامل فيه بعضهم ايضا سيما اذا كان بالتصرف الناقل وعن ط القطع بزوال ملكه عنه لان الاصل في الصيد
هو الاباحة العامة وانما حصل ملكيته باليد فاذا زالت اليد زالت الملكية وفيه مع ان ذلك الاصل لا يختص بالصيد بل يمكن اجراؤه في كل شيء ان اليد
سبب حصول الملكية لا لابقائها وانما بقي بالاستصحاب والاطلاقات د لو ادى اخذ صيد ولم يعلم يملكه بذلك للاصل وعدم صدق الصيد ولا الاخذ
بل عليه ايضا رواية السكوني المتقدمة ومقتضى عمومها الحاصل من ترك الاستفصال عدم التملك ايضا ولو عجز الصيد باتباعه وكثرة عدوه او من جهة
الخوف عن الامتناع وصار سهل الاخذ ولكن لم يقبضه بعد ويدل عليه ايضا الاصل الا ان المذكور في كلام من ذكره التملك بذلك الا انه قال المحقق الاردبيلي
انه لا دليل عليه الا رفع الامتناع ولا نعلم كونه دليلا او قال في موضع اخر ولعل دليله الاجماع هـ لو ارسل احد كلبه الى صيد وارسل اخر كلبه اليه فهو
لصاحب الاخذ منهما او وجهه ظ وكذا لو كسر احدهما سرعة عدوه باتباعه او تخويفه واخذه الاخر ولو جرح احدهما من غير اخذ وامساك واخذه الاخر فالظاهر
ايضا كذلك وهو المشهور ايضا كما في ح تيج سواء وقع الفعلان دفعة واحدة ام كان الجرح مقدما وسواء كان الجرح معينا لاخذه واثباته او لا لان سبب الملك
انما هو وضع اليد او ما يجري مجراه من تصييره غير ممتنع وذلك حاصل للمثبت خاصة والاعانة لا يقتضي الاشتراك ولا ضمان على الجارح لانه لم يخرج حين ملكية
الغير وكذا لو رمى احد صيدا بسهم واخذه الاخر ولو جرحه نعم لو زال الامتناع بجرح الكلب او السهم فهو للجارح لصدق الاخذ والصيد ولو اشتركا اثباتا
في صيد فجرحاه معا او اثبتاه كان الصيد بينهما نصفين لان تساويهما في سبب الملكية يقتضي اشتراكهما في الملك ولو كان القتل باحد الجرحين دون
الاخر اختص جارحه بالملكية ولو جهل الجارح القاتل اقرع على احتمال واشتركا على احتمال اخر وكذلك لو جرحه احدهما واثبته الاخر وجهل المثبت منهما
ز لو كان الصيد مما يمتنع بالطيران والمشي السريع كليهما كالدراج والقبج والحجل فكسر احدهما جناحه والاخر رجله قال الشيخ في ط باشتراكهما فيه لان
الملك حصل بفعلهما معا اذ العلة في زوال توحشه وعدم امتناعه انما هو مجموع الفعلين من حيث هو مجموع وذلك يقتضي الاشتراك وقال
المحقق والفاضل والشهيد وجماعة باختصاصه بالاخير وهو الاقوى لان بفعل الاول لا يزول امتناعه وانما يتحقق الاثبات بفعل الثاني ففعله
انما وقع عليه وهو ممتنع بعد ومباح فهو كما اذا كسر رجل ما الاجنحة له راسا فاثر الاول كعدمه ولا يفيد انه لو كان فعل الثاني فقط لم يثبت اذا كان
يمتنع بالجناح كما هو المفروض لانه وان كان كذلك الا انه قبل فعل الثاني كان ممتنعا فصدق عليه انه جعل الصيد الممتنع الغير المملوك قبل ان يصيره غير
ممتنع فيه اولى غير ممتنع فملكه والله العالم **الباب الثاني** في الذباحة والمراد منها ما يشمل النحر ايضا والكلام فيه اما في الذابح والة الذبح او محل الذبح
وكيفيته او شرايط الذبح او فيما يقع عليه الذبح او في بعض الاحكام المتعلقة به فههنا ستة فصول **الفصل الاول** في الذابح والناحر وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** يشترط في الذابح الاسلام او حكمه كالمتولد منه فلا يحل ذبايح اصناف الكفار سواء كان من غير الكتابي كالوثني
وعابد النار واصناف المجوس والمرتد وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم او من الكتابي بلا خلاف في الاول بل عليه الاجماع بل اجماع المسلمين في عبارات
المتقدمين والمتاخرين بل هو اجماع محقق فهو الحجة فيه مضافا الى الاخبار كصحيحة زكريا بن ادم اني انهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الدين الذي انت
عليه واصحابك الا في حال الضرورة والاخبار المستفيضة المتضمنة لقولهم ع ان الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها الا اهل التوحيد او الا المسلم او الا
اهلها والاخبار الناهية عن اكل ذبايح الكتابيين فانها تدل على النهي عن ذبيحة غير الكتابي بطريق اولى سيما ما تضمن منه تعليل النهي عن اكل ذبيحة

في عدم حلية ذبيحة اهل الكتاب من اليهود وغيره

بعض النصارى بانهم ليسوا من اهل الكتاب او بانهم مشركوا العرب واما الكتابي فقد اختلفوا فيه على اقوال ثلثة الاول حرمة ذبايحهم مطلقا وهو مذهب المعظم
كما صرح به غير واحد من علماء الطائفة بل في لك كاد ان يعد من المذهب وعن ف والانتصار انهما جعلاه من منفردات الامامية مدعين عليه الاجماع و
الثاني حليتها كذلك حكي عن القديمين الاسكافي والعماني الا ان الثاني خص باليهودي والنصراني وقطع بتحريم ذبيحة المجوسي والثالث التفصيل بالحلية مع
سماع تسميتهم والحرمة مع عدمه حكي عن الصدوق في حجة الاولين الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والروايات المستفيضة وهي ما بين حقيقة في
النهي والمنع عنها وظاهرة فيه بقرينة فهم الاصحاب وساير الاخبار فمن الاولى صحيحة محمد عن نصارى العرب اتؤكل ذبيحتهم كان علي بن الحسين ع ينهى عن ذبايحهم
وصيدهم ومناكحتهم وصحيحة ابن المغيرة المروية في بعض ذبيحة اليهودي والنصراني فقال لا تقربوها وروايتي عن سماعة مثلها الا انه قال لا تقربنها و
صحيحة الاحمسي ان لنا جارا قصابا يجي بيهودي فيذبح له حتى يشتري منه اليهودي فقال لا تاكل من ذبيحته ولا تشتر منه فان قوله لا تشتر ظاهر حقيقة في المنع
وصحيحة الحلبي عن ذبايح نصارى العرب هل تؤكل فقال كان علي ع ينهاهم عن اكل ذبايحهم وصيدهم الحديث وحسنة حنان ان لنا خلطاء من النصارى و
اناتيهم فيذبحون لنا الدجاج والفراخ والجداء افناكلها قال فقال لا تاكلوها ولا تقربوها الحديث ومرسلة ابن ابي عمير عن ذبيحة اهل الكتاب قال
فقال والله ما ياكلون ذبايحهم بحكم فكيف تستحلون ان تاكلوا ذبايحهم الحديث دلت بالاستفهام الانكاري على عدم استحلال اكل ذبايحهم وموثقة
المشار اليها انفا والاخبار الكثيرة المتضمنة لان الذبيحة اسم ولا يؤمن عليه او عليها الا اهل التوحيد والاسلام وهي قريبة من عشرة اخبار
صحيحة وغير صحيحة ورواية الشحام عن ذبيحة الذمي فقال لا تاكله ان سمى وان لم يسم وصحيحة العقرقوفي عن ذبايح اهل الكتاب فقال لهم ابو عبد الله ع قد
سمعتم ما قال الله في كتابه قالوا نحب ان تخبرنا فقال لا تاكلوها الحديث ورواية اسمعيل بن جابر لا تاكل من ذبايح اليهود والنصارى ولا تاكل في
انيتهم يعني اهل الكتاب ورواية محمد بن عذافر رجل يجلب الغنم من الجبل يكون فيها الاجير المجوسي والنصراني فيقع العارضة فياتيه بها مملحة قال لا تاكلها
وصحيحة ابي بصير لا يذبح اضحيتك يهودي ولا نصراني ولا المجوسي الحديث وغير ذلك من الروايات الكثيرة المتضمنة للجمل المحتملة للخبرية والانشائية
وان صارت ظاهرة في الحرمة بالقراين المذكورة وحجة الثاني اصل الاباحة وعموم قوله سبحانه وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وقوله وما لكم
الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقول ابي بصير في صحيحة العقرقوفي المتقدمة بعد نهي الامام كما تقدم كلها في عنقي ما فيها فقد سمعته وسمعت اباه جميعا يامران
باكلها وصحيحة محمد الحلبي عن ذبيحة اهل الكتاب ونسائهم فقال لا باس به ورواية عن رواية اسمعيل بن عيسى عن ذبايح اليهود والنصارى وطعامهم قال
نعم ورواية يونس بن بهمن اهدى الي قرابة لي نصراني دجاجا وفراخا وقد شواها وعمل لي فالوذجة فاكله قال لا باس ورواية عبد الملك بن عمرو ما
تقول في ذبايح النصارى فقال لا باس بها قلت فانهم يذكرون عليها اسم المسيح فقال انما ارادوا بالمسيح الله وقريبة منها رواية ابي بصير وصحيحة
جميل ومحمد بن حمران عن ذبايح اليهود والنصارى والمجوس فقال كل فقال بعضهم انهم لا يسمون فقال ان حضرتموهم فلم يسموا فلا تاكلوا وقال واذا غاب
فكل وقد يستدل ايضا بصحيحة الاعشى الواردة في ذبيحة اليهودي لا تدخل ثمنها مالك ولا تاكلها الى ان قال فقال له الرجل قال الله تعالى اليوم احل
لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فقال ابو عبد الله ع كان ابي يقول انما هو الحبوب واشباهها حيث اضاف الثمن فيها الى الذبيحة
فيدل على حلية بيعها والا لم يكن ثمنا وبالاخبار المختصة للحرمة بنصارى العرب فانه لولا اباحة ذبيحة غيرهم لما كانت للتخصيص فايدة سيما ما تضمنت
منها التعليل بانهم ليسوا من اهل الكتاب وانهم من مشركي العرب وبالاخبار الناهية عن ذبحهم الضحايا حيث دلت بالمفهوم على جواز ذبح غير الضحايا
فالنهي عنها يكون من جهة اخرى ككون زمان الضحايا حيث دلت بالمفهوم على جواز ذبح غير الضحايا فالنهي عنها ابين من جهة اخرى ككون الضحايا من متعلقات
العبادة ومستند الثالث الاخبار المستفيضة ايضا كحسنة حمران في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني لا تاكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله عليه
الى ان قال قلت المجوسي فقال نعم اذا سمعته يذكر اسم الله الحديث وصحيحة حريز في ذبايح اهل الكتاب فاذا شهدتموهم وقد سمعوا اسم الله فكلوا ذبايحهم
وان لم تشهدوا فلا تاكلوا وان اتاك رجل مسلم فاخبرك انهم سموا فكل ورواية عن ذبايح اليهود والنصارى والمجوس فقال اذا سمعتم يسمون فلا تاكل
ذبيحتهم الى غير ذلك **اقول** وان اتسعت دايرة الكلام في ادلة القولين الاخيرين دلالة وسندا وتمامية الا انا لا نطول الكلام بذكر جميع وجوه الضعف
وعدم التمامية ونقتصر على ما يكفي في ردها لعدم الاحتياج اليه ونقول اما ادلة القول الثاني فاصل الاباحة انما هو مسلم اذا علم ذكر اسم الله عليه
وهو لا يعلم الا بسماعه اكتفي بفعل المسلم في ذبيحته اجماعا او ضرورة ولا دليل عليه في غيره فاطلاق حلية ذبيحته مخالف للاصل واما الاية الاولى
فالطعام فيها مفسر في احاديث ساداتنا الكرام بالحبوب فلا دلالة لها اصلا وجعله بعيدا اجتهاد في مقابلة النص يجب رده لانهم الراسخون في
العلم ولا ينبئك مثل خبير واما الثانية فيظهر عدم دلالتها بل دلالتها على خلاف مطلوبهم بما ذكرنا في رد الاصل فلم يبق الا تلك الاخبار وهي لو
قطع النظر عما يمكن في اكثرها من الخدش التام والنظر بالظهور ضعف دلالة بعضها جدا نقول انها باطلاقها مخالفة للكتاب بالتقريب الذي ذكرنا
بل يدل على المخالفة صحيحة شعيب العقرقوفي المتقدمة حيث قال فيها قد سمعتم ما قال الله في كتابه وهو اشارة الى ما ذكرنا وموافقة للعامة كما صرح به
علماؤنا الاخيار قيل وقد دلت عليه رواية الشيباني عن ذبايح اليهود والنصارى والنصارى فلوى شدقه وقال كلها الى يوم ما ومخالفة للشهرة العظيمة
الجديدة والقديمة بل على خلافها يمكن دعوى الاجماع المحقق سيما ذبايح مطلق الكتابي حيث ان العماني صرح بحرمة ذبيحة المجوس فلم يبق الا الاسكافي
الذي هو شاذ نادر معلوم النسب ومثل هذه لا حجية فيه اصلا فيجب رفع اليد عن تلك الاخبار بالمرة وطرح ذلك القول بلا شبهة واما القول الثالث فان

كان

كان موافقا للاصل الاباحة ولظاهر الاية الا ان يقال باعتبار القصد في التسمية ولكن لا دليل عليه ولا حجة وكانت اخباره اخص من اكثر اخبار
الحرمة بل من جميع ما يتم فيه الدلالة الا ان ما ذكرنا اخيرا لتضعيف القول الثاني من مخالفة الشهرة بل الاجماع هنا ايضا متحقق ولاجله يخرج تلك
الاخبار ايضا عن حيز الحجية فلا يصلح لمعارضة اخبار الحرمة مضافا الى ما يخرجها عن الدلالة بالمرة وهو رواية ابي وهب المنجبرة عن ذبايح اهل الكتاب فقال
لا باس اذا ذكر اسم الله تعالى ولكني اعني منهم من يكون على امر موسى وعيسى عليهما السلام فانها صريحة في اختصاص ذلك باهل الكتاب الذين كانوا من قبل
بعثة نبينا ص او بعدها قبل قيام الحجة عليهم لان يهودهم ونصرهم اليوم مانع من كونهم على امرهما لانهم مامورون من قبلهما باتباع نبينا ص الا ان يكون
لهم شبهة مانعة عن الاهتداء بالحق وصرح بذلك الشيخ المفيد رحمه الله في رسالة الذبايح قال بعد نقل الرواية ثم انه شرط فيها اتباع موسى وعيسى وذلك لا
يكون الا بمن امن بمحمد ص واتبع موسى وعيسى في القبول منه ص والاعتقاد بنبوته انتهى ولعل ذلك الكلام من الامام والعناية منه ايضا اشارة الى التقية
في الاطلاق فافهمهم ان مرادي من الاطلاق غير ما يفهم ظاهرا كما ان التفصيل بين سماع التسمية منهم وعدمه ايضا نشا من ذلك حيث ان ذكر اسم الله
لوقوعه في الكتاب العزيز مما لا يمكن للعامة الكلام فيه هذا مع ان في اخصية هذه الاخبار مطلقا عن جميع اخبار الحرمة التي يتم فيها الدلالة نظر الان
منها صحيحة زكريا بن ادم المتقدمة في صدر المسئلة المخصصة للجواز بحال الضرورة فهي اخص من وجه من تلك الاخبار ومما ذكرنا ظهر ضعف التشبث بتلك
الاخبار وبقاء اخبار الحرمة بلا معارض يصلح للمعارضة ومنه يظهر الجواب عن اصل الاباحة وعن اطلاق الاية الكريمة لوجوب تخصيص عام الكتاب بخاص الروا
واذ ظهر ضعف القولين يظهر ان الحق ما عليه معظم الطائفة من الحرمة **المسئلة الثانية** ويشترط فيه ايضا ان لا يكون من النواصب المعادين لاهل
البيت عليهم السلام معلنا بعداوتهم ومنهم الخوارج بلا خلاف فيه كما قيل بل عن المهذب وغيره الاجماع عليه لموثقتي ابي بصير احدهما ذبيحة الناصب لا تحل و
الاخرى لم يحل ذبايح الحرورية والحرورية فرقة من الخوارج منسوبة الى الحروراء بالمد والقصر قرية ورواية الواردة فيمن يتعمد شراء اللحم من النصاب فيها
ما ياكل الا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الحديث ولها حسنة حمران لا تاكل ذبيحة الناصب الا ان تسمعه يسمي وصحيحة الحلبي عن ذبيحة المرجي والحروري فقال
كل واقر واستقر حتى يكون ما يكون فلمخالفتها للاجماع ظاهرا ولا اقل من شهرة القدماء لا يصلحان للحجية ومعارضة ما مر مع انهما موافقان للعامة كما
يشعر به الصحيحة **الثالثة** يشترط فيه التميز اي كونه بحيث يصح منه قصد التسمية والعلم بشرايط الذبح فلا يصح من الطفل الغير المميز ولا المجنون كذلك
والوجه فيه ظ فان المتبادر من الذبح المحلل هو الصادر من القاصد ويظهر من المحقق الاردبيلي التردد في اشتراط التميز والاحتياط انه جعل دليله اولا
اشتراط كونه ذبيحة المسلم والغير المميز ليس مسلما ورده بان الثابت حرمة ذبيحة الكافر دون اشتراط الاسلام وهو كان حسنا لولا انه اعتبار القصد عرفا
الرابعة لا يشترط فيه الايمان على الاقوى الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر للاصل المشار اليه غير مرة والاية وصحيحة الحلبي المتقدمة فان المرجي
يطلق على مقابل الشيعة من الارجاء بمعنى التاخير لتاخيرهم عليا ع عن درجته وصحيحة محمد بن قيس ذبيحة من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى لكم حلال
اذا ذكر اسم الله عليه والاخبار المحللة لذبيحة المرءة اذا كانت مسلمة ويعضده ايضا الروايات المتكثرة المعللة للنهي عن اكل ذبايح اهل الذمة بانها اسم ولا
يؤمن عليها الا المسلم لظهورها في حصول الامانة في التسمية اذا كانت الذبيحة من مسلم وكذا يعضده بل يدل عليه ما دل على حلية ما يشترى من اللحوم و
الجلود في اسواق المسلمين خلافا للمحكي عن القاضي وابن حمزة فقالا باشتراط كون الذابح مؤمنا اثني عشريا والحلبي فخص المنع بالجاحد للنص منهم فجوز ذبيحة
المستضعف ودليلهم ان كان كفر المخالف مطلقا او غير المستضعف منهم فالكلام معهم في ذلك وقد مر في بحث الطهارة وان كان اصالة عدم الاباحة
الا بعد ذكر اسم الله وعدم حصول العلم به الا بالسماع او ما يقوم مقامه من الدليل الشرعي فجوابه ان ما مر من الادلة ايضا دليل شرعي كما في المؤمن
سيما مفاهيم الاستثناء في الاخبار الغير المحصورة المتضمنة لايتمان مطلق المسلم في التسمية وسيما اخبار حلية ما يشترى في اسواق المسلمين وان كان
صحيحة زكريا بن ادم المتقدمة في صدر المسئلة فجوابه انه يمكن ان يكون المراد من الدين الاسلام مع ان ظاهر السياق من حيث تخصيص زكريا بالنهي
واستثناء حال الضرورة يشعر بالكراهة دون الحرمة وارادة الايمان من الدين وجعل هذه الصحيحة اخص مطلقا من صحيحة محمد بن قيس وتخصيصها
بها غير جيد لعدم دليل على هذه الارادة مع انه يوجب تخصيص الاكثر وهو غير جائز وان كان المروي في العيون من زعم ان الله يجبر عباده على المعاصي
او يكلفهم ما لا يطيقون فلا تاكلوا ذبيحته مع كونه اخص من المدعى من وجه لاختصاصه بالاشاعرة خاصة واعم من وجه اخر لشموله للمؤمن اذا قال
بهذه المقالة محمول على الكراهة لمعارضة ما مر **الخامسة** لا يشترط في الذابح بعد اسلامه كونه ممن يعتقد وجوب التسمية عند المعظم للاصل و
الاطلاقات سيما اذا علم صدور التسمية منه تبركا او استحبابا خلافا للمحكي عن المختلف فاشترط فيه اعتقاد وجوبها واستدل له فيما اذا لم يعلم منه التسمية
بان مقتضى اشتراط التسمية حصول العلم بها ومقتضى الاخبار المعللة بانه لا يؤمن عليها الا المسلم اعتبار حصول الامن بتحققها وهو لا يحصل في ذبيحة من
لا يعتقد وجوبها وهو حسن لولا اطلاقات ايتمان المسلم بالاسم وحلية ما في اسواق المسلمين الا ان يقال بان اطلاق الاول لغلبة معتقدي
وجوبها بل تبادره وكذا الثاني والاحتياط في الاخذ عن خصوص يد من علم عدم اعتقاده الوجوب اولى **السادسة** لا يشترط فيه الذكورة
ولا الفحولة ولا البلوغ ولا كمال العقل ولا الحرية ولا الطهارة عن الحيض والجنابة ولا طهارة المولد ولا البصر فيحل ذبيحة المرءة والخصي والطفل
والمجنون المميزين والعبد والجنب والحايض وولد الزنا والاعمى بلا خلاف في شيء منها يعرف للاصل والاطلاقات والاخبار كصحيحة الحلبي كانت
لعلي بن الحسين ع جارية تذبح له اذا اراد وكصحيحتي سليمان بن خالد ومحمد ورواية مسعدة في ذبيحة الصبي والمرءة وكمرسلة احمد في ذبيحة الصبي

والمرءة والخصى ورواية صفوان فى المرءة والصبى وولد الزنا ومرسلة ابن ابى عمير فى الجنب ومرسلة ابن اذنيه فى المرءة والصبى والاعمى وغير ذلك
ولا يضر تقييد الصبى فى بعض الاخبار بقوله اذا قوى او اذا احسن والاعمى بقوله اذا سدد لان الكلام فى صورة تحقق الشرط والا فلا كلام فى عدمه
الصحة نعم قيد الاول فى بعضها ببلوغ خمسة اشبار والمراد منه القوة لعدم اشتراطه بخصوصه اجماعا واما اشتراط ذبيحة المرءة والصبى والخصى وولد الزنا
فى بعضها بما اذا لم يوجد من يذبح او بصورة الاضطرار فانما هو مبنى على الرجحان دون الوجوب للاجماع ولان الحرام لا يحل بعدم وجود ذابح اخر وكذا
لا يضر اشتراط ذبيحة المرءة والصبى بذكر اسم الله فى بعض الاخبار الموجب لاشتراط سماعه منهما والا لما يعلم الذكر لان الكلام فى عدم اعتبار الذكورة
والبلوغ وهو يثبت مما ذكر واما اشتراط ذكر اسم الله فلا كلام فيه واما الاكتفاء بفعل المسلم او من بحكمه فهو مر اخر ياتى بيانه نعم شرط بعضهم فى
ولد الزنا كونه بالغا مظهرا للشهادتين اذ ليس له ابوان شرعا حتى يكون بحكم المسلم ولا باس به **الفصل الثانى** فى الالة وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى لا يجوز التذكية الا بالحديد مع الاختيار فلا يجزى غيره ولا يقع به الذكاة وان كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والرصاص والذهب
والفضة وغيرها بلا خلاف بيننا كما صرح به جماعة بل بالاجماع المحكى مستفيضا بل المحقق عند التحقيق وهو الحجة فيه مضافا الى المستفيضة
الخالية عن المعارض بالمرة منها صحيحة محمد عن الذبيحة بالليطة والمروة فقال لا ذكاة الا بحديدة والليطة بفتح اللام كما ذكره الشهيد الثانى و
بكسرها كما فى القاموس قشر القصبة الاعلى والمروة الحجر مطلقا او حجر يقدح بها النار وصحيحة الحلبى عن الذبيحة بالعود والحجر والقصبة قال
فقال على بن ابى طالب ع لا يصلح الذبح الا بالحديدة ورواية الحضرمى لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة وموثقة سماعة عن الذكاة لا يذكى الا بحديدة
نهى عن ذلك امير المؤمنين ع ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المجوزة لغير الحديد عند الضرورة كما ياتى وقد يستدل له ايضا باصالة الحرمة
وحكم النادر والغلبة وفيهما نظر **الثانية** يجوز التذكية فى حال الاضطرار بغير الحديدة من مروة او ليطة او قصب او زجاجة او عود او غير
ذلك او عظم سوى السن والظفر اجماعا محكيا ومحققا وللمستفيضة كصحيحة البجلى عن المروة والقصبة والعود ايذبح بهن اذا لم يجد واسكينا قال
اذا فرى الاوداج فلا باس بذلك وصحيحة الشحام عن رجل لم يكن بحضرته سكين ايذبح بقصبة قال اذبح بالقصبة وبالحجر وبالعظم وبالعود اذا لم
تصب الحديدة اذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا باس به وصحيحة ابن سنان لا باس ان تاكل ما ذبح بالحجر اذا لم تجد حديدة ومحمد فى الذبيحة بغير حديدة قال
اذا اضطررت اليها فان لم تجد فاذبحها بحجر والمستفاد من تلك الاخبار حصول الاضطرار بعدم وجود الحديدة وخوف فوات الذبيحة وان لم
الى الاكل وهو كذلك **الثالثة** هل يجوز الذبح بالسن والظفر المتصلين او المنفصلين عند الاضطرار الاكثر على الجواز بل عن السرائر نفى
الخلاف فيه وعن الاسكافى والشيخ فى ف وط والغنية المنع واستقربه فى الشرح وتردد فيه المحقق وعن ط والغنية الاجماع عليه دليل الجواز ظواهر
النصوص المتقدمة ودليل الثانى رواية رافع بن خديج العامية ان النبى ص قال ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سنا او ظفرا و
المروى فى المجازات النبوية للسيد نهى رسول الله ص عن الذبح بالسن والظفر والمروى فى قرب الاسناد للحميرى لا باس بذبيحة المروة والعود و
اشباههما ما خلا السن والعظم والظفر ويمكن جبر ضعف تلك الاخبار بالاجماعين المنقولين فيخص بها اطلاق ظواهر النصوص المتقدمة مع
ان فى اطلاقها نظرا ظاهرا لانصراف العظم الى الظفر ايضا فالمنع اقرب **الفصل الثالث** فى محل التذكية الذبحية والنحرية وكيفيتهما و
ههنا مقامان **المقام الاول** فى محل التذكية الذبحية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب فى التذكية قطع الحلقوم وهو مجرى
النفس دخولا وخروجا بلا خلاف فيه يعلم كما فى الكفاية كما فى ك بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى وجوب الذبح وتوقف الحلية عليه كما هو المجمع
عليه والمدلول بالاخبار كما فى صحيحة محمد ولا تاكل من ذبيحة لم يذبح من مذبحها وفى صحيحة الحلبى لا يصلح اكل ذبيحة لا تذبح من مذبحها وفى رواية ابان اذا شككت
فى حيوة شاة الى ان قال فاذبحها فهو لك حلال وفى رواية يونس لا تاكل الا ما ذبح وتقدم فى الفصل السابق ايضا ما يدل على اشتراط الذبح وتوقف
صدق الذبح على قطع الحلقوم اذ لا ذبح عرفا بدونه ولا اقل من عدم معلومية تحققه بدونه فيجب ويدل عليه ايضا صحيحة ابن عمار النحر فى اللبة والذبح فى الحلق
والحلق هو الحلقوم مع ان فى بعض النسخ والذبح فى الحلقوم ويدل عليه ايضا صحيحة الشحام المتقدمة فى الفصل السابق ويؤكده بل يدل عليه ايضا قوله فى حسنة
حمران الواردة فى كيفية الذبح ولا تقلب السكين لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق فانه لولا اعتبار قطع الحلقوم لما ذكر ادب قطعه وطريقه و
هل يكفى به ويجزى الاقتصار عليه كما حكى عن الاسكافى وعن فى ايضا ونسب فى ح شا ميل الفاضل اليه وكذا مال اليه المحقق والشهيد الثانى وهو ظاهر
جمع من متاخرى المتاخرين كالمحقق الاردبيلى وصاحب الكفاية وح وشرحه او لا يكفى به بل يجب معه قطع المرئ بالهمز كامير وهو مجرى الطعام والشراب المتصل
بالحلقوم من تحته والودجان بفتح الواو والدال وهما عرقان محيطان بالحلقوم على ما ذكره جماعة او بالمرئ خاصة على ما ذكره بعضهم كما هو المشهور
بين الاصحاب صرح به جماعة منهم المحقق فى نع والك والمقدس الاردبيلى والكفاية وتيج وشرحه بل عن المهذب والصيمرى الاجماع عليه وحكى عن الغنية
ايضا ولكنه فيما عدا المرئ ومنه يستفاد وجود قول ثالث ايضا وهو اعتبار قطع الحلقوم والودجين وحكى ميل الفاضل فى لف اليه ايضا وههنا قول رابع محكى
عن العمانى وهو التخيير بين قطع الحلقوم ونفس الودجين دليل الاولين الاصل ولزوم الاقتصار على القدر المتيقن فيما يخالف الاصل وصدق الذبح العرفى
بقطع الحلقوم خاصة واطلاق منطوق صحيحة الشحام السالفة التى هى اصح ما وصل الينا فى ذلك الباب واطلاق الكتاب والسنة بحل ما تحقق فيه
التذكية وحجة الثانى اصالة الحرمة والاجماع المنقول والشهرة ومفهوم صحيحة البجلى السابقة التى صححها كلام لمكان ابرهيم بن هاشم وان لم يلتفت اليه

اقول

اقول اما الاصل فالحق فيه مع الاولين لانه ثبت على ما ذكرنا اصالة حلية ما ذكر اسم الله عليه ولكن ثبت معه اشتراط شئ اخر ليتحقق التذكية
وهو لم نقول باشتراط قطع الحلقوم بحيث لا نعلم الزايد عليه ننفيه بالاصل وان قلت هو الذبح كما هو مدلول الاخبار فهو اما مجرد قطع الحلقوم كما هو الظاهر
او هو ايضا كالتذكية فيقتصر فيه على المتيقن ومنه يظهر ضعف الدليل الاول للقول الثانى وكذا الثانى والثالث لعدم حجيتهما اصلا فبقى الاخير ولما
القول الاول عدا دليله الاخير مدخول لان الكلام بعد فيما يتحقق به التذكية واما الثلثة الاول فهى وان كانت تامة الا انها اما اصل او اطلاق يدفع
بحسنة البجلى ان كانت دالة على المطلوب وفارغة عن مكاوحة صحيحة الشحام فاللازم التكلم اولا فى دلالة الحسنة ثم فى حالها مع المعارضة فنقول مفهوم
الحسنة ثبوت الباس الذى هو العذاب المثبت للحرمة على الاصح بدون فرى الاوداج ولكن قد يخدش فى معنى الفرى فانه بمعنى الشق كما هو المحكى عن الهروى
وقال فى القاموس فرى يفريه شقه وقد يخدش فى معنى الاوداج هل المراد منه الاربعة او الثلثة غير الحلقوم او الاثنين غيره وغير المرئ وقد يكتب عن الاول
بان المستفاد من بعض كتب اللغة تفسيره بما هو ظاهر فى القطع ويمكن رده بانه غير ثابت ولو سلم فمع ما ذكر معارض فلا دلالة على القطع الذى هو المطلوب غير واضحة
بان المتبادر من الفرى حين يطلق فى التذكية هو ما يحصل به القطع بحكم التبادر والغلبة ويرده انه كلام سخيف لا ينبغى الاصغاء اليه فانه لا نعلم
عرف العرب غيره ولا مرادفه من لغاتنا وانما شئ يسبق الى بعض الاذهان باعتبار ما سمعوا من المتفقهة من اشتراط القطع فى التذكية ولا يعلم حال
زمان الشارع فيه اصلا وبانه ان اريد بالاوداج غير الحلقوم فيلزم اشتراط القطع فى الحلقوم وكفاية الشق فى غيره ولم يقل به احد وان اريد المجموع
فالمراد به فى الحلقوم القطع قطعا ففى غيره ايضا كذلك لئلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين قلنا للمعترض اختيار الثانى وبان الاوداج ليشمل المرئ
ايضا وشقه بدون قطع الودجين غير ممكن لانهما فوقه فثبت اشتراط قطعهما من الحسنة ولو من باب المقدمة ومنه يثبت اعتبار قطع الجميع لعدم القول
بهذه التفرقة وعن الثانى بان مقتضى الجمعية المعرفة ارادة الجميع الا ما اخرجه الدليل **اقول** وان امكن تخصيص الفرى بالقطع ببعض القراين المذكورة
الا انه ليس بعد بالظهور الذى يطلب فى دلالة الالفاظ ومع ذلك فى صدق الودج على الحلقوم خفاء ومنع بل صرح بعضهم بعدم صدقه عليه و
لا على المرئ حقيقة وعلى هذا فيتعارض مقتضى الجمعية وليس احد التجوزين اولى مع ان الحقيقة يحصل بادخال المرئ ايضا فيتعارض الحسنة والصحيحة فيما
اذا قطع الحلقوم دون غيره بالعموم من وجه ومع ذلك يمكن ان يكون المراد من الحسنة ارادة الحدة من المروة واخويها يعنى اذا كانت بحيث تشق الودج
لا باس به ولكنه خلاف المعنى الحقيقى اذ يصير المعنى ان كان من شانه ذلك وهو معنى مجازى وبالجملة اثبات المشهور من الحسنة مشكل ومقتضى
التعارض اما التخيير الذى ذكره العمانى او الرجوع الى الاصل ولكن الظ ان الاول مخالف للاجماع بل مفهوم الصحيحة فيتعين الثانى فيقوى قول الاكتفاء
بالحلقوم فى الذبح ولو تعدى عنه الى الودجين فلا دليل تاما على ادخال المرئ اصلا ومع ذلك كله لا ينبغى ترك الاحتياط والاحوط اعتبار قطع الاربعة
فى ولحتط **الثانية** قيل محل الذبح الحلقوم تحت اللحيين بلا خلاف يظهر لاصالة التحريم فى غيره مع عدم انصراف الاطلاقات الا الى الحلقوم تحت
اللحيين لانه المعروف المتعارف فيجب حملها عليه وفى الصحيح لا تاكل من ذبيحة ما لم تذبح من مذبحها انتهى وفى يع الذبح فى الحلق تحت اللحيين اقول الظ
ان تحت اللحيين بيان للحلق او الحلقوم ومقتضاه انه يجب ان يكون قطع الاوداج انما هو فى الحلق اى تحت اللحيين وهو كذلك وان كانت الادلة التى ذكرها
الاول كلها مدخولة لمنع اصالة الحرمة ومنع انصراف الاطلاق من جهة التعارف والعادة بحيث يكون حجة وعدم دلالة الصحيحة لان الكلام بعد فى تعيين
المذبح ولكن لقوله ع فى صحيحة ابن عمار المتقدمة الذبح فى الحلق والحلق تحت اللحيين ولا اقل من عدم معلومية صدقه على غيره ولان المامور به هو الذبح و
صدقه على قطع الاوداج فى غير ما ذكر غير معلوم والمعلوم من الحلق او الحلقوم لغة وعرفا هو العنق ما بين اصل الراس ومبدء الصدر وهو الوهدة الكائنة
تحت الحلق وعلى هذا فلو قطع شئ من الذقن او من الوهدة لم يتحقق الذبح وان فرض قطع الاوداج **الثالثة** المصرح به فى كلامهم وجوب قطع ما
يجب قطعه من الحلقوم او الاوداج الاربعة كلا اى قطع تمام كل واحد منها فلو ترك جلدة يسيرة من واحد منها ولم يقطعها حتى خرج روحه او
زالت حيوته المستقرة عند من يعتبرها حرمت الذبيحة وظاهر المحقق الاردبيلى عدم اعتبار ذلك وكفاية قطع البعض الموجب لخروج الروح وعدم
اشتراط التمام بعده ولعله لصدق الذبح وهو كذلك الا ان صدق القطع المصرح به فى صحيحة الشحام ولو مع بقاء شئ يسير غير معلوم فاعتبار
هو الوجه ولكنه مخصوص بالحلقوم والاجماع المركب فى امثال تلك المسائل غير واضح واحتمل المحقق المذكور ارادة المص ايضا اختصاصه بالحلقوم
ويختص ايضا بما اذا لم يتمه قبل الموت واما اذا اتمه قبله حل ولو قلنا باعتبار استقرار الحيوة كما يظهر وجهه مما يذكر فى المسئلة الاتية **الرابعة**
يجب متابعة الذبح حتى يستوفى الاعضاء الاربعة قبل خروج الحيوة مطلقا او الحيوة المستقرة على القول باعتبارها فلو قطع بعض الاعضاء و
ارسله فانتهى الى الموت او الى حركة المذبوح ثم استانف قطع الباقى حرم وقيل بالحلية مع بقاء مطلق الحيوة ولو قلنا باعتبار الاستقرار لاستناد
الاباحة الى القطعين لانه لو اثر فى التحريم لم يحل ذبيحة اصلا ولو مع التوالى لانتفاء الحيوة المستقرة بعد قطع البعض لا محالة وهو حسن **الخامسة**
لا يشترط ان يكون الذبح من القدام للاصل والاطلاق فلو ذبح ما يذبح سريعا الى قطع ما يعتبر قطعه من الاوداج قبل خروج الروح حلت الذبيحة
وكذا قيل ان بقى حيوتها المستقرة على اعتبارها للاصل الخالى عما يصلح للمعارضة واما المروى فى الدعائم عن الذبيحة يذبح ان ذبحت من
القفا قال ان لم يتعمد ذلك فلا باس وان تعمده وهو يعرف سنة النبى ص لم يؤكل ذبيحته ويحسن ادبه فقاصر عن اثبات الحرمة سندا ودلالة
ولو شك فى انه هل كان قبل انتفاء الحيوة او بعد لها يحكم بعدمها للاصل والاستصحاب **السادسة** لو قطع الاوداج او واحدا منها محرفا

فان كان التحريف بحيث لم يحصل القطع الطولي في عضو بل كان بالعرض فقط لم يحل لعدم صدق القطع والاحل للاصل وعدم دليل اشتراط الاستقامة **المقام الثاني** في بيان محل التذكية النحرية وههنا مسائل **الاولى** محل النحر اللبة بفتح اللام وتشديد الموحدة التحتانية الموضع اسفل العنق بين اصله وصدره ووهدتها المنخفض منها ويسمى بالثغرة والدليل على انها محل النحر الاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة والنحر ان يدخل السكين ونحوها من الالات الحديدية في الثغر من غير قطع الحلقوم ودليله الاجماع والمروي في الدعائم المنجبر ضعفه البعير يذبح او ينحر قيل كيف ينحر قال يقام فاتما حيال القبلة ويعقل يده الواحدة ويقوم الذي ينحره حيال القبلة فيضرب في لبته بالشفرة حتى يقطع ويفري **الثانية** يشترط في الناحر والة بالاجماع وبعض الاطلاقات **الثالثة** التذكية بالنحر مخصوصة بالابل وما عداها يذكى بالذبح بلا خلاف بل عن ف والغنية والسرائر والمسالك وغيرهم وفي نيح وشرحه الاجماع عليه بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة المتضمنة لاطلاق اسم النحر للابل والذبح لغيرها كالاخبار الواردة في الهدي ورواية ابي بصير واسمعيل الجعفي الواردتين في البعير الممتنع والمتردي والصحيحة والموثقة الواردتين في ذبح البقر وان منحوره ليس بذكي ولا يؤكل والصحيحين الواردين في ذبح الشاة ومطلق الطير بل نقول ان اطلاقات الامر بالذبح كثيرة شاملة لجميع الحيوانات خرج منها البعير بما ذكر فيبقى الباقي والظ ان الاجماع وعمل الناس وسيرتهم في الاعصار والامصار بحيث صار ضروريا لكل احد يكفينا مؤنة ... على ذلك التفصيل وما يستفاد من بعض المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وصاحب الكف وغيرهما من عدم قيام دليل صالح على التفصيل من التدقيقات النادرة التي لا ينظر اليها الفقيه ومما ذكرنا ظهر حال الخبر الدال على امر النبي صلعم بنحر الفرس فانه مخالف للاجماع ومع ذلك محمول على التقية ويشهد له كون بعض رواته من العامة **الرابعة** الواجب اختصاص كل حيوان بطريق تذكيته فينحر الابل ويذبح غيرها فلو نحر ما يذبح او ذبح ما ينحر حرم بالاجماع ومرسلة بكل منحور مذبوح حرام وكل مذبوح منحور حرام **الفصل الرابع** في شرايط الذبح والنحر وهي امور يذكر في طي مسائل **المسئلة الاولى** من شرايط الذبح والنحر استقبال القبلة اجماعا محكيا مستفيضا ومحققا وهو الحجة مضافا الى المستفيضة كصحيحة محمد استقبل بذبيحتك القبلة والاخرى عن رجل ذبح ذبيحة فجهل ان يوجهها الى القبلة قال كل منها قلت له فان لم يوجهها قال فلا تاكل و لا تاكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها وقال ع اذا اردت ان تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة والثالثة عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة فقال كل ولا باس بذلك ما لم يتعمده دلت بالمفهوم على المط ومفهوم صحيحة الحلبي عن الذبيحة تذبح لغير القبلة قال لا باس اذا لم يتعمد والمروي في الدعائم انهما قالا فيمن ذبح لغير القبلة ان كان اخطاء او نسي او جهل فلا شئ عليه ويؤكل ذبيحته وان تعمد ذلك فقد اساء ولا يجب ان يؤكل ذبيحته تلك اذا تعمد خلاف السنة والامر في تلك الاخبار محمول على الوجوب الشرطي وجعلوا الاستقبال شرطا للتحلية وهو اجماعي والاجماع عليه ايض مصرح به في كلامهم و هو الدليل عليه والا فاثباته من الاخبار مشكل لان المتبادر من الامر الوجوب الشرعي وهو غير مستلزم للحرمة مع ترك المامور به وقوله فلا تاكل في الصحيحة الثانية يحتمل الحرمة نعم لو كان المشار اليه في قوله بذلك في الثالثة ان كان الاكل لدلت بالمفهوم على ثبوت الباس الذي هو العذاب في اكل ما تعمد فيه ذلك ولكن يحتمل ان يكون اشارة الى الذبح لغير القبلة وكذلك مفهوم جواز الاكل يمكن عدم الجواز بالمعنى الاخص والظ من رواية الدعائم الكراهة ولكنها خلاف الاجماع فالدليل هو الاجماع المعتضد ببعض ما ذكر ثم وجوب الاستقبال والحرمة بدونه انما هو مع العلم بالوجوب وتعمد تركه فلا يحرم مع نسيانا اجماعا فتوى و نصا كذا ولو تركه جهلا بالحكم او بالقبلة او خطاء فيها على المصرح به في كلام كثير من الاصحاب كالارشاد وس وضه ويح والكف بل نسبه المحقق الاردبيلي الى كلام الاصحاب لا لرواية الدعائم المنجبرة على الجميع بل يدل على الحل في صورة الترك مع اعتقاد عدم الوجوب لصدق الخطاء والجهل ح ايض ويستدلون للحكم في صورة الجهل بالصحيحة الاولى وفيه نظر لاحتمال ان يكون المعنى ان ذبيحة الجاهل بوجوب التوجيه يؤكل اذا وجه ولا يؤكل اذا علم عدم التوجيه بل هو الظ معناها فلا دلالة لها **فروع أ** هذه الاخبار وان اختصت بالذبيحة الا انه يتعدى الى المنحورة بالمركب من الاجماع **ب** هل اللازم استقبال جميع مقاديم الذبيحة القبلة او يكفي استقبال المذبح والمنحر خاصة ظاهر جماعة الاول لظاهر الصحيحين الاولين لان المتبادر من استقبال الذبيحة بل معناه ودليل الاخرين الاصل وهو مدفوع بما مر **ج** يشترط استقبال الذابح او الناحر للقبلة ايضا ام لا فيه قولان اظهرهما الثاني للاصل ويستدل للاول بان المتبادر من التعدي بالباء المصاحبة اي استقبل مع ذبيحتك ويرد بمنع التبادر بل الظ انها مثل التعدي بالهمزة فان المتبادر من ذهب به انه اذهبه نعم روى في الدعائم عن ابي جعفر ع اذا اردت ان تذبح ذبيحة فلا تعذب البهيمة احد الشفرة واستقبل القبلة ولكنه لضعفه لا يصلح لاثبات الزائد على الاستحباب وتقدم ايض روايته الدالة على رجحان الاستقبال الناحر **الثانية** ومن شرايطها التسمية بالاجماع المحقق والمحكي بالاستفاضة والاصل وصريح الكتاب قال الله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المتواترة معنى منها الاخبار المتكثرة المتقدمة كثير منها المصرحة بان الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها الا مسلم ومنها الاخبار المتقدمة المتضمنة لحل بعض الذبايح بشرط سماع التسمية ومنها صحيحة محمد بن قيس المتقدمة في المسئلة الرابعة من الفصل الاول وصحيحة محمد المتقدمة في المسئلة السابقة عن الرجل يذبح ولا يسمي قال ان كان ناسيا فلا باس عليه ان كان مسلما وكان يحسن ان يذبح ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح والثالثة عن رجل ذبح ولم يسم فقال ان كان ناسيا فليسم حين يذكر ويقول بسم الله على اوله وعلى اخره والرابعة الواردة في ذبيحة الصبي وفيها وليذكر اسم الله عليها وصحيحة سليمان عن ذبيحة الغلام والمرءة وفيها اذا كانت المرءة مسلمة وذكرت اسم الله تع على ذبيحتها

حلت

حلت ذبيحتها وكذلك الغلام ورواية محمد الحلبي من لم يسم اذا ذبح فلا تاكله ورواية مسعدة عن ذبيحة الغلام اذا قوي على الذبح وكان يحسن ان يذبح وذكر اسم الله عليها فكل الى غير ذلك ثم التسمية ايض كالاستقبال في اختصاص وجوبها والحرمة بدونها بصورة التذكر وتعمد الترك فلا يحرم لو تركها نسيانا بالاجماعين والصحيحين المتقدمين وصحيحة الحلبي عن الرجل يذبح فينسى ان يسمي ايؤكل ذبيحته فقال نعم اذا كان لا يتهم وكان يحسن الذبح قبل ذلك ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى يبرد الذبيحة والمروي في تفسير العياشي ان كان الرجل مسلما فنسي ان يسمي فلا باس باكله اذا لم يتهم يعني انه ترك التسمية متعمدا او اعتقاده جواز تركها وفي الحاق الجهل هنا بالنسيان وعدمه قولان صرح المحقق الاردبيلي بالاول ولم يذكر عليه دليلا نعم استدل له بعض اخر بكون الجهل كالنسيان في المعنى المسوغ للاكل ولذا تساويا في ترك الاستقبال وهو عين المصادرة والثاني ظاهر الاكثر حيث لم يذكروه وقيل لم ار من صرح بالحل مع الترك جهلا ودليله الاصل واطلاق قوله سبحانه والاخبار المعصومة وهو الاقرب **فروع أ** لا يشترط في التسمية كون الذابح ممن يعتقد وجوبها وفاقا للاكثر للاطلاقات والعمومات والحكم بحل ذبيحة المخالف الذي لا يعتقد وجوبها بل حل شراء ما يؤخذ في اسواق المسلمين من الجلود واللحوم من غير سؤال خلافا للفاضل في لف ولا دليل له سوى عدم قصده بالتسمية بناء على اعتقاده وفيه بعد الدليل على اعتبار القصد ايض **ب** لا يشترط في التسمية ان يكون في ضمن البسملة بل يتحقق بذكر كل ما يشتمل على اسم الله سبحانه كما صرح به جماعة من غير خلاف بينهم يوجد ويدل عليه صحيحة محمد عن رجل ذبح فسبح او كبر او هلل او حمد الله تع قال هذا كله من اسماء الله تع ولا باس به والظ ان المراد ان الكل متضمن لاسمه سبحانه و لا يثبت من الصحيحة ازيد من كفاية كلما يتضمن ذكر اسم الله سواء كان بسملة او غيرها ولا يشترط ذكر لفظ الاسم فيكفي مثل استغفر الله وغيره واما كفاية غير ذلك مما لا يتضمن اسم الله كما ان يذكر صفاته العليا نحو من دان له او خضع لجميع الخلق وامثال ذلك فلا يثبت منه بل وكذا غير لفظ الله اسمائه الحسنى نحو الرحمن والرحيم لجواز ان يكون الاضافة في اسم الله بيانية بل يمكن الخدش في كون غير لفظ الله اسما حقيقيا له ومنه يظهر ان الاقرب اعتبار العربية ايض كما به صرح ظ **ج** المستفاد من صحيحة محمد الثالثة ان الناسي للتسمية يذكرها عند التذكر بل ظاهرها الوجوب ولكن صرح جماعة بعدم قايل بوجوبه ولذا حملوه على الاستحباب وهو جيد وهل الاستحباب مخصوص بالتذكر حال الاستقبال بالذبح او يعم جميع حالات الاشتغال بالذبيحة مثل سلخها وتقطيع لحمها مقتضى اطلاق الصحيحة الثاني بل لعله يشمل حال الفراغ ايض **د** يجب ان يكون التسمية مع التذكر مقارنة للشروع في الذبح ام يجوز مقدمة عليه حين الشروع في مقدماته كاخذ الشاة او ربطها وشدها وحين القيام للاخذ الظ الاول لعدم معلومية صدق ذكر اسم الله عليه في غير المقارن للشروع ولكن المقارنة العرفية كافية قطعا **ه** هل يجب ان يكون التسمية بقصد الذبح او لا الظ الاول ليعلم تحقق ذكر اسم الله بقصد اخر لم يكف **و** يشترط ان يكون المسمي هو الذابح فلا يكفي تسمية غيره مقارنة للذبح ولو بقصده لوقوع الامر به للذابح في كثير من الاخبار مضافا الى ما مر من نوع خفاء في معنى ذكر اسم الله عليه فيقتصر على المتيقن **ز** صرح في لك بانه يكتفي من الاخرس بالاشارة المفهمة للتسمية وفصل ان كان قادرة عليها وان لم يقدر على الاشارة فهو كغير القاصد لا يحل ذبيحته **اقول** ان عم ذكر اسم الله بحيث يشمل الذكر القلبي لكان ما ذكره حسنا وفي لكن لازمه الاكتفاء به في الباطن ايض ولم يقل به احد وان خص باللفظي كما هو المستفاد من الاخبار بل هو حقيقة التسمية المامور بها في الاخبار بل بعضها ويقول بسم الله على اوله واخره وفي بعضها اسمعته يقول فلا وجه للاكتفاء باشارة الاخرس وقيامها مقام اللفظ في بعض المواضع بدليل لا يثبت الكلية فالاقوى عدم حلية ذبيحته الا ان يثبت عليه اجماع ولم يثبت بعد **ح** لو اكره على الذبح فان بلغ حدا يرفع القصد الى الفعل لم يحل ذبيحته كان يقبض يده ويمر مع السكين على المذبح والا فيحل مع ذكر اسم الله للاطلاقات **الثالثة** ومن الشرايط ايض حركة الذبيحة او المنحورة حركة الحي خاصة عند الصدوق والفاضل في لف وقواه ثاني الشهيدين وخروج الدم المعتدل خاصة لا المتثاقل اي المتقاطر قطرة قطرة مع التثاقل عند الشهيد في س على ما حكي عنه ومجموع الامرين المذكورين عند جماعة منهم المفيد والاسكافي والقاضي والديلمي والحلبي وابن زهرة مدعيا هو الاجماع عليه واحد الامرين الى طائفة اخرى منهم الشيخ في يه والحلي والفاضلين واكثر المتاخرين كما في لك بل الاكثر مط كما في نيح وشرحه ودليل الاولين المستفيضة المعتبرة كموثقة البصري اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحركت الذنب فكل منه فقد ادركت ذكاته ورواية عبد الله بن سليمان اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب وادركته فذكه ورواية ابان اذا شككت في حيوة شاة ورايتها تطرف عينها او تحرك اذنيها او يمصع بذنبها فاذبحها فانها لك حلال وصحيحة محمد الحلبي عن الذبيحة فقال اذا تحرك الذنب والطرف والاذن فهو ذكي ورواية رفاعه في الشاة اذا طرفت عينها او حركت ذنبها فهي ذكية وصحيحة ابي بصير عن الشاة يذبح فلا يتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط فقال لا تاكل ان عليا ع كان يقول اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل ورواية ليث المرادي وخبر الذكاة اذا كانت العين يطرف والرجل يركض والذنب يتحرك دلت غير الاخيرتين منطوقا على كفاية الحركة ومفهوما على عدم كفاية غيره والاخيرة منطوقا على كفاية الحركة وما قبلها على عدم كفاية خروج الدم **حجة الثاني** صحيحة محمد عن مسلم ذبح شاة فسبقه السكين بحدتها فابان الراس فقال ان خرج الدم فكل ورواية سماعة وفيها لا باس اذا سال الدم ورواية الحسن بن مسلم الواردة في بقرة ضربها رجل بفاس فسقطت ثم ذبحها وفيها ان كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خروج الدم معتدلا فكلوا واطعموا وان كان خرج خروجا متثاقلا فلا تقربوه دلت بالمناطيق على كفاية خروج الدم وبالمفاهيم على عدم كفاية غيره **ومستند الثالث** بعد اصالة الحرمة لزوم الاقتصار فيما خالفها على المتيقن المجمع عليه وليس الا ما اجتمع فيه الامران والاجماع المنقول والشهرة القديمة المحكية كون ذلك مقتضى تعارض اخبار الطرفين والعمل بقواعد

التعارض حيث ان منطوق كل منهما يعارض مفهوم الاخر بالعموم من وجه والمرجح في البين مفقود فيرجع في موضع التعارضين وهما ما تحرك ولم
يخرج الدم او خرج الدم ولم يتحرك الى اصالة الحرمة ومتمسك الرابع بعد اصالة الحلية الحاصلة بذكر اسم الله عليه والشهرة الجديدة والمطلقة المحكية تعارض
اخبار الطرفين كما مر وعدم المرجح فيحكم في موضع التعارض بالتخيير كما هو القاعدة **اقول** ومن الله التوفيق ولا ينبغي الريب في دلالة نصوص كل من الطرفين
الا ان الاخبار الاولى اصرح دلالة واوضحها وذلك للتقييد من الصحيحين ورواية سماعة من الاخبار الثانية واردة في غير المشتبه حيوته وموته بل
المستقر حيوته استقرارا يظن ببقائه زمانا يحمله وانما الاشكال السابق فيها من حيث قطع الراس بسبق الذبح ولا ريب ان الغالب في مثل هذه الذبيحة
تحقق الحركات المزبورة منها والرواية الاخيرة فهي وان كانت في المشتبه الذي هو مفروض المسئلة كما صرح به جماعة الا انها مع قصور سندها غير
صريحة بل ظاهرة لاحتمالها الحمل على ما اذا حصلت الحركة بعد التذكية سيما مع كونه من الافراد الغالبة للذبيحة المشتبه حالها الخارج دمها
وليس كذلك الذبيحة المشتبهة بعدها حركة ما حيث انه غير معلوم خروج الدماء عنها معتدلة الا انه يمكن ان يقال انه لا دليل على كون الصحيحين
ورواية سماعة واردة في غير المشتبه نعم هي مطلقة وكثير من الاخبار الاولى ايض كذلك فيكون اخبار الطرفين من تلك الجهة في مرتبة واحدة
من الوضوح وعدمه نعم يترجح الاولى بالخلو عن المعارض الاخص ولا كذلك الثانية لان صحيحة ابي بصير المذكورة الناصة على عدم التحرك اخص
مطلقا من الثانية فيخصص عموم مناطيقها بما اذا حصل مع خروج الدم كما هو الغالب ولازمه اختصاص مفاهيمها الا ان المفهوم تابع للمنطوق و
ح فيبقى الاخبار الاولى بلا معارض الا انه يخدشه ان اللفظ الوارد في صحيحة ابي بصير ليس صريحا في النهي لاحتمال الخبرية وح لا يكون الصحيحة معارضا
للاخبار الثانية في الحكم وقد ظهر مما ذكر ان الصواب ترك الكلام في تضعيف ظهور دلالة تلك الاخبار او تخصيصها والرجوع الى ما يقتضيه تعارضهما
كما فعله ارباب القولين الاخيرين فنقول ان ما ذكره اهل القول الثالث من الرجوع الى الاصل بتماميته يتوقف على فقد المرجح لاحد الطرفين اولا
وصحة اصل الحرمة ثانيا وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان من المرجحات المنصوصة الشهرة رواية وهي مع الاخبار الاولى في الجملة وان لم يكن بمرتبة
يوجب الحكم البتة واما الثانية فلما عرفت مرارا من ان الاصل بعد ذكر اسم الله سيما مع الذبح او النحر مع الاباحة وما ذكره اصحاب القول الرابع من الرجوع
الى القاعدة التي هي التخيير وان كان صحيحا الا ان في كون التخيير الذي هو القاعدة عند التعارض وفقد المرجح الاكتفاء باحد الامرين خفاء الا انه ان
كان كذلك ثبت مطلوبهم والا فيكون التخيير بالمعنى الاخر منفيا هنا قطعا للاجماع فيبقى الرجوع الى الاصل وهو كما عرفت مع الاباحة فاذن الاقوى و
هو القول الرابع وعليه الفتوى **فروع الاول** المستفاد من الاخبار المتقدمة كفاية واحدة من الحركات الثلث او الاربع من طرف العين او حركة الاذن او
الرجل او الذنب فعليها العمل ولا ينافيها رواية ليث المتضمنة للفظة الواو والمقتضية للجمع لان الموضوع فيها خير الذكاة دون مطلقها [illegible] اللازم في
تلك الحركات حركة الحي فلا يفيد غيرها كالتقلص ونحوه للاجماع ولانها المتبادر من حركة الحيوان سيما اذا اضيفت الحركة اليه كما في روايتي ابان ورفاعة
المصرح به في كلام جماعة منهم المحقق الاردبيلي وبعض مشايخنا عطر الله مرقدهم ان كون هذه الحركة او الدم او كليهما على اختلاف الاقوال علامة للحل انما
هو فيما اشتبه حيوته وموته فلو علم حيوته قبل الذبح فذبح ولم يوجد شيء منها يكون حلالا لانه قد علم حيوته وذبح على الوجه المقرر وان علم موته وذبح و
وجد بعض هذه العلامات لم يحل وهو كذلك وقد صرح في رواية ابان بان الرجوع الى العلامات عند الشك في الحيوة ويشعر به ايض قوله فقد ادركته
وادركت ذكاته في روايتي البصري وعبد الله بن سليمان ويدل عليه ان المعلوم حيا لا يحتاج الى وجود العلامات ما دل على كفاية الحيوة في التذكية كقوله في
صحيحة محمد بن قيس الواردة فيما اخذت الحبالة وكلوا ما ادركتم حيوته وذكرتم اسم الله عليه وفي موثقة البصري وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه و
على ان المعلوم موته لا يفيد فيه وجود العلامات عموم ما حرم الميتة واطلاقاتها وقوله في رواية ابي بصير الواردة في البعير الممتنع الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه
مضافا الى ان الحكم في المقامين اجماعي ومع ذلك الفرض الذي ذكر فيهما فرض نادر ان لم نقل بانه محال عادي ولا يلتفت الى مثله في الاستدلال بالاخبار **ب**
محل الحركة التي بها يعرف الحلية هل قبل الذبح او بعده صرح في ك بالثاني ونسبه بعضهم الى الاصحاب كافة وعن الغ ادعاء اجماع الامامية عليه وهو ظاهر
صحيحة ابي بصير حيث قال يذبح فلا يتحرك ويمكن استفادته من صحيحة محمد الحلبي ورواية رفاعة ايض حيث قال اذا تحرك فهو ذكي ولو اراد الحركة القبلية لكان يقول
يقبل الذكاة الا ان ظاهر روايتي ابان وعبد الله بن سليمان كفاية القبلية الا انه يمكن ان يقال ان غاية ما يدل عليه انه اذا تحرك قبل التذكية يقبلها
ولما توقف الحلية بعدها على حركة اخرى بدليل اخر فلا ينافي ذلك اصلا **الرابعة** اشتهر بين جماعة من المتاخرين منهم المحقق في يع والفاضل تبعا
للشيخ اشتراط استقرار حيوة الذبيحة قبل الذبح وفسر في يع الحيوة المستقرة التي شرطها بالتي يمكن ان يعيش مثلها اليوم والايام وظاهر عبارات القدماء عدم
اعتباره حيث لم يذكروه ولم يتعرضوا له وهو ظاهر المحقق في فع والشهيدين والصيمري ومعظم متاخري المتاخرين بل نقل عن يحيى بن سعيد انه قال
ان اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب ولم ينقل للمشترطين لحجة قابلة للتعويل عليها واستدل لهم بعضهم بان ما لا يستقر حيوته قد صار بمنزلة الميتة وبان
استناد موته الى الذبح اولى من استناده الى السبب الموجب لعدم استقرار حيوته السابق اولى فصار كان هلاكه بذلك السبب فيكون ميتة وزاد بعض اخر فقال بعد
ما ذكر باصالة الحرمة واختصاص الاطلاقات كتابا وسنة بحكم التبادر والغلبة بما له حيوة مستقرة ويرد الاول بمنع صيرورته بمنزلة الميتة
في عدم قبول التذكية وليس هو غير المصادرة والاجتهاد في مقابلة ظواهر الكتاب والسنة ويرد الثاني ايض بانه ان اراد ان مقتضى النصوص سببية الحيوة للحلية وان
مات بعده بسبب اخر سلمنا غاية اشتراط عدم العلم باستناده الى غير الذبح وهو في المقام حاصل مع انه قد يعلم استناده الى خصوص الذبح كما اذا كان

في بيان بعض ما يعتبر في الذبيحة قبل الذبح

الحيوة

الحيوة الغير المستقرة مما يعلم معها بقاؤه وتعيشه او يظن ذلك ساعة او ساعتين فيذبح بحيث يعلم انه عجل في ازهاق روحه وكان انما دعا الى الا
بهذا الدليل النصوص الواردة في الصيد الذي سقط من جبل او وقع في ماء قبل زهوق روحه فمات حيث انها حكمت بعدم اكله ولقائل ان يقول
ان ثبوته في الاصطياد لا يستلزم ثبوته في الذبح ايض فانه يمكن ان يكون التذكية الصيدية هي ما يخرج روحه بالاصطياد وليس غيره اصطيادا وكذا
التذكية الذبحية بل المعتبر فيها قطع الاوداج مع الحيوة بالشرائط من اي سبب كان خروج الروح ولذا فرق بينهما في الروايات ايض فحكمت بحرمة الصيد المذكور
بخلاف الذبيحة بل حكمت فيها بالحلية كما في صحيحة زرارة ان ذبحت ذبيحة فاجدت الذبح فوقعت في النار او في الماء او من فوق بيتك او جبل اذا كنت قد
اجدت الذبح فكل وهل هذا من الشارع الا التفرقة بين الصيد والذبح وهذا ظاهر جدا ويؤكد ذلك ما ياتي من احلالهم في حلية الذبيحة التي ابين راسها
قبل خروج روحه فان ابانة الراس اقوى سبب في خروج الروح مع ان من حكم فيها بالحرمة اسندها بالخبر الناهي عن اكله لا باستناد الموت الى الابانة و
يرد الثالث بمنع اصالة الحرمة بل الاصل مع الحلية كما ذكرناه غير مرة والرابع بمنع تبادر ما يستقر حيوته وغلبته بحيث ينصرف الاطلاقات اليها مع ان من
نصوص الحلية بالذبح ما هو ظاهر او صريح في غير مستقر الحيوة او الغالب فيه ذلك فمنها صحيحة زرارة المتقدمة انفا ومنها الاخبار المذكورة في المسئلة الثانية
المكتفية بطرف العين او ركض الرجل او حركة الاذن او الذنب فان الاعتبار بهذه الحركات الجزئية انما يكون غالبا فيما لا حيوة مستقرة له سيما بضميمة قوله
فقد ادركت ذكاته مع ان رواية ابان وردت فيما اشك في حيوته ولا ريب ان الشك لا يكون مع الحيوة المستقرة وان كان فهو نادر شاذ جدا ورواية الحسين بن
مسلم واردة في المضروبة بالفاس بحيث سقطت وشك في قبولها الذبح ولا شك ان الحيوة في مثلها غير مستقرة دائما او غالبا ومنها بعض الاخبار الو
فيما اخذته الحبالة وانها اذا قطعت منه شيئا لا يؤكل وما يدرك من سائر جسده حيا يذكى ويؤكل فانه لو لم يكن الغالب في الماخوذ بالحبالة المنقطع بعض
اجزائه الحيوة الغير المستقرة فلا شك في عدم غلبة المستقرة ولا تبادرها ومنها الاخبار الواردة في وجوب ذبح ما يدرك حيوته من الصيود فان الغالب
فيها لو لم يكن عدم الاستقرار ليس الاستقرار قطعا بل في بعضها اشعار بعدمه كرواية ابي بصير المتضمنة لقوله فان عجل عليك فمات قبل ان تذكيه فكل فان
التعجيل مشعر بعدم كونه مستقر الحيوة ومنها رواية ابي بصير الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح بعد التسمية وقوله فكل الا ان يدركه و
لم يمت بعد فذكه فان الظاهر منه رفع استقرار الحيوة بالضرب بالسيف او الرمح ومنها الاخبار الواردة فيما قطع بالسيف والمعراض من قطعتين المجوزة
لاكل الاكثر او ما يلي الراس او المتحرك من القطعتين اي بعد التذكية الذبحية وظاهر ان الغالب في مثل ذلك عدم الاستقرار الحيوة ومنها الاخبار الوا
في النطيحة والمتردية وما اكل السبع وهو قول الله عز وجل الا ما ذكيتم فان ادركت شيئا منها وعين تطرف او قائمة تركض او ذنب يمصع فقد ادركت
ذكاته فكل وقوله والنطيحة معطوف على الحيوان او كل شيء فان الحكم بادراك ذكاة المذكورات بهذه الحركات الجزئية دال على عدم الحيوة المستقرة بل
ما ورد في تفسير هذه الالفاظ صريحة في عدم اعتبار استقرار الحيوة ومنه يظهر دلالة الاستثناء بقوله عز شانه الا ما ذكيتم على ذلك ايض سيما
ما في المجمع عن امير المؤمنين ع ان قوله الا ما ذكيتم يرجع الى جميع ما تقدم ذكره من المحرمات سوى ما لا يقبل الذكاة من الخنزير والدم ومنه يظهر دلالة الكتاب
والسنة المتواترة معنى على عدم اشتراط استقرار الحيوة فالمسئلة بحمد الله واضحة غاية الوضوح والذي يختلج ببالي انه قد اختلط الامر في ذلك المقام
على بعضهم وذلك لما قد اشرنا اليه في مسئلة تذكية الصيد المدرك ذكاته من ان المراد بعدم استقرار الحيوة صيرورتها في شرف الزوال وشروعها
في الخروج ولا يبعد ان يكون ذلك مرادهم من قولهم لا يمكن ان يعيش اليوم والايام فانه ما لم يشرع في الخروج لا يمكن الحكم بعدم الامكان والصيد الذي
صار كذلك بالاصطياد يصدق عليه انه مقتول الالة سيما اذا تركه حتى خرج تمام روحه ومن يحكم بلزوم الذبح واشترط في لزوم ذبح الصيد الحيوة
المستقرة لما ذكرنا فاختلط الامر على غيره وال الامر الى ان تعدى بعضهم الى الذبيحة من غير استبصار والله العالم **الخامسة** هل يشترط في
حلية الذبيحة او اجزائها بعد وقوع الذبح عليها حيا خروج روحها بذلك الذبح فلو خرج روحها بعد الذبح بسبب اخر او شك في ذلك لا يحل
او لا يشترط فيحل كلامهم في ذلك المقام لا يخلو عن اضطراب واختلاف قال المحقق في يع في مسئلة ما اذا قطع بعض الاعضاء وارسله ثم استانف قطع
الباقي هل يحل او يحرم ويمكن ان يقال يحل لان ازهاق الروح بالذبح لا غير ظاهر تعليله انه يشترط في الحلية كون ازهاق الروح بالذبح وقال في
الثاني في مسئلة ما اذا اخذ الذابح في الذبح والاخر في انتزاع الحشو معا وبيان وجه حكم المص بالحرمة وانه عدم العلم بسبب الموت هذا اذا
اعتبرنا استقرار الحيوة والا كفى في حله الذبح او ما يقوم مقامه وان تعدد سبب الازهاق وظاهر ذلك الكلام عدم اشتراط استقلال الذبح ولا العلم
بكونه سببا للازهاق وقال في مسئلة ابانة الراس قبل الموت حكمه بتحريم الفعل وحلية الذبيحة ردا على من حرمها لانه كما اذا مات بقطع عضو
من اعضائه ويضعف بان قطع الاربعة قد حصل فحصل الحل به ولا يلزم من تحريم فعل الزائد تحريم الذبيحة فان مقتضى كلامه حصول الحل بقطع
الاعضاء الاربعة مطلقا ولو كان الموت مستندا الى ابانة الراس التي هي غير الذبح بل فعل محرم وقال المحقق الاردبيلي في مسئلة قطع بعض الاعضاء
اولا ثم قطع الباقي بعد نقل الحلية عن الفاضل والحرمة عن الشهيد ان اعتبر ازالة الحيوة المستقرة بقطع الاعضاء الاربعة كما هو الظ ينبغي التحريم و
ان لم يعتبر بل المعتبر قطع الجميع وازالة الحيوة حل وظاهر ذلك الترديد في لزوم استناد الموت الى قطع الاعضاء الاربعة وكذا ظاهر كل من يقول بكراهة
ابانة الراس قبل الموت او حرمتها مع حل الذبيحة عدم اشتراط الاستناد الى الذبح اذ لا شك ان تمام الروح يخرج بالابانة وكذا كلامهم في كراهة العضو
المقطوع قبل الموت بل كل من يقول بعدم اشتراط استقرار الحيوة ظاهره عدم الاشتراط لان بعد عدم استقرارها لا يعلم استناد خروج الروح الى

في بيان انه يشترط في حلية الذبيحة خروج روحها بذلك الذبح

الذبح وكيف كان فالظ عدم الاشتراط للاصل والاطلاقات وصحيحة زرارة المتقدمة الواردة فى الذبيحة الواقعة فى النار او الماء او من البيت او
الجبل ونحوها وروى العياشى فى تفسيره والمروى فى الدعايم عن ذبيحة تردى بعد ان بذبح من مكان عال او يقع فى ماء او فى نار فقال ان كنت قد
اجدت الذبح وبلغت الواجب فيه فكل بل كثير من الاخبار المتقدمة فى المسئلة السابقة من المتضمنة للمضروبة بالغاز من المشكوك حيوتها والنطيحة و
اخواتها فان الغالب فيها عدم العلم بسبب خروج الروح من السبب السابق او اللاحق او الذبح نعم فى رواية حمران بن اعين الواردة فى الذبيحة فان تردى
فى جب او وهدة من الارض فلا اكله ولا تطعم فانك لا تدرى التردى قبله او الذبح ولكنها مع معارضتها لما هو اصح منها سندا كما مر قاصرة عن افادة
الحرمة لمكان احتمال الجملة الخبرية ولذا احتمل المحقق الاردبيلى حملها على الكراهة او على ما اذا لم يقطع الاعضاء الاربعة ولعل الحمل الاخير باعتبار المعارضة
مع صحيحة زرارة واخصيتها باعتبار قوله واجدت الذبح اولى وبالجملة الظ عندى عدم الاشكال فى المسئلة وبان القدر الواجب هو ورود الذبح على
الحى باحد الحيوتين ومعه يحل الذبيحة اما مط او بعد خروج الروح عنه كيف كان نعم يحصل الاشكال فيما لو ورد السببان المستقلان لازهاق الروح
احدهما الذبح والاخر غيره كاخراج ما فى الحشو فى زمان واحد ثم ما ذكرناه انما هو على سبيل الاصل فلا ينافيه ما لو ثبت الحرمة فى مورد خاص بدليل
كما ياتى فى ابانة الراس او سلخ الذبيحة او قطع جزء من الذبيحة قبل موتها **السادسة** فذ ظهر مما ذكر فى المسئلة السابقة وفى مسئلة عدم اشتراط
استقرار الحيوة عدم اشتراط كون الذبح سببا مستقلا فى ازهاق الروح **السابعة** هل يشترط فى حلية الذبيحة خروج روحها ام لا بل يحل
بمجرد قطع الاوداج بالشرايط ولو لم يخرج روحه بعد فيجوز قطع جزء منها وابانة راسها قبل موتها واكلها ذهب الشيخ فى يه والقاضى وابن حمزه
وذهب الى الاشتراط حيث حكموا بحرمة اكل ما قطع منها من الاجزاء والراس قبل الموت وذهب الشيخ فى ف والحلى والراوندى والفاضلان و
الشهيد الثانى فى لك وصاحب الكف وجمع اخر من المتاخرين الى عدم الاشتراط ونسبه الاخيران وشارح يع الى الاكثر بل عن ف ادعاء اجماع الصحابة
عليه وهو الحق لاطلاقات الكتاب والسنة والنصوص المجوزة لاكل ما قطع راسه قبل الموت حيث ان الراس ايض جزء مقطوع قبل خروج الروح فلو
اشترط الموت فى الحلية لم يكن حلالا ومن تلك النصوص صحيحة الحلبى عن رجل ذبح طيرا فيقطع راسه ايؤكل منه قال نعم ولكن لا يتعمد قطع راسه وصحيحة
الفضيل عن رجل ذبح فسبقه السكين فقطع راسه فقال هو ذكاة وحية لا باس به اذا ذكر اسم الله عليه وقال لا باس اذا سال الدم والمروى فى الدعايم
عن الصادق جعفر بن محمد ع عمن يذبح الذبيحة قبل ان يموت يعنى كسر عنقها فقال قد اساء ولا باس باكلها حجة المشترطين مرفوعة محمد بن يحيى اذا ذبحت الشاة
وسلخت او سلخ شئ منها قبل ان يموت لم يحل اكله ورواية مسعدة عن الرجل يذبح فيسرع السكين فيبين الراس فقال الذكاة الواجبة لا باس باكله اذا
لم يتعمد ذلك وصحيحة محمد لا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما ذبح والجواب عن الاولى ان تماميتها دلالتها انما هى اذا كان السلخ بمعنى القطع او الضمير فى اكله راجعا
الى الجلد الذى انفصل بالسلخ والا لاتم اذ لا وجه لحرمة الشاة او الجزء المسلوخ بمجرد السلخ الذى هو اعم مما يوجب موت الشاة او الجزء هذا مع
معارضتها مع الاخبار السابقة المبيحة للراس والذبيحة بابانة الراس قبل الموت فيرجع الى الاصل وبذلك يجاب عن الرواية الثانية فانها معارضة
سيما مع رواية سماعة بالعموم من وجه فالمرجع الاصل وقد ظهر من ذلك عدم حرمة الذبيحة ولا الجزء المقطوع لو ابين الراس او قطع الجزء قبل
الموت وهل يجوز اصل الفعل او يحرم فى كل واحد من الراس والجزء قولان فالاول فى الاول للخلاف والحلى والفاضلين وغيرهم ونفى الحلى عنه الخلاف
بين المحصلين والثانى فيه للاسكافى والمفيد وابن حمزه والقاضى والشيخ فى يه والفاضل فى لف والشهيد وغيرهما والاول فى الثانى للحلى والمحقق وعامة
من تاخر بل الاكثر والثانى للنهاية والقاضى وابن حمزه وذكره وبعض اخر والحق فى كل منهما الاول للاصل الخالى عما يصلح للمعارضة اما فى الجزء فظاهر
واما فى الراس فلان ما يظن تعارضه مخصص فى صحيحى الحلبى ومحمد الاخيرة وهما مقام الجملة الخبرية عن افادة الحرمة قاصرتان ورواية الدعايم
المذكورة والاخرى ان رسول الله صلعم نهى عن ان يسلخ الذبيحة او يقطع راسها حتى يموت وهما لمكان الضعف لخالى عن الجابر عن صلاحية المعارضة
عاجزتان **الفصل الخامس** فيما يقع عليه الذكاة وفيه مقدمة ومسايل **المقدمة** اعلم ان الحيوانات على قسمين ماكول اللحم وغيره وغير
ماكول اللحم على قسمين نجس العين وغيره وغير نجس العين على قسمين ادمى وغيره وغير الادمى على قسمين ما لا نفس سائلة له وما له نفس باعتبار
الخلاف فى قبول التذكية وعدمه والاخير على اربعة اقسام السباع والمسوخات والحشرات وغيرها ثم المراد بالتذكية فى ماكول اللحم الذى لا
نفس له كالسمك والجراد ما يصير به جايز الاكل بعد عدم جوازه وفى ماكول اللحم الذى له نفس ما يصير به جايز الاكل ويبقى على طهارته الحاصلة
فى الحيوة وفى غير الماكول الذى له نفس ما يبقى معه على طهارته وفيما لا نفس له منه لا يظهر لها اثر فيه لانه طاهر ذكى ام لم يذك ثم الاصل فى القسم الاول و
هو ماكول اللحم وقوع التذكية عليه لانه مقتضى كونه ماكول اللحم وللاجماع ولقوله سبحانه الا ما ذكيتم وقوله وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وللاطلاقات
الاخبار الواردة فى الصيود والذبايح وهى غير محصورة جدا والقسم الاول من القسم الثانى وهو نجس العين لا يقبل الذكاة اجماعا فهو الاصل فيه
ويدل عليه مع الاجماع استصحاب النجاسة وكذا القسم الاول من القسم الثالث اى الادمى فان عدم وقوع التذكية عليه اجماعى بل ضرورى واما القسم
الاول من الرابع وهو ما لا نفس له من غير الماكول فقد عرفت انه لا معنى للتذكية فيه فبقى الكلام فى الاربعة الاخيرة من جهة الاصل فنقول الاصل
فى بادى النظر فى الجميع قبول التذكية اذ عرفت ان التذكية انما هى ما يبقى معه الطهارة ومقتضى الاصل والاستصحاب بقائها الا ما علم فيه ارتفاعها
وليس هو الا ما لم يقع عليه التذكية اى الصيد او الذبح مع شرايطهما المقررة فكل حيوان مما ذكر صيد او ذبح كذلك يكون طاهرا بالاستصحاب فيكون

في بيان ما يقع عليه الذكاة

مذكى

كتاب الصيد والذباحة

مذكى وهو المراد بقبول التذكية فان قيل التذكية امر توقيفى شرعى موقوف على توقيف الشارع فى كيفيته واثره ومورده فكلما وقع فيه الشك من هذه
الامور فالاصل عدمه وهذا الاصل وان عارضه اصل الطهارة ولكن تعارضهما من باب تعارض الاستصحابين الذين احدهما مزيل للاخر ولا عكس فان
عدم التذكية رافع للطهارة بخلاف الطهارة فانها ليست سببا للتذكية كما بين تحقيقه فى الاصول ولازم ذلك تقديم اصالة عدم التذكية قلنا اصالة
عدم التذكية بذلك المعنى وان كان مقدما على اصالة الطهارة ولكن الكلام فى كون عدم التذكية اصلا هنا وهو ممنوع وذلك لانا نقول ان ههنا
امر يتوقف حصوله على تذكية جعلية من الشارع بل نقول ان الطهارة الحاصلة امر محكوم ببقائها الا اذا علم المزيل ولم يعلم الا مع الموت حتف
انفه او الموت بدون الصيد او الذبح المعروفين بالامور المعتبرة من الاستقبال والتسمية ومع احد الامرين لا يعلم ارتفاع الطهارة فتبقى بقائها
من غير حاجة الى جعل من الشارع وتاثير من ذلك الجعل والحاصل ان مع هذه الاعمال المعينة المقطوع حصولها لا دليل على ارتفاع الطهارة فان
قيل عمومات نجاسة الميتة تدل على ارتفاعها خرج ما اقترن بما جعله الشارع مطهرا فيبقى الباقى قلنا هذا اذا سلمنا كون ذلك ميتة لم لا يجوز ان يكون
الميتة هى ما خرج روحه حتف انفه هذا غاية ما يمكن ان يقال فى ذلك المقام ولكن الانصاف انه لا يخلو عن جدل واعتساف لان الظاهر انه انعقد الاجماع
القطعى على ان التذكية المبقية للطهارة المانعة عن حصول النجاسة المخرجة للمذكى عن مصداق الميتة هى التى اعتبرها الشارع ورتب عليها الاثار
الاثار وان بقائها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع اياها اثارا واجزاء وشرايط ومواردا ومحلا خصوصا او عموما او اطلاقا ولم يتحقق فيه
اعتباره وملاحظته وجوده كعدمه ومع عدمه يكون المورد ميتة ومعها يكون نجسا ويظهر من ذلك ان الاصل فى جميع الموارد عدم قبول التذكية
الا بدليل شرعى عام او خاص كما فى ماكول اللحم فيحكم فى كل مورد باصالة عدم قبوله التذكية الا بدليل واذ عرفت ان الاقسام التى يراد معرفتها من جهة
ورود التذكية وعدمه اربعة السباع والمسوخات والحشرات وغيرها فنبين احكامها فى اربعة مسايل **المسئلة الاولى** الحق المشهور كما
فى لك والكف ويع وشرحه بل فى الاخير وعن الشهيد انه لا يعلم فى ذلك مخالفا وفى يع انه مذهب الكل ورود التذكية على السباع من الوحوش و
الطيور وهى ما يفترس الحيوان او ما يغتذى باللحم كالاسد والنمر والفهد والذئب والثعلب والسنور والضبع وابن اوى والصقر والبازى والعقاب و
الباشق لا للاصل المعروف ولا لما قيل من ان السبب فى وقوعها على الماكول انما هو الانتفاع منه بلحمه وجلده وهو متحقق فيما نحن فيه بالنظر الى جلده
خاصة لكونه علة استنباطية لا يتحقق تمامها فى المورد ايض بل لاستعمال المسلمين قاطبة من الصدر الاول الى زماننا هذا الجلود ها من غير نكير بحيث
يمكن فهم انعقاد الاجماع عليه ولموثقتى سماعة المعتضدتين بعمل الجماعة احديهما عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده
واما الميتة فلا والثانية عن لحوم السباع وجلودها اما لحوم السباع والسباع من الطير فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا منها
يصلون فيه ويؤيده ما ورد فى جواز لبس جلود السمور والثعالب ونحوها فى غير الصلوة فانه دليل على وقوع الذكاة عليها اذ لا يجوز استعمال الشئ من
الميتة ويدل عليه ايض رواية ابى مخلد ابى رجل سراج ابيع جلود النمر فقال مدبوغة هى قال نعم قال ليس به باس وظاهر لك الميل الى عدم وقوع الذكاة عليها
لاستضعاف الموثقتين بكون سماعة واقفيا والروايتان موقوفتان مضمرتان وفيه ان الوقف فى الراوى غير مضر سيما بعد كونه ثقة والاضمار فى الثقة
غير ضار سيما مع كونها فى طريق اخر مسندة فان الثانية فى الفقيه مسندة وان كانت مضمرة فى يب هذا مع كونهما منجبرتين بالاشتهار التام **الثانية**
الحق عدم وقوع الذكاة على المسوخات وقد تقدم عدها فى كتاب المطاعم وفاقا لكل من قال بنجاستها كالشيخ والديلمى وابن حمزه وجماعة من القائلين بطهارتها
كالمحقق والشهيد الثانى للاصل المتقدم ذكره الخالى عن الدافع وخلافا للسيد وجماعة لما اشير اليه من الاصل ووجود المقتضى ولورود روايات بحل الارنب
والقنفذ والوطواط وهى مسوخ وليس ذلك فى لحمها عندنا فيكون فى جلدها ولدلالة رواية عبد الحميد بن سعد على حل بيع عظام الفيل وشرائها
واتخاذ الامشاط منها بل اتخاذ الامام عنها مشطا او امشاطا وضعف الكل ظ اما الاول فلما مر واما الثالث فلان الروايات انما يدل على حل كل
وهو عندنا معاشر الامامية بط واما الرابع فلعدم توقف استعمال العظم على التذكية لعدم كونها مما يحل فيه الحيوة نعم استدل لواعى تلك الرواية
بطهارة الفيل وهو صحيح **الثالثة** الحشرات والمراد منها ما يسكن باطن الارض واحدها الحشرة بالتحريك كاليربوع والفارة والحية والبحث فى وقوع
الذكاة عليها وعدمه كالبحث فى المسوخ بعينها الا ان اكثر الاصحاب هنا على عدم الوقوع كما صرح به جماعة للتقريب السابق **الرابعة** غير الثلثة من
الحيوانات وهى على قسمين لانه اما حرام عارضى كالجلال والموطوءة او ذاتى كبعض انواع الغراب على القول بحرمته اما الاول فالحق وقوع التذكية
عليه كما مر فى مسئلة الجلال لاستصحاب وقوعها عليه وهو الرافع لاصالة عدم التذكية التى هى العمدة فى ذلك المقام واما الثانى فالحق عدم وقوعها
لاصالة عدم ورودها عليه **الفصل السادس** فى بعض الاحكام المتعلقة بالذبايح وفيه مسايل **الاولى** يستحب فى التذكية امور بعضها
خاص ببعض وبعضها عام فى الكل اما الخاص فالمستحب فى ذبح الغنم ان يربط يداه واحد رجليه ويطلق الاخرى وان تمسك صوفه او شعره حتى
يموت ويبرد من دون امساك يده او رجله وفى ذبح البقر ان يعقل يداه ورجلاه جميعا ويطلق ذنبه وفى نحر الابل ان يشد اخفافه الى اباطه ويطلق
رجلاه وفى ذبح الطير ان يرسل بعد ذبحه وان ينحر الابل قائما من قبل يمينه ويدل على جميع ذلك فتوى الجماعة والاشتهار بين الطايفة مع رواية
حمران بن اعين وفى الاكثر وفيها اذا ذبحت فارسل ولا تكتف ولا تقلب السكين لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق والارسال للطير خاصة
الى ان قال وان كان شئ من الغنم فامسك صوفه او شعره ولا تمسكن يدا ولا رجلا واما البقر فاعقلها واطلق الذنب واما البعير فشد اخفافه الى اباطه

في بيان بعض الاحكام المتعلقة بالذبائح

واطلق بحليته الحديث ورواية الدعايم المتقدمة في نحر الابل ورواية الكناني كيف ينحر البدنة قال ينحر وهي قائمة من قبل اليمين ورواية ابن سنان في قول الله سبحانه واذكروا اسم الله عليها صواف قال ذلك حين يصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة ورواية ابي خديجة انه راى ابا عبد الله ع وهو ينحر بدنة معقولة يدها اليسرى ثم يقوم به من جانب يدها اليمنى وليس في شيء من هذه الروايات حكاية ربط احدى رجلي الغنم مع يديه فالدليل فيه منحصر بفتوى الاصحاب وكذا تقييد امساك صوفها او شعرها الى وقت الموت والبرد ويظهر من عطف الشعر على الصوف ارادة مطلق الشاة من الغنم وعقل البقر وان كان مطلقا في الرواية الا ان الظاهر من اطلاقها ما ذكروه من عقل اليدين والرجلين ويشعر به تخصيص الاطلاق بالذنب واما شد يد الابل من الخف الى الركبتين فالمراد به اما ما قيل من ان يجمع اليدان معا ويربطان من الخف الى الركبة اي يربط احديهما بالاخرى ويلفان بحبل من غير ان يرد اليد الى الابط ويلصق خفه بابطه ويشد ما بين الركبة والخف او يرد احدى اليدين الى الابط ويشد والاول هو محتمل رواية حمران وابن سنان بل ظاهر المحقق الاردبيلي انه مصرح به في رواية والثاني هو مدلول روايتي ابي خديجة والدعايم واما رد اليدين معا وشدهما من الخف الى الركبة فهو وان كان احد احتمالي رواية حمران وابن سنان ولكنه لا يلايم ما هو المشهور كما صرح به بعضهم من استحباب نحر الابل قائما ودلت عليه رواية الدعايم والكناني المتقدمتين ولا ينافيه المروي في قرب الاسناد عن البدنة كيف ينحر قائمة او باركة قال يعقلها فان شاء قائمة وان شاء باركة لان الاستحباب لا ينافي التخيير واما حمل القيام على مقابل الاضطجاع حتى يشمل البروك ايضا او تخصيص رد اليدين بما اذا نحره باركا فلا دليل عليه فالمستحب فيه احد الامرين اما جمع اليدين وشدهما او رد احديهما من الخف الى الركبة بحيث يجتمع نصفها الاسفل مع الاعلى واما العام فمنها تحديد الشفرة وسرعة الفعل وان يوارى الشفرة عن البهيمة للمروي عن النبي ص اذا ذبحتم فاحسنوا الذبح وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته والاخرانه امر ان يحد الشفار وان يوارى عن البهايم وقال اذا ذبح احدكم فليجهز والمروي في الدعايم من ذبح ذبيحة فليحد شفرته وليرح ذبيحته والاخر اذا اردت ان تذبح ذبيحة فلا تعذب البهيمة احد الشفرة واستقبل القبلة ومنها استقبال الذابح للقبلة للرواية الاخيرة في الذبيحة ورواية الدعايم السابقة في المنحورة وقول الاصحاب فيهما معا ومنها ترك الذبيحة في مكانها الى ان يفارقها الروح من غير تحريكها ولا جرها من مكان الى اخر وان يساق الى المذبح برفق بعد عرض الماء عليها وان يمر السكين في مذبحها بقوة ويجد في الاسراع ليكون اسهل واوحى اي اسرع واعجل كل ذلك لموافقته للاراحة واحسان الذبح المامور بهما فيما تقدم ولترك التعذيب المنهي عنه وللرفق المامور به في المروي في الدعايم برفق بالذبيحة ولا يعنف بها قبل الذبح ولا بعده

الثانية يكره في الذباحة امور منها ابانة الراس وقطع الجزء وسلخ الذبيحة وقد مر ما يدل عليها وقول طايفة بالحرمة فيها ان الاقوى الكراهة ومنها كسر الرقبة قبل البرد وهو اعم من ابانة الراس لرواية الدعايم المتقدمة وصحيحة الحلبي وفيها ولا تنخع ولا تكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة ومنها نخع الذبيحة قبل الموت اي ابلاغ السكين الى ان يتجاوز منتهى الذبح فيصيب النخاع مثلث النون وهو الخيط الابيض وسط الفقار بالفتح ممتدا من الرقبة الى عجز الذنب بفتح العين المهملة وسكون الجيم وهو اصله لصحيحة محمد والحلبي المتقدمتين وصحيحة محمد الحلبي لا تنخع الذبيحة حتى تموت فاذا ماتت فانخعها وذهب جماعة منهم س والمحقق الاردبيلي الى الحرمة لظاهر النهي في تلك الصحاح وفيه منع صراحة النهي فيها لاحتمال الجملة الخبرية ومنها قلب السكين في الذبح لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق والحمل على الكراهة لما مر غير مرة من احتمال الخبرية وعن النهاية والقاضي والغن الحرمة للنهي المذكور وجوابه ظاهر بل عن الغن تحريم الذبيحة ايضا مدعيا عليه اجماع الامامية ولا دليل عليه ظاهرا بل لم نعثر على موافق له في اصل الفتوى ويحتمل ارجاعها في عبارته كما قيل الى شيء اخر غير ما نحن فيه ومنها الذبح من القفا لرواية الدعايم المتقدمة في بحث محل التذكية وهو غير قلب السكين المتقدم او اخص منه ومنها ايقاع الذباحة ليلا او يوم الجمعة قبل الصلوة الا مع الضرورة بلا خلاف فيهما له وللنبوي نهى عن الذبح ليلا والعلوي ان امير المؤمنين ع كان يمر بالسماكين يوم الجمعة فينهاهم عن ان تصيدوا من السمك يوم الجمعة قبل الصلوة ورواية ابان لا تذبح حتى تطلع الفجر فان الله جعل الليل سكنا لكل شيء قال قلت جعلت فداك وان خفت فقال ان خفت الموت فاذبح ورواية محمد الحلبي كان رسول الله ص يكره الذبح واراقة الدماء يوم الجمعة قبل الصلوة الا من ضرورة ومنها ذبح الذبيحة وحيوان اخر ينظر اليها من جنسه لرواية غياث بن ابرهيم لا تذبح الشاة عند الشاة ولا الجزور عند الجزور وهو ينظر اليه ورواية طلحة ان امير المؤمنين ع كان لا يذبح الشاة الى اخر الحديث وهما القصور لا لنهما على الحرمة لا يثبتان الا زيد من الكراهة كما عليه الاكثر خلافا للمحكي عن النهاية فحرم والمستفاد من الروايتين كراهة ذبح كل واحد من الابل والغنم اذا نظر اليه غيره من جنسه فلا يكره ذبح الشاة اذا نظر اليه الجزور وبالعكس بل يحتمل التخصيص بالشاة فالجزور ايضا الا ان فتوى الاصحاب بالتعميم يكفي لاثبات الكراهة ومنها ان يذبح بيده ما رباه من النعم للنهي عنه في الخبر المحمول على الكراهة اجماعا ولعله لايراثه قساوة القلب والله اعلم

الثالثة واذ عرفت ان حل الذبايح والصيود يتوقف على امور وجودية مسبوقة بالاعدام تعلم ان الاصل في كل ذبيحة عدم التذكية الا اذا علم تحققها بجميع شرايطها و دلت على ذلك الاصل ايضا اخبار معتبرة مرت في بحث الجلود من كتاب الطهارة واما تامل المحقق الاردبيلي في ذلك الاصل لمعارضته مع اصالة الحل والطهارة في جميع الاشياء الا ما خرج بالدليل وحصر المحرمات في امور فغير سديد بداهة لاندفاع الاصل الثاني بالاخبار المشار اليها وبالاصل الاول لكونه مزيلا للثاني ولا عكس للدخول ما لم يعلم تذكيته بادلة الاستصحاب الواردة من اهل بيت العصمة واحكام الشريعة فيما علم خروجه من الاصل الثاني بالدليل ولكن خرج من تحت الاصل الاول ما اخذ من يد مسلم لم يخبر عن عدم التذكية وما اخذ في سوق المسلمين ولو من يد مجهول الحال او في سوق مجهول الحال بل الكفار في بلد غالب اهله المسلمون او ما وجد في ارض المسلمين او في ارض كان الغالب عليها المسلمون او بيد مجهول الحال اذا اخبر بالتذكية

ومر دليل كل واحد من ذلك في البحث المذكور فلا حاجة الى التكرار ويدل على خروج الاول ايضا مضافا الى ما مر المستفيضة المتقدمة في بيان شرايط الذبيحة المصرحة بانه لا يؤمن على الذبيحة الا المسلم وروايتي الحسين بن منذر والحسين بن عبد الله وصحيحة قتيبة فان مفهومها ان المسلم موتمن عليها ويظهر من بعض الاخبار المتقدمة الاشارة اليها عدم استحباب الاجتناب عن كثير مما ذكر ايضا كما صرح به في س بل قال في ح يع بكراهة الفحص والسؤال حتى في الماخوذ عن مجهول الحال او عن المسلم المستحل لذبيحة الكتابي وهو جيد سيما نفى الاستحباب لقوله ع في بعض تلك الاخبار ولا تسئل عنه وفي بعض اخر ليس عليكم المسئلة وفي بعض ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك ولا وجه لاستبعاد المحقق الاردبيلي الناشي عن كثرة تورعه ووفور احتياطه حيث قال بعد نقل ما ذكر وليت شعري كيف صار سوق الاسلام بهذه المثابة مع العلم باحوال الناس من عدم التقيد والمذاهب المشتبهة ومن اين سقط الاحتياط والزهد والورع والملاحظة حتى قالوا يستحب الاجتناب عن الحايض المتهمة وعدم الوضوء بسؤرها بل قيل عن مطلق المتهم ومن كان ماله لا يخلو عن شبهة انتهى فان بعد امر الشارع بعدم المسئلة لا يبقى محل للتورع والاحتياط فان بعد تصريحه بحليته ما ذكر والنهي عن السؤال يكون الماخوذ عن يد من ذكر بعينه كالمعلوم تذكيته فان بعد حلية الحيوان بعد قطع الاوداج مثلا بحكمه وانتفاء الاحتياط فيه وعدم اقتضاء التورع لتركه لا يحل بحكمه الماخوذ عن يد فلان فلا ينبغي الاحتياط واي تفرقة بين الحكمين فان من يحل مقطوع الاوداج مثلا بحكمه من غير اقتضاء الورع والاحتياط تركه كك يحل الماخوذ عن يد المسلم او في سوقهم بحكمه كك ويكون ذلك قائما مقام مشاهدة قطع الاوداج والاستقبال والتسمية الى اخر الشرايط وليت شعري لم ينفي الاول الاحتياط دون الثاني واين ترك قاعدة نفي العسر والحرج وسهولة الملة الحنيفية ونحو ذلك

الباب الثالث في التذكية التبعية وهي تحصل للجنين في بطن امه بعد تذكية الام وتفصيل الكلام فيه ان الجنين الذي يكون في بطن الحيوان وخرج اما يخرج من بطن الحي او من بطن الميت او من بطن المذكى والاخير اما لا يتم خلقته بعد ولم يشعر ولم يوبر او تمت واشعر واوبر وعلى التقدير الثاني اما لم يلج فيه الروح او ولج وخرج لا فالاصل كما قيل لانه في صورة عدم ولوج الروح غير معلوم بل مقتضى اصالة الحلية الاشياء حليته واستصحاب حرمته حال كونه نطفة او علقة غير صحيح لتغير الموضوع نعم هو يصح ان علم ولوج الروح فيه وخرج وجهه لصدق الميتة بل لانه ان لم يتم خلقته فيحرم مع ذكاة امه كما ياتي فبعد ونها اولى وان تمت فصرح في الاخبار الاتية ان ذكاته ذكاة امه فاذا لم يدرك امه لم يكن مذكى مع ولانه قوله فذكاته على توقف حله على الذكاة فيكون حراما ويدل على الحرمة مع خروجه عن الميت الاخبار الكثيرة المتضمنة لانه لا ينتفع من الميتة بشيء والحاصرة لما يحل من الميتة باشياء مخصوصة ليس ذلك منها و مفهوم العلة في رواية الثمالي الطويلة المعللة لحلية انفحة الميتة بانه ليس لها عرق ولا فيها دم ولا لها عظم وان كان حيا فيحل مع تذكيته بنفسه والا فحرام والوجه فيها واضح وان خرج من بطن المذكى فقد عرفت انه اقسام اربعة الاول ان لم يتم خلقته ولم يشعر ولم يوبر وهو حرام لا يجوز اكله بلا خلاف فيه بين الاصحاب يعرف كما في الكف بل بالاخلاف مطلقا كما في ح شا للاردبيلي بل عن الانتصار وغيره الاجماع عليه وقد يستدل له بصحيحة الحلبي اذا ذبحت الذبيحة فوجدت في بطنها ولدا تاما فكل وان لم يكن تاما فلا تاكل وصحيحة يعقوب عن الحوار يذكى امه ايؤكل بذكاتها فقال اذا كان تاما ونبت عليه الشعر فكل وصحيحة ابن مسكان في الذبيحة تذبح وفي بطنها ولد قال ان كان تاما فكله فان ذكاته ذكاة امه وان لم يكن تاما فلا تاكله ونحوها خبر جراح المدايني ورواية مسعدة ابن صدقة في الجنين اذا اشعر فكل والا فلا تاكل يعني اذا لم يشعر ولا يخفى ان هذه الروايات عن افادة حرمة الجنين الغير التام قاصرة لمكان الجملة الخبرية في ما يحتملها ولا يفيد مفهوم الشرط في صحيحة يعقوب لجواز كون الحكم في المفهوم نفي الاباحة بالمعنى الاخص ولذا قال المحقق الاردبيلي مشيرا الى هذا القسم و اما الاول فان كان اجماعيا والا ففيه تامل للاصل والعموم مع عدم ما يدل على التحريم انتهى وهو جيد والاجتناب احوط والثاني ان يتم خلقته و اشعر واوبر ولم يلج الروح والظاهر عدم الخلاف في حليته وكون ذكاته ذكاة امه ويدل عليه جميع الروايات المتقدمة مضافا الى صحيحة محمد عن قول الله عز وجل احلت لكم بهيمة الانعام فقال الجنين في بطن امه اذا اشعر واوبر فذكاته ذكاة امه وموثقة سماعة المضمرة عن الشاة تذبح وفي بطنها ولد وقد اشعر فقال ع ذكاته ذكاة امه ولعل اختلاف تلك الروايات باعتبار اشتراط تمام الخلقة وحده في بعضها والاشعار وحده او مع الايبار في بعض اخر او ذكر الامرين معا كما في ثالث انما هو لتلازم الامرين وكذا اختلاف كلمات الاصحاب ولو قلنا بعدم التلازم كما هو ظاهر الجمع بينهما في صحيحة يعقوب وهو ايضا ظاهر كلام الصدوق في المقنع فقيل بتعين اعتبار الامرين معا للاصل والجمع بين الاخبار بتقييد بعضها ببعض بشهادة الصحيح الجامع اي صحيحة يعقوب وفيه نظر لمنع الاصل بل هو مع الحلية كما مرت اليه الاشارة والاجتماع كونها منطوقا ومفهوما متعارضة عن افادة الحرمة كما مر فاصل الا بضميمة الاجماع الذي لو ثبت في صورة انتفاء الامرين صدقا مع تحقق احدهما واضح فالحل مع احد الامرين اقرب والثالث ان يتم خلقته او اشعر واوبر ولج الروح ولكن لم يخرج من البطن حيا بل مات في بطنه وهو ايضا كسابقه في الحلية على الاقوى وفاقا للمحكي عن الصدوق والعماني والسيد والمحقق وعليه كافة متاخري الاصحاب لاطلاق جميع النصوص السابقة الشاملة لصورة ولوج الروح بل الظاهرة منها خاصة لان الروح لا ينفك عن تمام الخلقة عادة كما صرح به جماعة منهم لفقد خصوص موثقة الساباطي عن الشاة تذبح وتموت ولدها في بطنها قال كله فانه حلال لان ذكاته ذكاة امه فان خرج وهو حي فاذبحه وكله فان مات قبل ان تذبحه فلا تاكله وكذلك البقر والابل خلافا للمحكي عن الشيخ والقاضي وابن حمزه والديلمي والحلي فاشترطوا في الحلية مع تمام الخلقة والاشعار عدم ولوج الروح فيه لادلة اشتراط تذكية الحي مطلقا معارض فيها الاطلاقات المتقدمة ويرجح الاولى بالاكثرية وموافقة الكتاب والسنة حيث لم يذكر اسم الله على ذلك الجنين بل من حيث انه ميتة ايضا بل هو مقتضى الاصل الذي يرجع اليه لولا الترجيح لصدق الميتة وهو كان حسنا لولا الموثقة الخاصة و

لكن معها يجب تخصيص ادلة التذكية مع ان ذلك ايضا مدرك مضافا الى امكان الخدش في انصراف مطلقات الذبح والتذكية الى مثل ذلك لندرته جدا والرابع ان يخرج حيا وهو وان كان حيا مستقر الحيوة يتسع الزمان لتذكيته لم يحل الا بالتذكية اجماعا لعدم دخول مثله في النصوص المتقدمة فيشمله عموم ما دل على حرمة الميتة وما لم يذكر اسم الله عليه مضافا الى الموثقة المتقدمة وكذا ان كان غير مستقر الحيوة ولا متسع الزمان للتذكية على الاظهر لاطلاق الموثقة ومعاضدة العمومات المشار اليها مع اطلاقات الاخبار السابقة وهل يجب المبادرة الى شق جوف الذبيحة لاخراج ما ولج فيه الروح زايدا على المعتاد ام لا الاقرب الثاني للاصل والاحوط الاول هذا اذا علم الولوج ولو لم يعلم واحتمل فلا يجب المبادرة الى الشق البتة لاصالة عدم الولوج

الباب الرابع في التذكية بالاخذ والقبض حيا وهي انما يكون في السمك والجراد فههنا فصلان **الفصل الاول** في تذكية السمك وفيه مسايل

المسئلة الاولى ذكاة السمك اثبات اليد عليه حيا خارج الماء اذا اثبت عليه اليد لذلك فهو ذكي حلال والحكم مجمع عليه بل ضروري لاطلاق قوله سبحانه احل لكم صيد البحر وكون ذلك صيدا عرفا ظاهر والنصوص المتضمنة لقولهم ع انما صيد الحيتان اخذها صريحة فيه دالة على المط ويدل عليه ايضا قولهم ع الحيتان والجراد ذكي يدل على كونها ذكية مطلقا خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي ورواية ابي حفص في صيد السمكة اذا ادركتها وهي تضطرب وتضرب بيدها وتحرك ذنبها وتطرف بعينها فهي ذكاتها ورواية مسعدة ان السمك والجراد اذا اخرج من الماء فهو ذكي والحديث و صحيحة علي عن سمكة وثبت من نهر فوقعت على الجد من النهر فماتت هل يصلح اكلها فقال ان اخذتها قبل ان تموت ثم ماتت فكلها وان ماتت من قبل ان تاخذها فلا تاكلها **الثانية** اثبات اليد اعم من ان يكون باخذه من الماء باليد او نصب شبكة او الزاخورة وتهيئة حظيرة ووقوعه فيها واخراجه منها حيا لصدق الاخذ والادراك في الصورتين وخصوص موثقة ابي بصير عن صيد المجوسي للسمك حين يضربون بالشبكة ولا يسمى وكذلك اليهودي فقال لا باس انما صيد الحيتان اخذها وصحيحة الحلبي احدهما عن صيد المجوسي للحيتان حين يضربون عليها بالشباك ويسمون بالشرك فقال لا باس بصيدهم انما صيد الحيتان اخذه وعن الحظيرة من القصب تجعل في الماء تدخل فيها الحيتان فيموت بعضها فيها فقال لا باس به انما جعلت تلك الحظيرة لتصادها والاخرى عن الحظيرة من القصب الى اخر ما مر في السابقة ونحوها الاخيرة صحيحة ابن سنان وصحيحة محمد في الرجل ينصب شبكة في الماء ثم يرجع الى بيته ويتركها منصوبة وياتيها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فيمتن فقال ما عملت يده فلا باس باكل ما وقع فيها ورواية مسعدة اذا ضرب صاحب الشبكة بالشبكة فما اصاب فيها من حي او ميت فهو حلال ما خلا ما ليس له قشر ولا يوكل الطافي من السمك **الثالثة** لا ريب في حلية ما مات في الشبكة وساير الالات بعد اخراجها عن الماء وحيوة السمكة فيها ومقتضى اخبار الشبكة والحظيرة المتقدمة حلية ما مات فيها ولو في الماء كما هو المحكي عن العماني ونفى عنه البعد في الكفاية ومال اليه المحقق الاردبيلي خلافا للشيخ وابن حمزة والحلي وحكي عن اكثر المتاخرين فقالوا بحرمة ما مات في الماء ولو في الالة للعلة المنصوصة في رواية عبد الرحمن بن سيابة عن السمك يصاد ثم يجعل في شيء ثم يعاد الى الماء فيموت فيه فقال لا تاكله لانه مات في الذي فيه حيوته وفي مرسلة عبد المؤمن امرت رجلا يسئل لي ابا عبد الله ع عن رجل صاد سمكا وهن احياء ثم اخرجهن بعد ما مات بعضهن فقال ما مات فلا تاكل فانه مات فيما كان فيه حيوته ويدل عليه قوله ص الخ في تلك الرواية ايضا نصا كذا يدل عليه فحوى ما دل على حرمة ما صيد ثم في الماء كصحيحة الرواية الاولى وصحيحة الخزاز عن رجل اصطاد سمكة فربطها بخيط وارسلها في الماء فماتت ايوكل قال لا وبها يقيد ايضا باطلاق ما دل على حرمة ما مات من السمك في الماء من دون تقييد بصورة عدم الاخذ والاخراج وحمل بعض هؤلاء الاخبار الاولى على صورة الموت خارجا قطعا او احتمالا بناء على اصالة تاخر الحادث ولا يخفى بعد ذلك الحمل جدا بل عدم تحمله في بعض ما مر وليس ذلك الحمل باولى من الحمل في الاخيرة بالموت بعد الصيد ثم الخروج عن التصرف يعني صيد ثم اطلق ثم مات فخرج ميتا او بالحمل على الكراهة ولو قطع النظر عن جميع ذلك فيرجع الى اصالة الحلية والقول بالرجوع الى اصالة حرمة الميتة غير جيد لامكان منع صدق الميتة على السمك مطلقا من جهة الاخبار المتضمنة لقولهم ع الحيتان ذكي بقول مطلق كصحيحة سليمان ابن خالد عن الحيتان يصيدها المجوس فقال ان عليا كان يقول الحيتان والجراد ذكي وقريبة عنها موثقة ابي مريم الا ان يقال انها مقيدة بصورة خروجه من الماء حيا لمفهوم الشرط في رواية مسعدة المتقدمة ولكنها غير مقيدة بالخروج حيا فتم وترجيح اخبار الحرمة بموافقة الشهرة العظيمة كما قيل لا يحسن لان الشهرة في الفتوى لا يصلح للترجيح مع ان كونها عظيمة غير ثابتة عندك وظهر مما ذكرنا ان الترجيح بقاعدة الاسناد الى الجانب الحلية ان كان الاحتياط في جهة الحرمة **الرابعة** ما مر في المسئلة السابقة انما هو فيما اذا كان الواقع في الالة هو الميت في الماء خاصة او الميت فيه وفي خارج الماء وتميز كل منهما عن الاخر ولو اشتملت الالة على الميت في الماء وفي خارجه واشتبه ففيه ايضا خلاف فكل من قال في الاول بالحلية قال بها ههنا ايضا وكذا بعض من كان يقول في الاول بالحرمة كالشيخ في يه والقاضي والمحقق في يع ومقتضى ما مر الحلية هنا ايضا بل بطريق اولى لعدم تميز الميت في الماء واكثر الشركاء من القدماء ولو ترك من المجموع بقدر ما يتيقن موته في الماء واكل الباقي كما هو طريقنا في المحصور وغيره كان احتياطا والاحوط ترك الجميع **الخامسة** لو صيد حيا ثم دخل في الماء مع الانطلاق او مربوطا بشيء ومات في الماء حرم بلا خلاف فيه يوجد كما صرح به بعضهم ويدل عليه عموم ما دل على حرمة ما مات في الماء وخصوص صحيحة الخزاز ورواية ابن سنان المتقدمتين وبهما يقيد اطلاق ما مر من ان ذكاته اخذه او هو ذكي من دون تقييده بعدم موته في الماء **السادسة** لو وثب السمك من الماء على الجد او السفينة ونحوهما او نضب الماء او انحسر عنه الماء وصار بقي السمك فان اخذ حيا حل وميتا لم يحل بالاجماع المحقق في الاول والمحكي عن ف في الثاني لصحيحة علي المتقدمة في المسئلة الاولى مضافا في الاول الى ما

مضى من ادلة ذكوة السمك بالاخذ حيا وبتلك الصحيحة الخاصة يقيد مطلقات المنع عن اكل المنبوذ والمنضوب عنه كموثقة الساباطي عن الذي نضب عنه الماء من سمك البحر قال لا تاكله وصحيحة محمد لا تاكل ما نبذه الماء من الحيتان وما نضب عنه فذلك المتروك خلافا للمحكي عن النهاية ونكت النهاية وبعض كتب المحقق في الثاني فقالا بالحل اذا ادركه وهو يضطرب وان مات قبل الاخذ ولازمه كما في لك وغيره ان ذكاة السمك خروجه من الماء حيا من غير اشتراط الاخذ كذلك واشتراط ادراك الاضطراب للعلم بخروجه حيا لا لكونه شرطا بخصوصه وظاهر ح والكف التردد واستدلوا بروايتي مسعدة وابي حفص المتقدمتين في المسئلة الاولى وموثقة زرارة سمكة ارتفعت فوقعت على الجد فاضطربت حتى ماتت اكلها قال نعم وقريبة منها رواية ويدل عليه العمومات المتقدمة المصرحة بان الحيتان ذكي بان ذكوتها اخذها الشامل للاخذ ميتا ودعا خرج ما مات في الماء بما ذكر فيبقى الباقي والجواب عن الكل انها اعم مطلقا من الصحيحة المتقدمة لشمول الادراك في الاولى والخروج في الثانية والاضطراب حتى يموت في الثالثة والرابعة لما اذا كان بعد الاخذ وقبله فيجب التخصيص مضافا الى ان المسئول عنه في الاولى صيد السمكة وقبل الاخذ حيا لا يصدق الصيد الا ان يمنع دلالة الصحيحة وما بمعناها على الحرمة وغايتها المرجوحية فيبقى الروايات الاخيرة خالية عن المعارض في اصل الحل بالكلية الا ان في رواية الشحام عن صيد الحيتان ان لم يسم عليه فقال لا باس به ان كان حيا ان ياخذه دلت بالمفهوم على ثبوت الباس الذي هو العذاب على اخذه ان لم يكن حيا سواء كان موته في الماء او خارجه ومنه يظهر قوة القول الاول **السابعة** كل ما مات في الماء بلا اخذ ولا الوقوع في الة محرم اجماعا ويدل عليه اخبار متكثرة كروايتي الشعبي ومسعدة المتقدمتين ورواية الشحام عما يوجد من الحيتان طافيا على الماء ويلقيه البحر ميتا اكله فقال لا **الثامنة** لا يعتبر في صيد الحيتان واخذها واخراجها من الماء التسمية ولا الاستقبال ولا الاسلام بلا خلاف اجده في الاولين وعلى الاصح الاشهر في الثالث وعن الحلي الاجماع عليه لعموم واحل لكم صيد البحر وعموم ما احل السمك واطلاقات ذكوته في الجميع يزاد في الاول خصوص موثقة ابي بصير المتقدمة في الثانية ورواية الشحام السابقة في السابعة وصحيحة الحلبي عن صيد الحيتان وان لم يسم عليه فقال لا باس به ومحمد عن صيد السمك ولا يسمى قال لا باس وبها يخصص عموم قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واما صحيحة محمد عن مجوسي يصيد السمك ايوكل منه فقال ما كنت لاكله حتى انظر اليه قال حماد يعني حتى اسمعه يسمي فلا يضر لان التفسير من حماد وهو ليس بحجة ولذا نفى صحته في التهذيبين وفي الثاني الاصل وفي الثالث المستفيضة المعتبرة كموثقة ابي بصير وصحيحة الحلبي المتقدمتين في الثانية وصحيحة سليمان وموثقة ابي مريم المتقدمتين في الثالثة وصحيحة سليمان وموثقة ابي مريم المتقدمتين في الثالثة ومرسلة عن الحيتان يصيدها المجوس قال لا باس انما صيد الحيتان اخذها وصحيحة ابن سنان لا باس بالسمك الذي يصيده المجوسي والاخرى لا باس بكوامخ المجوس ولا باس بصيدهم السمك خلافا في الثالث للمفيد فاعتبر الاسلام والحلبي وابن زهرة لاصالة حرمة الميتة وكون صيد السمك ايضا من التذكية المعتبر فيها الاسلام ولصحيحتي محمد والحلبي المتقدمتين في بحث شرايط الصايد الناهية عن اكل صيد النصارى وكون اخذ السمك صيدا ورواية عيسى المتقدمة فيه ايضا في صيد المجوس قال لا باس اذا اعطوكه حيا والسمك ايضا والا فلا يجز شهادتهم الا ان تشهده ويضعف الاول بمنع ذلك الاصل في السمك كما مرت اليه الاشارة ولو سلمت فيندفع بحصول التذكية المحللة بمثل قوله صيد الحيتان اخذها والثاني بان المدلول عليه في الاخبار اشتراط الذبيحة بالاسلام دون التذكية مع ان المستفاد من الاخبار كما مرت اليه الاشارة ولو سلمت فيندفع بحصول التذكية المحللة بمثل قوله صيد الحيتان اخذها والثاني بان المدلول عليه في الاخبار اشتراط الذبيحة بالاسلام دون التذكية مع ان المستفاد من الاخبار كما مرت ان الحيتان والجراد ذكية ومقتضاه عدم احتياجهما الى التذكية ولو سلم فغايتها العموم اللازم تخصيصه بما ذكر وهو الجواب عن الصحيحتين واما عن رواية عيسى فبعدم الدلالة اما بالمنطوق فظاهر واما بالمفهوم فلان المفهوم انما يعتبر لو لم يتبين خلاف المنطوق في الكلام والا فالمعتبر هو المذكور وقوله والا فلا يجز شهادتهم الخ هو بيان حكم خلاف المنطوق ومفهومه انه ان لم يعطوكه حيا لم يجز شهادتهم بالاخذ حيا الا ان تشهد ذلك اي اخذهم حيا فهو كاف وعلى هذا فهو مخالف لما استدلوا له به اذ لا يمكن الخدش في الدلالة مع قطع النظر عن ذلك ايضا اذ ليس في لفظ الاعطاء دلالة على التسليم واخذ المسلم له صريحا بل ولا ظاهرا فغايتها انه يشترط العلم باخذهم حيا كما هو المعتبر في ذكاة السمك ولما لم يكن الكافر مقبول الشهادة في ذلك اعتبر مشاهدة حيوته في يده كما ادعي عليه الاجماع ايضا ويدل عليه صحيحة محمد المتقدمة في صدر المسئلة وصحيحة الحلبي عن صيد المجوس للسمك اكله فقال ما كنت لاكله حتى انظر اليه وفيهما ايضا دلالة على كفاية النظر وان صاده الكافر وذلك وان جرى في المسلم ايضا الا انه ثبت بالاجماع والادلة المتقدمة في الذبيحة كفاية كونه في يده او سوقه **التاسعة** لا يشترط في حلية السمك وذكاته موته بل يجوز اكله حيا وفاقا للاكثر كما صرح به في لك والكف وتيح وشرحه للاصل وعموم قوله سبحانه احل لكم صيد البحر وعموم ما مر من ان صيد الحيتان اخذه وان الحيتان والجراد ذكي والمروي في محاسن البرقي الحوت ذكي حيه وميته وحمل الذكي على اللغوي خلاف الظاهر وان امكن في الاخير ولكنه لا يمكن فيما تقدم عليه لوروده اكثره في جواب السؤال عن صيد اليهودي والمجوسي للسمك وقد يستدل بموثقة الساباطي عن السمك يشوى وهو حي قال نعم لا باس وفي دلالتها نظر لان الكلام في الاكل حيا ولا حيوة بعد الشوي غاية الامر انه نوع اماتة والظاهر ان السؤال انما هو لاجل ما فيه من تعذيب الحي خلافا للمحكي عن الشيخ في ط فحرم الحي منه استنادا الى ان ذكاته انما هو اخراجه من الماء بشرط موته خارج الماء اذ لو لم يكن الاخراج مشروطا بموته خارج الماء ثم منه حله لو مات في الماء بعد اخراجه منه وهو باطل وفيه ان عدم حصول ذكاته الا بتحقق الاخراج والموت خارجه معا ممنوع بل المعتبر فيهما انما هو الاخراج بشرط عدم موته في الماء عايدا اليه نعم يدل على ما قاله رواية ابن ابي يعفور الواردة في الخز وفيها ان الله تبارك وتعالى احله وجعل ذكاته موته كما احل الحيتان وجعل ذكاتها موتها ولا شك ان هذه اخص مطلقا مما مر من ادلة الحلية

في الجراد وبيان تذكيته

التامة ولالتها ومقتضى القاعدة تخصيصها بها فقول الشيخ قوي جدا ويؤيده ايض ظاهر ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في حديث الزنديق وفيه
ان السمك ذكاته اخراجه حيا من الماء ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه وذلك انه ليس له دم وكذلك الجراد وجعله مؤيدا لانه يمكن ان يقال انه ليس
دالة على لزوم الترك الى الموت وانما هو جزء التذكية فلعل المراد انه يحسن ذلك ولا فرق في حليته حيا على القول به ما اذا اكل بجميعه او ابين منه جزء و
اكل ولو كان باقيه حيا للاصل وعدم شمول اخبار حرمة الاجزاء المبانة من الحي لمثل ذلك

الفصل الثاني في تذكية الجراد

اعلم ان الكلام في الجراد
كالكلام في السمك في جميع الاحكام من كون ذكاته اثبات اليد عليه حيا خارج الماء سواء كان باليد او بغيرها ومن عدم حل ما مات قبل الاخذ او
بعده ثم مات في الماء ومن عدم اشتراط التسمية والاستقبال والاسلام في الاخذ او بعده ثم مات في الماء سواء كان بالتذكية او بغيرها من عدم حل
ما مات قبل الاخذ او بعده ثم مات في الماء ومن عدم اشتراط التسمية والاستقبال والاسلام في الاخذ حتى عند المفيد ايض واشتراط مشاهدته
حيا اذا كان في يد الكافر وجواز اكله حيا بلا خلاف يوجد في شيء مما ذكر كما صرح به بعضهم ويدل على الاول اطلاق ما مر في صحيحة سليمان وموثقة
ابي مريم الحيتان والجراد ذكي ورواية الثقفي الجراد ذكي كله فاما ما هلك في البحر فلا تاكله دلت على كون الجراد ذكيا مطلقا خرج ما مات بنفسه من
غير اخذ بالاجماع وصحيحة علي الجراد نصيبه ميتا في الصحراء او في الماء فيؤكل فقال لا تاكله والمروي في كتاب علي عما اصاب المجوس من الجراد والسمك
ايحل اكله قال صيده ذكاته لا باس به دل على ان ذكاته يحصل بصيده الذي هو اثبات اليد عليه فلا ذكاة بدون الصيد وهي دالة على اشتراط الاخذ
حيا ايض ويدل عليه ايض موثقة الساباطي وفيها عن الجراد اذا كان في قراح فيحرق ذلك القراح فيحترق ذلك الجراد وينضج بتلك النار هل يؤكل قال لا
ويدل على اشتراط كون الموت خارج الماء رواية الثقفي وصحيحة علي المذكورتين وعلى تعميم الاخذ بكونه باليد او بالالة الاطلاق المذكور وصدق الصيد
المذكور في رواية علي مع كل منهما ويدل على عدم اشتراط الشرائط المذكورة الاصل والعمومات والاجماع ورواية علي فيما اخذه المجوس ولا يحل من الجراد
ما لا يستقل بالطيران ويسمى الدبا بفتح الدال المهملة على وزن العصا وهو الجراد اذا تحرك قبل ان تنبت اجنحته بالاجماع لصحيحة علي الدبا من الجراد
ايؤكل قال لا حتى يستقل بالطيران وفي موثقة الساباطي في الذي يشبه الجراد وهو الذي يسمى الدبا ليس له جناح يطير به الا انه يقفز قفزا ايحل اكله قال
لا يؤكل ذلك لانه مسخ ويظهر من الموثقة مع الصحيحة ان للدبا نوعين احدهما ليس من الجراد الا انه يشبه به وليس له جناح يطير به وهو مسخ لا يحل اكله
ابدا والثاني من الجراد الا انه لا يستقل بالطيران لصغره فهو ما لم يستقل به لا يحل اكله وهو الموافق لقول صاحب الصحاح والمذكور في كتب الاصحاب ثم

كتاب النكاح

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصيد والذباحة والحمد لله والصلوة على رسوله واله

وعليه توكلي

كتاب النكاح

وهو
في اللغة عقد التزويج خاصة على الاصح لتبادره عرفا واصالة عدم النقل وكون العقد مستحدثا ممنوع بل لكل دين وملة عقد وقيل حقيقة في الوطي
خاصة بل هو الاشهر كما قيل بل عليه الاجماع عن اهل اللغة ذلك من جماعة من اهل اللغة ومنهم الجوهري ويرد بمعارضته مع تصريح جمع اخر بخلافه
منهم الراغب والزجاج وقيل حقيقة بينهما لاستعماله فيهما ويرد باعميته لو سلم وقيل مجاز كلك لاخذهما من الضم والاختلاط والغلبة ويرد بعدم ثبوت
الماخذ نعم لو ثبت لتم مطلوبه بضميمة اصالة عدم النقل ولا يلزم منه حقيقة الوطي لوجود احد المعاني فيه لانها موقوفة على ارادته من خارج اللفظ وفهم
الخصوصية من الخارج وليس الكلام فيه ومما ذكر بضميمة اصالة عدم النقل يظهر انه حقيقة في العقد ايض خاصة في الشرع ويؤيده عليه استعماله
كذلك لكونها مظنة التبادر واشتهاره بل دعوى الاجماع عليه كما عن الشيخ والحلي والايضاح وفيه ايض قولان اخران العكس والاشتراك ودليلهما
ضعيف

في فضل النكاح وسننه

وههنا فصول

الاول في المقدمات

اعلم ان النكاح سنة سنية من سنن المرسلين وهو من عد والله حصن حصين وهو مستحب لمن تاقت
نفسه اليه من الرجال والنساء بالكتاب والسنة والاجماع والقول بوجوبه كما حكى عن بعضهم شاذ بل الاجماع مخالف وبه يخرج العمومات الظاهرة في الوجوب
عن ظواهرها مضافا الى شمولها لغير التايق المنفي في حقه الوجوب قطعا فيعارض التجوز بارادة الندب والتخصيص واولوية الثاني كما اشتهر غير معلومة
وفي استحبابه لمن لم يتق قولان اشهرهما واصحهما ذلك وان لم يقدر على اهبة النكاح اذا قدر على ايقاعه ولم يكن مزاحما لواجب لوجوه عديدة عمدتها
اكثر النصوص خلافا للمبسوط وابن حمزة فنفيا الاستحباب تركه له اما مطلقا كالاول او مع عدم القدرة على اهبة النكاح كالثاني لوجوه غير تامة لو تعارض
مع الفراغة لنشا العبادات فهل هو افضل ام هي فيه خلاف والاشهر الاقوى الاول لانه ايض في نفسه عبادة وما يتبعه من اداء حقوق الزوجة و
هو المزاحم للتفرغ عبادات اخر شاقة ويزيد ذلك من ساير العبادات بمزيد التاكيدات والترغيبات سيما بما يدل على افضليته من غيره كرواية ابن
ميمون ما استفاد امرء فايدة بعد الاسلام افضل من زوجة مسلمة الحديث وابن مهران ما من شيء احب الى الله من بيت يعمر في الاسلام بالنكاح و
في رواية شراركم عزابكم ولا يعارضها ما ورد في فضيلة بعض العبادات كالصلوة والجهاد ونحوهما لان الكلام في افضليته عن نفس التفرغ لا
عن جميع ساير العبادات وينا كد رجحانه مع خوف الوقوع في المحرم بل صرح جماعة بوجوبه والدليل لا يساعده والظاهر نقص الرجحان بما
اذا ضيقت معه المعيشة وروى عن النبي ص انه قال اذا اتى على امتي مائة وثمانون سنة اي من هجرتي فقد حلت لهم العزوبة والعزلة والترهب على رؤس
الجبال وفي حديث اخر يأتي على الناس زمان لا تنال المعيشة فيه الا بالمعصية فاذا كان ذلك الزمان حل العزوبة وله وللدخول بالزوجة اداب مستحبة
اما اداب النكاح فمنها اختيار البكر من النساء الولود العفيفة الكريمة الاصل بكونها من اهل بيت الايمان والصلاح او غير الناشية هي واباؤها وامهاتها
من زنا او حيض وشبهة او البعيدة هي واباؤها عن الالسن كل ذلك للروايات والاعتبارات ومنها ان يقصد بالنكاح اتباع السنة والولد الصالح

ولمعونة

كتاب النكاح

والمعونة على الطاعة والمحافظة عن المعصية كلا او بعضا دون التلذذ ونحوه من الامور الدنيوية ليكون فعله مورد الثواب والطاعة لله سبحانه ولو قصد الامرين
من الدينية والدنيوية فمع استقلال احدهما في المطلوبية فالحكم له ومع استقلال كل منهما فالظ كونه مؤديا للسنة مستحقا للثواب ومع عدم استقلال
شيء منهما فلا يكون مثابا لان المركب من الدينية والدنيوية ليس دينيا ومنها ان بعد قصد السنة بالنكاح يتبعها في تعيين الزوجة ايض فيرجح بالمرجحات

ان يختار

الواردة في السنة من العفيفة الكريمة لا بالمرجحات الدنيوية من الحسن والجمال والثروة والمال ففي حسنة هشام اذا تزوج الرجل المرءة لجمالها او
مالها وكل الى ذلك واذا تزوجها لدينها رزقه الله الجمال والمال وفي رواية العجلي من تزوج امرءة لا يتزوجها الا لجمالها لم ير فيها ما يحب ومن تزوجها
لمالها لا يتزوجها الا له وكله الله اليه فعليكم بذات الدين ومقتضى الروايتين كراهة قصد المال والجمال خاصة كان يرجح ذات المال او الجمال
الغير العفيفة على العفيفة مثلا فلو قصدهما مع ما يترجح بالسنة لم يكن مكروها كان يرجح ذات المال او الجمال العفيفة الكريمة اذا لم يكن المال او
الجمال مستقلا في التعيين اذ ليس قصد المركب من العفة والمال مثلا قصد المال فلا يشمله الحسنة ونحوها ومع انها لو شملته يجب التخصيص بمفهوم
رواية العجلي ولذا عبر جماعة منهم ضه بقوله ولا يقتصر على الجمال او الثروة من دون مراعاة الاصل والعفة ومنها ان يصلي قبل تعيين المرءة ركعتين

في بيان كراهة التزويج لاجل الثروة والجمال

ويحمد الله تعالى ثم يدعو بالماثور في رواية ابي بصير اذا هم بذلك فليصل ركعتين ويحمد الله تعالى ويقول اللهم اني اريد ان اتزوج فقدر لي من النساء
اعفهن فرجا واحفظهن لي في نفسها وفي مالي واوسعهن رزقا واعظمهن بركة وقدر لي منها ولدا طيبا تجعله خلفا صالحا في حيوتي وبعد موتي
ومنها ايقاع العقد معلنا في حضور شاهدين لمكاتبة المهلب التزويج الدايم لا يكون الا بولي وشاهدين وصحيحة زرارة عن الرجل يتزوج المرءة
بغير شهود فقال لا باس بتزويج البتة فيما بينه وبين الله انما جعل الشهود في تزويج البتة من اجل الولد ولولا ذلك لم يكن به باس ورواية محمد انما
جعلت البينة في النكاح من اجل المواريث وصحيحة محمد انما جعلت البينات للنسب والمواريث ولانه انفى للتهمة وابعد عن الخصومة وهل استحبابه
مخصوص بالدايم كما في ضه وصرح عد وغيرها للاصل واختصاص الروايتين الاوليين بل الاخيرتين ايض اذ لا ميراث لغير الدايم بل نفي مفهوم الاولين

بالدايم

عن غيره او مطلق كما يقتضيه اطلاق النافع وعد واللمعة وغيرها وان امكن حمله على الشايع الغالب لامكان التهمة والخصومة في غير الدايم ايض بل العموم
الروايتين الاخيرتين اذ الميراث لا يختص بارث الزوجة بل يرث ولد المتعة ايض وبها يندفع الاصل واما المفهوم فلا اعتبار بها لكونهما وصفين
فالتعميم اولى ولا يشترط الاشهاد في صحة العقد اجماعا في غير الدايم وعلى الاصح الاشهر فيه ايض بل بالاجماع ايض كما عن الانتصار والناصريات وف
والغنية والسرائر وكره والتنقيح وذلك للاصل وعموم بعض الروايات وخصوص صحيحة المتقدمة ورواية محمد بن الفضل قال قال ابو الحسن موسى ع لابي يوسف
القاضي ان الله تبارك وتعالى امر في كتابه بالطلاق واكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما الا عدلين وامر في كتابه بالتزويج فاهمله بلا شهود فاتيتم بشاهدين

هذا

فيما اهمل وابطلتم الشاهدين فيما اكد فان النكاح الدايم هو الذي اشترطها فيه خلافا للمحكي عن العماني للمكاتبة المتقدمة المردودة بالقصور دلالة على
الوجوب لمكان الجملة الخبرية والضعف لاجل الشذوذ والمعارضة مع ما ذكر المرجحة بالنسبة اليه لموافقة العامة كما صرح جمع من الخاصة ودلت
عليها الرواية الاخيرة ومنها ان يخطب الزوج او وليه او وكيله امام العقد للتاسي واستفاضة الاخبار في خطبة الاطهار امام الانكحة وليس
بواجب اجماعا ويصرح به رواية عبيد بن زرارة ويتحقق بالحمد والصلوة والاستغفار بل الحمد خاصة ايض كما صرح به في رواية القداح ان علي بن الحسين ع
كان يتزوج وهو يتعرق عرقا ياكل فما يزيد على ان يقول الحمد لله وصلى الله على محمد واله ويستغفر الله وقد زوجناك على شرط الله ثم قال علي بن الحسين ع
اذا حمد الله فقد خطب وهذه الخطبة غير الخطبة بالكسر وهي التماس قبول المرءة التزويج قبل ارادة العقد ويستحب فيها ايض الخطبة بضم الخاء كما
فعله الائمة وابو طالب وغيره فيكون قبل النكاح خطبتان واكملها المروية عنهم عليهم السلام وهي كثيرة ومقتضاه حصولها بمطلق الحمد ولو بغير العربية

الخطب

ومنها ايقاعه ليلا كما في صحيحة الوشاء ان من السنة التزويج في الليل وفي رواية ميسر تزوج بالليل والتزويج هو النكاح ومنها ان يجتنب ايقاعه والقمر في
برج العقرب لخبر حمران من تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسنى وكذا في محاق الشهر وهو زمان كون القمر تحت شعاع الشمس لمرسلته وروي انه يكره التزويج في
محاق الشهر وكذا في ساعة حارة من انتصاف النهار لرواية ضريس وفيهما اما اراهما يتفقان واما اداب الدخول بالزوجة فمنها ان يتوضأ الزوج قبل وصول الزوجة
اليه ويصلي ركعتين ويامر من مع الزوجة ان يامروها بصلوة ركعتين بعد ان يتوضأ قبل وصولها اليه ثم الزوج يحمد الله ويصلي على محمد واله ثم يدعو
الله بالدعا الماثور ويامر من معها ان يامنوا على دعائه كما ورد كل ذلك في صحيحة ابي بصير فهي الحجة عليه واما ما في ضه وعد وغيرها من دعاء الزوجة ايضا
بهذه الدعا فلا يستفاد من هذا الحديث ولا من غيره وكذا ما في طائفة من الكتب من كون ذلك عند ارادة الدخول بالزوجة اذا اريد به الوقاع والقاء ازيد
به الوصول واللقاء كما هو ظاهر عد حيث عبر بقوله عند الدخول فهو كذلك اما في صلوة الزوج فللتصريح به في الصحيح واما في صلوة الزوجة فبقرينة قوله
مرهم ان يامروها فيه اذ لو كانت واصلة اليه لم يحتج الى امر اهلها بامرها ومنها ان يكون الزفاف ليلا لقوله الم زفوا عرايسكم ليلا ومنها ان يضع يده على
ناصيتها مستقبل القبلة ويدعو بالماثور ومنها ان يسمي الله تعالى عند الجماع ابدا وان يدعو بالماثور ويسئل الله تعالى ان يرزقه ولدا ذكرا سويا صالحا
ومنها ان يولم عند التزويج يوما او يومين والافضل ان يكون في الضحى كما صرح به الشيخ في النهاية ويكره ما زاد على اليومين كل ذلك للروايات واما في
بعض الروايات الواردة في كتاب المطالع ان ابا الحسن اولم على بعض ولده ثلثة ايام فليس صريحا في كونه في التزويج بل الظ كونه في الولادة او الختان مع ان الفعل
لا يعارض القول ويستحب ان يكون بعد التزويج لان النبي اولم بعده كما في الروايات والاخبار الظ من انها مستحبة للتزويج واما استحبابها عند الزفاف

في اداب الدخول بالزوجة ليلة العرس

فى اجتناب المجامعة وقت الظهر والكسوف والخسوف وما بين فيها اوقات الممنوعة الوقاع

كما فى كثير من العبادات فلا يساعده الاخبار ولا يجب الاجابة الى الدعوة الى وليمة العرس عند علمائنا اجمع كما فى ح عد بل يستحب فمنها ان يجتنب المجامعة
مطلقا بعد الظهر لمرسلة نبيك على لا تجامع زوجتك بعد الظهر فانه ان قضى بينكما ولد فى ذلك الوقت يكون احول والشيطان يفرح بالحول وفى فع وعد و
اللمعة وغيرها عند الزوال واسند بعضهم له بذلك الحديث وهو عم بل غير دال الا ان بعد الظهر عرفا مغاير لعند الزوال ولم اعثر على مستند اخر الا
ان بنت الحكم بغنا اديهم تسامحا فى ادلة السنن وح فيستثنى منه عند زوال يوم الخميس كما ذكره جماعة لتلك المرسلة ايضا فقال وان جامعتها يوم الخميس عند
زوال الشمس عند كبد السماء فقضى بينكما ولد فان الشيطان لا يقربه حتى يشيب ويكون فيما ويرزقه الله عز وجل السلامة فى الدين والدنيا وعند الغروب حتى
تغيب الشفق وبعد الفجر حتى تطلع الشمس وليلة الخسوف ويوم الكسوف وفى اليوم او الليل اللذين يكون فيهما الريح السوداء او الحمراء او الصفراء او الزلزلة كل ذلك
لصحيحة سالم ومقتضى التخصيص والاصل اختصاص الكراهة فى الخسوف بالليل وفى الكسوف بالنهار فلا يكره فى يوم الخسوف وليلة الكسوف كما اذا انكسفت الشمس ابتدا
الغروب وغربت منكسفة ولا يختص الكراهة بما اذا وقعا فلو علم احد بوقوع احدهما فى ليلة او يوم بحساب النجوم يكره قبل الوقوع ايض وفى اول ليلة من كل
الاشهر رمضان ووسطه واخره لدلالة الروايات على كل ذلك وعاريا لمرسلة الفقيه اجامع وانا عريان فقال لا ولا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ومقتضى
الاصل اختصاص الكراهة بكون الزوج عريانا فلا كراهة فى الزوجة ويؤيده رواية اسحق بن عمار فى الرجل ينظر الى امرأته وهى عريانة قال لا باس بذلك وهل
اللذة الا ذاك وعقيب الاحتلام قبل الغسل لمرسلة الغنى يكره ايضا ان يغشى الرجل المرأة وان احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذى راى ومقتضاهما اختصاص
ارتفاع الكراهة بالغسل خاصة كما عن الحلى وفى الكفاية فالاجتزاء بالوضوء ايض مطلقا كما فى فع وعد وشرحه واللمعة وعن النهاية والمهذب والوسيلة
او مع تعذر الغسل كما عن ابن سعيد خلاف مفهومها ولا يتضح دليله وفتوى الفقهاء انما ينفع فى اثبات الاستحباب او الكراهة دون رفعها ولا يكره معاودة
الجماع بغير غسل للاصل واما فى الرسالة الذهبية لو لا النضاء الجماع بعد الجماع من غير فصل بينهما بغسل يورث الولد الجنون فليس صريحا فيه لاحتمال فتح العين فيها
استحبابا غسل الفرج كما نفى عنه الخلاف فى ط مع ضم وضوء الصلوة ويدل على الوضوء رواية التميمى فى الجارية يا بنيها ثم يريد اتيان اخرى توضأ فيكره قبل غسل
الفرج والوضوء لما ذكر والحكم بالكراهة قبل الغسل للالحاق بالاحتلام واحتمال الضرر لا وجه له وان احتملت المقام المسامحة اذ لم يثبت هذا القدر من
التسامح والمجامعة وفى البيت صبى مستيقظ يراهما ويسمع كلامهما ونفسهما لرواية الحسين بن زيد بل يتعدى الى غير سامع الكلام والنفس اذا راى ايض
للمروى فى ط الامة اياك والجماع حيث يراك صبى يحسن ان يصف حالك وفى بعض الكتب عن الصادق نهى ان يوطأ المرأة والصبى فى المهد ينظر اليهما بل يمكن
التعدى الى مطلق الصبى وان لم يكن يرى كما هو مقتضى اطلاق كلام النهاية وغيره لرواية راشد لا يجامع الرجل امرأته ولا جاريته وفى البيت صبى ومقتضى
اطلاق بعض تلك الاخبار وتصريح بعضها عدم اختصاصها بالصبى المميز بل يتعدى الى غيره ولو كان رضيعا ايض كما عليه المحقق وجماعة بل هو مقتضى اطلاق اكثر
الاصحاب فالتقييد بالمميز كما عن بعضهم لا وجه له والتوصيف بقوله يحسن ان يصف حالك فى الثانية لا يوجب تقييد المطلق وطرح الصريح لانه وصف لا يعتبر
مفهومه وكذا التوصيف بسماع الكلام والنفس فى الاولى ان جعلناه مشعرا بالتمييز كما فى ضمن تلك الروايات وان اختص بالصبى الا انه يتعدى الى غيره بالفحوى
وعدم الفصل ولعل التخصيص لندرة المجامعة فى حضور غير الصبى ومقتضى صريح الاخيرة واطلاق الثانية بل الثالثة عموم الكراهة لجماع الحرة والامة كما صرح به بعضهم
ويقتضيه اطلاق كلام جماعة منهم فع وعد واللمعة وعن المشهور الاختصاص بالحرة لصحيحة ابى يعفور عن الرجل ينكح الجارية من جواريه ومعه فى البيت من يرى
ذلك ويسمعه قال لا باس وفيه ان نفى الباس لا ينفى الكراهة ثم ان منهم من قيد الكراهة بما اذا لم ير العورة قال والا فيحرم وفيه نظر لان حرمة النظر الى العورة او
كشفها لا يحرم الجماع والنظر الى فرج المرأة عند المجامعة لموثقة سماعة ومرسلة الفقيه فى وصايا النبى صلى الله عليه وسلم لا ينظر احد الى فرج امرأته وليغض بصره عند الجماع
لان النظر الى الفرج يورث العمى فى الولد بل مط كما قاله جماعة وان جعلوا المقيد اشد كراهة لظهور المرسلة فى الاطلاق ولا يفيده قوله عند الجماع لان
الاصل رجوع القيد الى الاخير ولا التعليل لاحتمال كونه لغض البصر حيث انه فى معرض النظر ولا يحرم ذلك على الاشهر بل بالاجماع كما عن ف خلافا لابن
حمزه وهى مع عدم صراحتها معارضة بنفى الباس عنه فى الموثقة وفى رواية ابن حمزه والجماع مستقبل القبلة ومستدبرها للمامر وللمرسلة نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن الجماع مستقبل القبلة ومستدبرها والاجماع على عدم الحرمة اوجب صرف النهى الى الكراهة والتكلم عند الجماع لقوله اتقوا الكلام عند
ملتقى الختانين ويشتد الكراهة مع تكثر الكلام للمرسلة الواردة فى الوصية لعلى ع لا تتكلم عند الجماع كثيرا وجعلها دليلا على اشدية الكراهة فى ال
مط او مع الكثرة غير جيد لعدم دلالتها عليها واستثنى جماعة من الكلام ذكر الله سبحانه والروايتان مطلقتان ولعله لقوله ع ذكر الله حسن على كل
حال ولما ورد من استحباب التسمية عند الجماع وللمرتضوى اذا جامع احدكم فليقل اللهم جنبنى الشيطان الى اخر الدعاء ولكن الاول عام ينبغى تخصيصه
بما مر والثانى ظاهر فى ارادة الجماع كما يستفاد من روايات اخر الا ان يقال ان الاول اعم من وجه مما مر فيرجع فى محل التعارض الى اصالة عدم الكراهة

الباب اللواحق لهذا الباب فى بعض الاحكام

الفصل الثانى فى بعض الاحكام واللواحق لهذا الباب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاصل وان كان جواز نظر كل احد الى كل شئ الا انه خرج
منه نظر الرجل الى عورة غير الاهل رجلا كان او امرأة حرة او امة محرما او غير محرم بالاجماع بل الضرورة الدينية والكتاب قال الله سبحانه قل للمؤمنين يغضوا
من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال الصادق كما فى مرسلة كل ما كان فى كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا الا فى هذا الموضع فانه الحفظ من ان ينظر اليه
وهو عام شامل لجميع الفروج والناظرين وفى مرسلة الخوى الطويلة المشتملة على جملة من مناهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونهى ان ينظر الرجل الى عورة اخيه المسلم و
نهى ان تنظر المرأة الى عورة المرأة الى ان قال ومن نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غير اهله متعمدا ادخله الله النار مع المنافقين الحديث وفى رواية جابر

لعن

كتاب النكاح

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا ينظر الى فرج امرأة لا تحل له وفى مرسلة محمد بن جعفر ليس للوالدين ان ينظرا الى عورة الولد وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد
وفى المروى فى عقاب الاعمال من اطلع فى بيت جاره فنظر الى عورة رجل او شعر امرأة او شئ من جسدها كان حقا على الله ان يدخله النار مع المنافقين
ويستفاد من الاخيرة حرمة النظر الى شعور النساء وجزء من اجسادهن مطلقا ويدل على ذلك ايض مضافا الى الاجماع المروى فى العلل حرم النظر الى
شعور النساء المحجوبات بالازواج والى غيرهن لما فيه من تهييج الرجال وما يدعو اليه التهييج من الفساد والدخول فيما لا يحل وكذلك ما اشبه الشعور الحديث
اى اشبهها فى تهييج الشهوة ولا شك ان العورة بل جميع اجسادهن كذلك وصحيحة الحسن بن السرى لا باس بان ينظر الرجل الى المرأة اذا اراد ان يتزوجها
ينظر الى خلفها والى وجهها دلت بمفهوم الشرط على حرمة النظر اليها اذا لم يرد تزوجها والنظر يتحقق برؤية جزء من جسدها فيكون حراما واحتمال ان
يكون قوله ينظر الى خلفها ووجهها بيانا للنظر فيكون النظر المحرم الى الخلف والوجه لا يضر لتعدى الى الباقى بالاجماع المركب ويدل على حرمة
النظر الى غير الوجه والكفين من النساء اللاتى لا يراد تزوجها مفهوم الشرط فى حسنة هشام وحماد وحفص لا باس بان ينظر الى وجهها ومعاصمها
اذا اراد ان يتزوجها والمعصم موضع السوار من اليد دلت بالمفهوم على حرمة النظر بدون ارادة التزويج الى الوجه والمعصم فيحرم غيرهما بالطريق
الاولى والاجماع المركب وانما قلنا انها يحرم النظر الى غير الوجه والكفين لان المفهوم حرمة النظر الى مجموع الوجه والمعصم وحرمة ذلك يستلزم حرمة
غير الوجه والكفين منفردة بما مر ولكن لا يستلزم حرمة النظر الى الوجه او الكفين منفردا لانتفاء الاجماع المركب ولا يتوهم ان المعصم جزء من الكف
لانه موضع السوار وهو غير الكف ولذا افرد كلا منهما بالذكر عن الاخر فى صحيحة على بن جعفر المروية فى قرب الاسناد عن الرجل ما يصلح ان ينظر من
المرأة التى لا تحل له قال الوجه والكفان وموضع السوار ولذا قال بعضهم بعد ذكر هذا الخبر دليلا على جواز النظر الى وجوه الاجنبيات واكفهن انه لا
يقدح فيه زيادة موضع السوار مع عدم جواز النظر اليه لكونه من باب العام المخصص والاستدلال على حرمة النظر الى جزء من جسدهن مطلقا بقوله
سبحانه قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وفى غير المحارم بقوله تع ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية ليس بجيد لاجمال الاول من جهة موضع النظر
فلعل العورة وحمله على العموم لا وجه له والقول بان الامر بغض البصر مطلق لا يحتاج الى التقدير خرج منه ما خرج باطل لايجابه خروج الاكثر واحتمال
ارادة نفس الزينة من الثانى فيكون المراد النهى عن ابداء مواضع الزينة حال كونها مزينة حيث انه يهيج الشهوة هذا حكم الرجل الناظر ومنه يظهر حكم المرأة
الناظرة اذ لا فارق بينهما عند الاصحاب ظاهرا فيحرم نظرها الى العورة مطلقا والى كل ما يحرم من المرأة نظر الرجل اليه للاجماع المركب على الظاهر مضافا
فى العورة الى الاية وحديث المناهى وفى سائر الاجزاء الى رواية البرقى استاذن ابن ام مكتوم على النبى صلى الله عليه وسلم وعنده عائشة وحفصة فقال لهما قوما فادخلا
البيت فقالتا انه اعمى فقال ان لم يركما فانكما تريانه والمروى فى عقاب الاعمال اشتد غضب الله على امرأة ملأت عينها من غير زوجها او غير ذى محرم
منها وان كان فى دلالة الاول على الوجوب نظر اذ القيام والدخول فى البيت ليس واجبا قطعا وحملها مجازا على عدم الرؤية ليس باولى من حملها على
الاستحباب ترغيبا على غاية المباعدة بل فى دلالة الثانية لان ملأ العين تجوز يحتمل معانى المجاز وجوها المجازى وجوها كثيرة نعم روى ان ام سلمة قالت
كنت انا وميمونة عند النبى صلى الله عليه وسلم فاقبل ابن ام مكتوم فقال احتجبا عنه فقلنا انه اعمى فقال افعمياوان انتما وهو يدل على الوجوب وضعفه بالعمل مجبور ومما
ذكر ظهر حرمة النظر كل من الرجل والمرأة الى جزء من اجزاء جسد الاخر ولكن هذا انما هو من باب الاصل وقد استثنى منه مواضع ياتى هذا حكم الرجال و
النساء واما الصبيان فالظ جواز النظر الى غير عوراتهم مطلقا سواء كانوا مميزين او غير مميزين للاصل الخالى عن الصارف لاختصاص الموانع بالرجل والنساء
والمرأة التى هى حقيقة فى البالغ ويدل عليه ايض صحيحة البجلى عن الجارية التى لم تدرك متى ينبغى لها ان تغطى راسها ممن ليس بينها وبينه محرم الى ان قال لا تغطى
راسها حتى تحرم عليها الصلوة واما بعض الاخبار المانعة عن تقبيل الصبية التى لها ست سنين او وضعها على الحجر او ضمها فلا يدل على منع النظر واما
العورات فلا يجوز النظر اليهم ان كانوا مميزين اى الحد الذى يعتاد فيه التميز لاكثر الصبيان الاطلاق بعض الموانع واما ان لم يكونوا مميزين فالظ الجواز لاطباق
الناس فى الاعصار والامصار على عدم منع هؤلاء عن كشف العورات ونظرهم اليها واما نظرهم الى الغير فلا شك فى جوازه مطلقا مع عدم تميزهم واما مع
التميز فلا يجوز نظرهم الى العورة للامر بالاستيذان الذين لم يبلغوا الحلم فى الاية عند العورات الثلث التى كانوا يضعون فيها الساتر للعورة ويؤيده
الروايتان احديهما والغلام يقبل المرأة اذا جاز سبع سنين والاخرى فى الصبى يحجم المرأة قال ان كان يحسن ان يصف فلا وهل المراد بعدم الجواز هنا حرمته
ووجوب الاستيذان على الصبى نفسه او الوجوب على الولى امره ونهيه او وجوب تستر المنظور اليه عنه الظ هو الاول ولا بعد فيه لاخصية دليله عن ادلة
رفع القلم عن الصبى واما غير العورة فمقتضى الاصل الخالى عن المعارض جوازه وبعض العمومات ان كان مختص بغير الصبى لعموم ما رفع القلم عنه ويدل
عليه رواية البزنطى يؤخذ الغلام بالصلوة وهو ابن سبع سنين ولا تغطى المرأة شعرها عنه حتى يحتلم ولا يعارضها رواية الحجامة ولا قوله سبحانه او
الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء حيث قيد تعالى شانه جواز الابداء للطفل بقوله لم يظهروا اى لم يميزوا والعدم صراحته فى ذلك المعنى لجواز ان
يراد لم يقووا على عوراتهن كما قيل مع انه على فرض الصراحة يكون دلالته على المنع بمفهوم الوصف الذى ليس بحجة على الاظهر الا انه صرح فى ح عدم نفى الخلاف
بين العلماء فى انه كالبالغ فالاحوط المنع ايض **الثانية** يستثنى مما مر من حرمة النظر مواضع منها نظر الرجل الى امرأة يريد نكاحها ولا خلاف فى جواز
النظر الى وجهها ويديها الى الزند واستفاضت عليه حكاية الاجماع بل محققه وهو الحجة فيه مع ما مر من صحيحة ابن السرى وحسنة هشام وحفص وحماد
وحسنة محمد عن الرجل يريد ان يتزوج المرأة اينظر اليها قال نعم ومرسلة الفضل اينظر الرجل الى المرأة يريد تزويجها فينظر الى شعرها ومحاسنها قال

لا باس بذلك اذا لم يكن متلذذا والوجه والكفان من المحاسن وموثقة غياث في رجل ينظر الى محاسن امرءة يريد ان يتزوجها قال لا باس ويظهر من
الاخيرين جواز النظر الى شعرها ومحاسنها ايض فهو الاقوى وفاقا للمشايخ مضافا الثلثة في الشعر الى صحيح ابن سنان الرجل يريد ان يتزوج المراة
اينظر الى شعرها قال نعم لا يقال ان في لفظ المحاسن اجمالا لا فسره بعضهم بالمواضع الحسنة من الجسد فيشمل جميع ما عدا العورتين واخر بمواضع الزينة
فيشمل الوجه والاذن والرقبة واليدين والقدمين وفي السرائر بالوجه والكفين والقدمين ويظهر من كره انه الوجه والكفان فلا يثبت الزائد مما وقع
عليه الاجماع والشعر وعدم الفصل بين الشعر والمحاسن لانا نقول انه على ذلك يكون عمومات المنع مخصصة بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال فيبقى ما عدا
المجمع عليه وهو العورة تحت اصل جواز النظر ويشترط في الجواز صلاحيتها للنكاح وتجويز اجابتها لانه المتبادر من النصوص ولتوقف الارادة المعلق عليها الحكم
عليه فلا يجوز في ذات البعل او المحرمة مؤبدا للنكاح ونحوهما وقيل في ذات العدة البائنة ايض فيه نظر لعدم تبادر غيره وامكان الارادة في حقها وان لم يمكن
بالفعل ولا يرد مثله في ذات البعل لعدم تحقق الارادة فيها عرفا وفي اشتراط الاستغناء بالنظر عما لا يعرفه قبله للجهل او النسيان او احتمال التغير قولان
جماعة استنادا الى انه المتبادر من النصوص سيما مع ملاحظة التعليل بالاستيام والاخذ على الثمن وانه المتيقن الذي يجب الاقتصار عليه فيما خالف الاصل
ويضعف الاول بمنع التبادر من اللفظ وانما هو امر يسبق الى الذهن من استنباط العلة او الاشارة اليها ومثله لا يقيد اطلاق اللفظ والثاني بتعين
مقتضى الاطلاق ايض بمنع وهل يشترط تعيين الزوجة التي يريد نكاحها ام لا بل يجوز النظر الى نسوة متعددة لمن يتزوج من يختار منهن الظ الثاني اذ
يقصد نكاح كل واحدة لو اعجبته فهو مريد نكاحها لو اعجبته كما في الواحدة وهل يلحق بالرجل المرءة في جواز نظرها اليه للتزويج ولم نقل بالجواز في الوجه
والكفين مطلقا صرح جماعة نعم لاتحاد العلة بل الاولوية حيث ان الرجل يمكنه الطلاق لو لم يستحسنها بخلاف الزوجة وقيل لا لكون العلة مستنبطة
وهو الاقوى لذلك وجعل العلة قطعية باطل لجواز كونها ايجاب الصداق او الانفاق كما يومي اليه الاخبار ومنها نظره الى وجه امة يريد شراءها وكفها
وشعرها وساير جسدها ومسها مع اذن المولى وكذا النظر الى الوجه والكفين ولو بدون اذنه اتفاقا كما حكاه جماعة له ولرواية ابي بصير الرجل
يعترض الامة ليشتريها قال لا باس بان ينظر الى محاسنها ويمسها ما لم ينظر الى ما لا ينبغي النظر اليه والاظهر جواز نظره الى شعرها ايض كما قال به جماعة
بل المحاسن كما قال به جمع اخر بل هو الاشهر بل الى ما عدا عورتها كما قاله بعض الاصحاب كل ذلك للرواية المتقدمة بضميمة ما مر من عدم حجية العام
المخصص بالمجمل في موضع الاجمال وبقاء الاصل فيه خاليا عن المزيل بل مع تاييده واعتضاده في الاول بان جوازه في المرءة يقتضيه هنا بالطريق
الاولى وفيه وفي الثاني بنقل الاجماع في لك والمفاتيح وفيه وفي الثالث الى رواية الحثعمي لما عرضت جواري المدينة فاتت فقال اما لمن يريد
الشراء فلا باس ولما لمن لا يريد ان يشتري الجارية يكشف عن ساقيها فينظر اليها وفي الجميع باذن المولى بشاهد الحال ويظهر وانصراف اطلاق
اخبار المنع الى ما عداهن او اليهن في غير محل البحث وانما جعلناها مؤيدة لا ادلة كما فعله بعضهم لضعف الاول بمنع الاولوية والثاني بمنع الحجية
والثالث بمنع الدلالة لتحقق الامداد بالنظر الى الوجه ايض وبمنع الصراحة لعدم صراحة التقليب في المط والخامس بالضعف الخالي عن الجابر والسابع
بالمنع ومنها النظر الى وجوه اهل الذمة وشعورهن وايديهن على الحق المشهور كما صرح به جماعة لرواية السكوني لا حرمة لنساء اهل الذمة ان ينظر الى
شعورهن وايديهن ويتعدى الى الوجه بعدم الفصل ورواية ابن صهيب لا باس بالنظر الى اهل تهامة والاعراب واهل البوادي من اهل الذمة والعلوج
لانهن لا ينتهين اذا نهين والمتبادر من النظر اليهن النظر الى وجههم مع انه اقل ما يحتمل هنا ولفحوى مرسلة الفقيه انما كره النظر الى عورة المسلم واما
النظر الى عورة الذمي ومن ليس بمسلم هو مثل النظر الى عورة الحمار ومرسلة ابن ابي عمير النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك الى عورة الحمار وضعفهما
غير ضاير مع انه بما مر منجبر مضافا الى ان الثانية مما صح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه خلافا للحلي ولف لاطلاق قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا
من ابصارهم ويجاب عنه بانه مجمل ومع التسليم على الوجوب غير دال وعلى التسليم غايته العموم الواجب تخصيصه بما مر كغيره من العمومات ومقتضى المرسلتين
تجويز النظر الى ساير جسدهن بل عوراتهن وعورات رجال الكفار فيعارضان ادلة المنع بالعموم المطلق او من وجه والموجب للرجوع الى الاصل مع اختصاص
كثير منها سيما الاية بالمؤمن او المسلم الآتي لم اعثر على مصرح بالتجويز فيه فان ثبت الاجماع والا فالظ الجواز ومنها النظر الى ما عدا العورة من المحارم
اللاتي يحرم نكاحهن مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة والمراد بها القبل والدبر واما في وجوههن وكفيهن واقدامهن فبالاجماع واما في ما عدا ذلك
فعلى الحق المشهور كما صرح به جماعة بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب بل حكي عن بعضهم عليه الاجماع وقيل بالمنع وهو ظاهر التنقيح الا في الثدي حال
الارضاع وقال ثالث بالاباحة في المحاسن خاصة وفسرها بمواضع الزينة لرواية السكوني لا باس ان ينظر الرجل الى شعر امه او اخته او بنته ويتعدى الى
ساير المحارم بالاجماع المركب والاصل السالم عن المعارض اذ لم نعثر على مانع خاص او عام يشمل مورد النزاع سوى المرويين في العلل وعقاب الاعمال
المتقدمين المعارض في الشعر مع رواية السكوني بالعموم المطلق فيجب تخصيصهما بغير المحارم ومن يخصص النساء والمرءة اللتين اضاف اليهما الشعر فيهما
يلزم تخصيصهما في المشتبه فيما اشبه الشعر لانه مقتضى التشبيه لذلك وفي الضمير للجسد لانهما من تقدم وهو مخصوص بغير المحرم وسوى حسنة هشام وصحيحة
ابن السري المتقدمتين ايض ومرجع الضمير في اولهما غير معلوم فلعله غير المحارم فيحتمل ان يكون المراد بالنظر فيها النظر الى الخلف والوجه ويكون قوله ينظر بيانا
للنظر ويصلح ذلك قرينة لارادة المقيد من النظر وان احتمل ارادة المطلق ايض ولكن اصلاحية جزئه الاخير لكونه قرينة للتقييد لا يحمل على المطلق لعدم جريان
اصالة الحقيقة فيه وان لم يحمل على المقيد ايض هذا مضافا الى احتمال اخر فيهما وهو كون قوله اذا اراد الخ شرطا لما تاخر عنه وهو قوله ينظر الى خلفها و

وجهها

كتاب النكاح

وجهها فهو مصرح انه اذا لم يرد لا ينظر وهو عن افادة الحرمة قاصر وعلى هذا فيكون النظر المحرم فيمن لا يراد تزوجها الى النظر والوجه في حرمته
في المحارم منفية قطعا ويؤيده المط بل يدل على جملة منه الاية وهي قوله تعم وما ورد في جواز تغسيل المحارم مجردات الا انه يلقى على عورتهن خرقة دليل
المانع كونهن عورة خرج ما وقع الاتفاق عليه واوجب الاحتراز عنه العسر وهو الذي حال الارضاع فبقي الباقي قلنا اي دليل على حرمة النظر على العورة
بذلك المعنى على كل شخص حتى المحارم والعموم مخصوص بغير المحارم كما مر حجة الثالث الجمع بين الاية المتقدمة وبين قوله تعم قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم والخبر
المروي في تفسير القمي في تفسير الزينة في الاية فهو الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار والزينة ثلث زينة للناس وزينة للمحرم وزينة للزوج فاما زينة
الناس فقد ذكرناه واما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها والدملج وما دونه والخلخال وما اسفل منه واما زينة الزوج فالجسد كله ويرد الاول بمنع دلالة
الاية الثانية على وجوب النظر عن المحارم حتى يحتاج الى الجمع والثاني بان الخبر لا يدل الا على ان موضع القلادة فما فوقها والدملج والخلخال وما دونهما زينة المحارم
وان ما عداها ليس زينة لهم فلا يدل عليه الا بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم نعم يدل على التفصيل القاطع للشركة بين الزوج والمحرم ان الجسد كله
ليس زينة للمحرم ولا كلام فيه لان العورة من الجسد ومنها النظر الى وجه ساير النساء الاجنبيات واكفهن فانه يجوز ولو كان مكروها عند الشيخ في به والتبيان وكتابي
الحديث بل الكليني وجماعة من المتاخرين للاية بضميمة الروايات المروي في تفسير القمي المتقدم ورواية زرارة في قول الله تعم الا ما ظهر منها قال الزينة الظاهرة
الكحل والخاتم وابي بصير عن قول الله عز وجل ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال الخاتم والمسكة وهي القلب والقلب بالضم السوار والمروي في قرب الاسناد
عما يظهر المرءة من زينتها قال الوجه والكفان وانتفاء مانعا ورواية جابر عن ابي جعفر عن جابر الانصاري قال خرج رسول الله صلعم يريد فاطمة وانا معه فلما
انتهينا الى الباب وضع يده عليه فدفعه ثم قال السلام عليكم فقالت فاطمة عليك السلم يا رسول الله قال ادخل قالت ادخل يا رسول الله قال ادخل ومن معي
فقالت يا رسول الله ليس علي قناع فقال يا فاطمة خذي فضل ملحفتك فقنعي به راسك ففعلت ثم قال السلام عليكم قال وعليك السلام يا رسول الله
قال ادخل قالت نعم يا رسول الله قال انا ومن معي قالت ومن معك قال جابر فدخل رسول الله صلعم ودخلت فاذا وجه فاطمة ع اصفر كانه بطن جرادة الى ان قال
قال جابر فوالله لنظرت الى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها احمر ورواية داود بن فرقد عن المرءة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها
وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها ونحوها رواية داود في المرءة اذا ماتت مع قوم ليس فيها محرم الى ان قال فقال ابو
عبد الله عم بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي لحديث دل على حلية النظر على بعض اعضائه ولا اقل من الوجه والكفين
اجماعا ورواية مفضل في المرءة تكون في السفر مع رجال ليس فيهم لها ذو محرم ولا معهم امرءة فتموت المرءة ما يصنع بها قال يغسل الله منها ما اوجب الله عليه التيمم
لا يمس ولا يكشف شيء من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت كيف يصنع قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيه ولا يعارض تلك الاخبار
ما نطق بانتفاء الغسل عنها لان ما امر به ليس غسلا وانما هو غسل بعض المواضع واشتمال بعض تلك على ما لا يجوز النظر اليه اجماعا كالقدمين وموضع
السوار غير قادح اذ خروج بعض خبر عن الحجية لا يوهن في غيره كما ان ضعف بعض تلك الاخبار سندا لا يخرجها عن الحجية عندنا سيما مع انجبارها باشتهار الجواز
ولو في الجملة لهن مرة ويؤيد المط الاخبار المتضمنة لرؤية سلمان سيدة النساء ادامية عند ادارة الرحى ونحو ذلك مما حوي اخبار كثيرة واردة في ابواب النظر
في ابواب النظر الى النسوة المتضمنة لحكمة منعا او جوازا او سوالا او جوابا من جهة كون محط الحكم فيها ما يطرفيه هو الشعر والراس والذراعان وبالجملة ما عدا الوجه
والكفين مع انها اولى ببيان الحكم لشدة الابتلاء به فالسكوت عن حكمها مطلقا كاشف عن وضوح حكمها من الجواز والا كان حكم المنع منها اخفى ويؤيد
ايض الاخبار الواردة في باب ما يجوز ان تلبسه المحرم من كتاب الحج المصرحة بكشف الوجه المستلزم لرؤية غير المحارم لها وفي بعضها كشف الامام بنفسه عن وجه
امرءة سترته بمروحة بل قد يجعل ذلك دليلا ولكن فيه جواز كون المرءة محرما له ع اذ لا عموم فيها ولا اطلاق فالاستدلال به ضعيف كالاستدلال بصحيحة
ابن سويد اني مبتلى بالنظر الى المرءة الجميلة فيعجبني النظر اليها فقال يا علي لا باس اذا عرف الله من نيتك الصدق فان الظاهر من الابتلاء الاضطرار اليه
وعدم امكان التحرز وقد يحمل على الاتفاقي ايض ثم بما ذكرنا من الادلة يخصص اصالة الحرمة المتقدمة لان دليلها في غير العورة عام بالنسبة اليها اذ
ليس الا روايتي العلل وعقاب الاعمال وعمومها ظاهر وصحيحة ابن السري والنظر فيها ايض يحتمل الاطلاق وان احتمل ارادة النظر الى الخلف والوجه بقرينة ما
بعده ولكنه ليس قرينة صارفة لا يتعين معها الحمل على الحقيقة هذا مع احتمال اخر فيها قدم يسقط به الاحتجاج على الحرمة مع نفي دلالة الروايتين ايض نظرا
لامكان منع كون الوجه والكفين اشبه الشعر وظهور الجسد في غيرها مضافا الى انه لو قطع النظر عن جميع ذلك وقلنا بالتعارض يجب تقديم ادلتنا الموافقة
ظاهر الكتاب وعلى هذا فيبقى الاصل الاول وهو الاباحة خاليا عن المعارض بالمرة فيكون هو دليلا مستقلا على المط فالمسئلة بحمد الله واضحة
خلافا لمن حرمه مطلقا وهو المحكي عن كره والايضاح ومال اليه الفاضل الهندي لخوف الفتنة واطلاق الامر بالغض والنهي عن ابداء الزينة الا للمحارم و
الاخبار المانعة المتقدمة والاطباق في الاعصار على المنع من خروجهن سافرات وانما يخرجن مستترات وصرف النبي وجه الفضل على الخثعمية وبعض
وجوه اعتبارية ضعيفة المردود الاول بالمنع على سبيل الاطلاق ولو سلم فلا يوجب الحرمة والثاني باجمال الاية ولو سلم دلالته فهي كالثالث مقيد بقوله
الا ما ظهر والقول بعدم تعيين ما ظهر مردود بما ظهر من الخبر الذي ضعفه لو كان فقد انجبر مع انه على فرض عدم اليقين يكون مجملا فخص به الاطلاق و
المخصص بالمجمل ليس بحجة والرابع بما مر من عدم دلالة الاخبار ووجود المعارض الاقوى والخامس بمخالفته الوجدان والعيان لان الناس في ذلك مختلفة
في الامكنة والازمان مع احتمال استناده الى الغيرة او الاحتجاب عن الناظر بشهوة والسادس بعدم الدلالة لو لم يدل على الخلاف ولمن حرم الزايد على النظر

مرة واحدة اى فى وقت واحد عرفا وهو المحقق والفاضل فى اكثر كتبه وجمع آخر للنبوى لا يتبع النظرة النظرة فان الاولى لك والثانية عليك ومرسله به لك اول
نظرة والثانية عليك ولا لك والاخرى النظرة لك والثانية عليك والثالثة فيها الهلاك وحسنة الكاهلى النظرة بعد النظرة تزرع فى القلب الشهوة
وكفى بها لصاحبها فتنة والجواب عنها مضافا الى عدم صراحتها فى التحريم ان النظرة فيها مجملة فلعل المراد من النظرة الاولى الاتفاقية الواقعة على ما يحرم النظر
اليه عدا الوجه والكفين ثم ان ما ذكر انما هو فى الحرائر لقوله سبحانه او ما ملكت ايمانهن وقوله تعالى وليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الى قوله ليس عليكم
ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم الى ما لكه حكى عن ط الميل اليه ويظهر من بعض المتاخرين الميل اليه ايضا فان كان الكلام فيه فى نظره الى الوجه
والكفين فيظهر مما ذكر فى غير المملوك وجه الجواز بل هو اولى لخصوص الروايات من الصحاح وغيرها كروايات البصرى وابن عمار والهاشمى ومرسله فى
رواية محمد بن الفضل واكثرها صحيحة عن المملوك يرى شعر مولاته قال لا باس والاخرى لا باس ان ترى المملوك الشعر والساق والثالثة المملوك يرى
شعر مولاته وساقها قال لا باس ان ينظر الى شعرها اذا كان مامونا والخامسة عن المرأة هل يحل لزوجها التعرى والغسل بين يدى خادمها قال لا
باس هذا اذا جعل لزوجها متعلقا بالتعرى اى تعرى الزوجة لزوجها وغسلها بين يدى خادمها ولو جعل متعلقا بقوله يحل اى تعرى الزوج وغسله
ويكون المراد بالخادم الامة يخرج عن المسئلة ما احل له من ذلك ما لم يبعده السادسة فى قول الله تعالى عز وجل يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الى ان
قال هم المملوكون من الرجال والنساء الى ان قال ويدخل مملوككم وغلمانكم من بعد هذه الثلث عورات بغير اذن ان شاؤا وروى الشيخ فى ط وغيره ان النبى
اتى بفاطمة بعبد قد وهبها وعلى فاطمة ثوب اذا قنعت راسها لم يبلغ رجلها واذا غطت به رجلها لم يبلغ راسها فلما راى رسول الله ما تلقى قال انه ليس
عليك باس انما هو ابوك وغلامك وهى وان لم يتضمن الوجه والكف الا انه يدل عليها بالطريق الاولى وعدم الفصل واما صحيحة ابنى عمار ويعقوب
لا يحل للمراة ان ينظر عبدها الى شئ من جسدها الا الى شعرها غير متعمد لذلك فلا يمنع من النظر الى الوجه والكفين لان الظاهر ان المراد من الجسد غيرهما وان
كان الكلام فى محرميته حتى يجوز له النظر الى ما يجوز للمحارم كما يستفاد كون الكلام فيها من ف وط والسرائر وكره حيث جعلوا الخلاف فى محرميته ففى الاجماع
على العدم وفى طكانه الاشبه بالمذهب فان ثبت الاجماع المدعى فهو والا فالايات والاخبار المتقدمة بين صريحة وظاهرة فى الجواز ولها معارض لها سوى
صحيحة ابنى عمار ويعقوب المتقدمة ورواية الصيقل عن كشف الراس بين يدى الخادم وقالت له ان شيعتك اختلفوا على فى ذلك فقال بعضهم لا باس
وقال بعضهم لا يحل فكتب سالت عن كشف الراس بين يدى الخادم لا تكشفى راسك بين يديه فان ذلك مكروه حيث ان الظاهر ان المراد بالخادم فيها المملوك
اذ لا الخلاف فى غيره ولا ينافى قوله مكروه الحرمة لان الكراهة فى اللغة اعم من الحرمة فلا يخرج به النهى عن حقيقته وهما مرجوحتان بالنسبة الى ما تقدم
لاستفاضته واشتماله على الصحاح وموافقته لا يتبين من الكتاب وما قيل من ان المراد بقوله وما ملكت ايمانهن الاماء لم يثبت بل مخالفته لاكثر العامة
لان مذهب ابى حنيفة واحد قولى الشافعى واحمد عدم المحرمية الا انه يمكن ان يقال ان الترجيح بهذه الامور انما يثبت بالعموم والمرجح هنا خاص وهو
رواية الصيقل المصرحة بتقديم رواية الحرمة فلا مناص عن ترجيحها مع ان الايتين غير صريحتين فى الجواز اما الاولى فلما فى ف وط والسرائر انه روى
اصحابنا ان المراد بما ملكت ايمانهن الاماء ومع ذلك لا يكون ظاهرا فى العموم لان قولهم بمنزلة رواية مرسلة منجبرة ضعفها بالشهرة والعمل واما
الثانية فلعدم صراحتها فى النظر مع ان الظاهر انعقاد اجماعنا على عدم المحرمية فالقول بالمنع سيما فى غير الشعر والساق اظهر ومنها نظر الخصى الى غير
محارمه فان فيه خلافا بين اصحابنا فالاسكافى جوزه مطلقا حرا كان الخصى او مملوكا مالكة كانت المنظور اليها او غيرها وقواه طائفة من المتاخرين
منهم صاحب الكفاية وخص فى لف جواز نظر المملوك منه الى مالكته وقواه المحقق الثانى ومنع الشيخ فى ف والحلى والمحقق والفاضل فى كره والصيمرى عن
نظره مطلقا واستشكل فى يره والكلام هنا ايضا كما فى المسئلة السابقة ان كان فى النظر الى الوجه والكفين فالجواز ظاهر لما مر بلا معارض وان كان
فيما يجوز للمحارم النظر اليه فالحق المنع لما اثبتنا من اصالة الحرمة مضافا الى الاستصحاب وفى غير ما لكته الى رواية النخعى عن ام الولد هل يصلح ان ينظر اليها
مولاها وهى تغتسل قال لا يحل ذلك ومحمد بن اسحق يكون للرجل الخصى يدخل على نسائه فيناولهن الوضوء فيرى شعورهن قال لا دليل الجواز قوله
تعالى غير اولى الاربة من الرجال وعموما الجواز فى المملوك وخصوص صحيحة ابن بزيع عن قناع الحرائر من الخصيان فقال كانوا يدخلون على بنات ابى
الحسن ولا يتقنعن قلت فكانوا احرارا قال لا قلت فالاحرار يتقنع منهم قال لا والجواب عن الاول بعدم ثبوت كون اولى الاربة شاملا للخصى فيه فانه
فسر بمعنى لا يشمله كما ياتى وعن الثانى باخصيته عن المدعى مضافا الى ما مر من عدم انتهاضه لاثبات المط فى الخاص ايضا وعن الثالث بمعارضته مع ما
مر وترجيحها بمخالفته لما عليه سلاطين العامة وموافقته للتقية كما يشعر به ما فى حديث اخر انه لما سئل عن هذه قال امسك عن هذا وفى قوله
كانوا يدخلون ايماء الى ذلك ايضا مع ان الخصيان فى الصحيحة يحتمل الصغار منهم ايضا ولا عموم فيها كالاطلاق **فروع أ** الظ عدم الخلاف فى تحريم مس ما
يحرم النظر اليه من المرأة للرجل ومن الرجل للمرأة ويدل عليه ايضا العلة المنصوصة المتقدمة فى رواية العلل بل التهييج فى المس اقوى منه فى النظر وقوله
ص فى رواية ابى سعيد المتقدمة صدرها قال بعد ما مر فاذا بلغن الموضع الذى لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حى صببن الماء عليه صبا فان
المستفاد منه مع صدرها ان كلما لا يحل النظر اليه لا يحل مسه ويؤيده قوله ع فى رواية زيد بن على فى تغسيل النساء الغير المحارم للرجل ولا يلمسنه بايديهن
وفى رواية مفضل فى عكسه ولا تمس ولا تكشف شئ من محاسنها التى امر الله بسترها واما ما يجوز النظر اليه فان كان من المحارم فيجوز مسه للاصل
ويومى اليه بعض الاخبار ايضا وان كان من غيرهم فمقتضى العلة المتقدمة الخالية عن المعارض فيه الحرمة ويدل عليه ايضا النهى عن مصافحة

غير المحارم

غير المحارم ففى موثقة سماعة لا يحل للرجل ان يصافح المرأة الا امرأة يحرم عليه ان يتزوجها وفى حديث المناهى من صافح امرأة تحرم عليه فقد باء
بغضب من الله عز وجل وحمله فى المفاتيح على المصافحة بالشهوة ولا حامل له فاطلاق الحرمة اظهر **ب** الظ جواز النظر الى كل ما لا يجوز النظر اليه
فى المرآة والماء ونحوهما لانصراف النظر الى الشايع والمتعارف ولعدم العلم بكونه نظرا الى المرء والمرأة لجواز كون الرؤية فيهما بالانطباع و
كذا يجوز النظر الى الصور المنقوشة والى عورات البهائم كل ذلك للاصل **ج** يجوز النظر الى وجوه البرزة اللاتى لا يتسترن ولا ينتهين اذا نهين
للعلة المنصوصة فى رواية ابن صهيب المتقدمة **د** كلما ذكر فيه جواز النظر فقد قيده الاكثر بعدم التلذذ والريبة المفسرة تارة بما يخطر بالبال
من المفاسد واخرى بخوف الوقوع فى المحرم وثالثة بخوف الفتنة والفساد والوقوع فى موضع التهمة بل عليها حكاية الاجماع فى بعض المواضع مستفيضة
بل تحقق عليه الاجماع فى الحقيقة ويدل عليه مفهوم قوله اذا لم يكن متلذذا فى مرسلة الفضيل المتقدمة والعلة المنصوصة فى رواية العلل السابقة حيث
ان النظر بالتلذذ والريبة مهيج للشهوة داع الى الفساد وقوله غير متعمد لذلك فى صحيحة ابنى عمار ويعقوب المذكورة حيث ان المراد منه ليس غير قاصد
للنظر اذ لا اختصاص لذلك بالشعر بل المراد قصد النظر الى الشعر بخصوصه ومثل ذلك لا ينفك عن قصد التلذذ او الريبة غالبا وقوله اذا كان مامونا
فى الرواية الرابعة من روايات نظر المملوك وحسنة ربعى كان رسول الله ص يسلم على النساء ويردن عليه كان امير المؤمنين ع يسلم على النساء وكان
يكره ان يسلم على الشابة منهن وقال اتخوف ان يعجبنى صوتها فيدخل من الاثم على اكثر مما طلبت من الاجر دلت على ان الاعجاب يوجب الاثم الا ان
هذه الوجوه لا يثبت المط بالكلية اما الاجماع فلان المنقول منه غير حجة والمحقق لم يثبت الا فى الجملة تحققه فى المراد تزوجها وشراؤها والذميات
والصور الانعكاسية والمنقوشة وغير الانسان من البهائم حين التلذذ والاجزاء المفصولة ونحو ذلك غير معلوم وغاية ما ادعينا تحقق الاجماع
فيه الانسان المسلم غير المراد تزوجه وشراؤه ولا يثبت من المفهوم المذكور ايضا الزايد عليه بل الثابت منه اقل من ذلك اذ مفاده الباس فى النظر الى
مجموع شعر من يراد تزوجها ومحاسنها الا غير وانما يتعدى الى غير ذلك بالاولوية وعدم الفصل وجريانهما فى جميع المواضع ثم بل لا يثبت منه فى غير
الشعر والمحاسن والعورة من غير المراد تزوجها من الاجنبيات والمحارم شئ مع انه يعارض ادلة جواز النظر فيما له دليل سوى الاصل بالعموم من وجه
فيرجع الى الاصل فلا يثبت منه شئ فى مثل ذلك شئ اصلا او فيما كان الجواز فيه بالاصل الا اولوية ولا اجماع مركب ومن ذلك يظهر ما فى العلة
المنصوصة فى رواية العلل ايضا لان دلالتها بالعموم ايضا مضافا الى ان العلة فيه هو مجموع التهييج وما يدعو اليه من الفساد وتحقق ذلك فى كل نظر بتلذذ
او النظر الى كل شئ او بالنسبة الى كل شخص غير معلوم واما قوله غير متعمد لذلك فدلالته مفهوم على المنع فى التعمد منفية لجواز النظر الى شعرها غير
متعمد وقد عرفت انتفائه فينتفى التابع ايضا مع ان فى ارادة التلذذ من التعمد نظر ومنه يظهر ضعف دلالة مفهوم قوله اذا كان مامونا واما حسنة
ربعى فلو دلت فانما هى باعتبار قوله من الاثم واكثر النسخ خال عنه فلا دلالة فيها معتبرة ومن ذلك ظهر ان تحريم النظر بتلذذ مطلقا لا مستند له
بل اللازم الحكم به فى موضع ثبت فيه الاجماع وهو غير الزوجة ومن يراد تزوجها من النساء المسلمات مطلقا سواء كان النظر الى الوجه او الكفين او
غيرهما وسواء كان الى المحارم او غيرهن او كان سببا للتهييج وداعيا الى الفساد وكذا الريبة **هـ** لا ريب فى جواز النظر الى ثياب الاجنبيات وجلابيبهن
وان كانت عليهن بدون تلذذ وريبة واما معهما فمحل اشكال والظ الحرمة ان كان مهيجا للشهوة داعيا الى الفساد والفتنة لما مر وكذا النظر خلف
النساء ولكنه مكروه لبعض الروايات **و** كلما ذكر فيه جواز نظر الرجل الى المرأة يجوز فيه العكس بالاجماع المركب فى غير الزوجة التى يراد تزويجها والامة
التى يراد شراؤها وبالاصل فيهما وفى البواقى ايضا لفقد الصارف عنه سوى الاجماع المركب المنفى فى المقام والخبر الضعيف الغير المنجبر فيه **ز** يجوز
للرجل ان ينظر الى مثله ما عدا العورة شيخا كان او شابا قبيحا او حسنا بلا فرق بين الامرد وغيره عندنا الا اذا كان بتلذذ مهيج للشهوة داع الى
الفتنة بل بتلذذ مطلقا لظ الاجماع نعم يستحب ترك النظر الى الامرد الحسن الوجه للتاسى بالنبى ص وروى انه ص اجلسه من ورائه وكذا يجوز للمرأة
نظرها الى مثلها ما خلا العورة من غير فرق بين المسلمة والكافرة خلافا للمحكى عن الشيخين الطوسى والطبرسى فى تفسيريهما والراوندى فى فقه
القران فمنعوا عن نظر الكافرة الى المسلمة قيل حتى الوجه والكفين وقواه بعض الاجلة لقوله او نسائهن اى المؤمنات ولرواية البخترى والاول
تخصيص بلا دليل والثانى غير دال على الحرمة لتضمنه لفظ لا ينبغى فيها الا ترك الاصل **ح** يجوز نظر كل من المرء والمرأة الى الاخر ومسه حتى
العورة فى موضع الضرورة اى موضع اضطر اليه او وجب كذا العسر والمشقة لانتفاء الضرر والحرج فى الشريعة واما بدون الاضطرار او العسر فلا
يجوز وان كان يدعو اليه نوع حاجة كتحمل الشهادة فيما لا اضطرار اليه او علاج يمكن لغيره ايضا وان كان ذلك افضل من الغير **ط** الاجزاء المنفصلة
كالشعور حكمها حكم الاجزاء المتصلة فيحرم النظر اليها فيما يحرم متصلا لا للاستصحاب لمعارضته هنا مع استصحاب عدم الحرمة فى المنفصل المعلوم قبل
شرع الحرمة بل لاطلاق مثل قوله حرم النظر الى شعورهن والقول بعدم ظهور النظر الى المنفصل من الاطلاقات فى الشعر غير جيد لعدم تبادر شئ
من الشعر ولا من شعر المرأة ولا من النظر الى الشعر ولا فى النظر الى شعر المرأة كما لا يتبادر ذلك من النهى عن النظر الى شعر الغير نعم لا ينصرف الاطلاق
فى غير الشعر من الاجزاء المنفصلة لندرة وجودها منفصلة بحيث يتبادر منها المتصل فيحرم فى الشعر دون غيره وعدم الفصل غير ثابت ولا
باس بالنظر الى شعر المحارم وغير البالغة والذمية منفصلة ولو بالتلذذ لعدم دليل على المنع مع ان التلذذ منه غالبا ليس لاجل الشعر خاصة ويحرم
النظر الى غير البالغة المنفصل قبل البلوغ بعده للاستصحاب وعدم صدق شعر المرأة وكذا الى شعر الزوجة المنفصل بعد الطلاق بعده والى شعر الزوجة

المنفصل قبل التزويج بعده لصدق كونه شعر زوجته ولا يحرم المس في المنفصل للاصل **المسألة الثالثة** ذهب جماعة الى تحريم سماع
صوت الاجنبيات من غير ضرورة مطلقا وهو ظاهر اطلاق عد ويع وشاير والتلخيص ونسب الى المشهور والظاهر ان مرادهم استماعه والا فالسماع بدونه
لا يحرم قطعا ثم حكمهم بالحرمة لانه عورة ولرواية الصدوق وفيها ان يتكلم الرجل عند غير زوجها وغير ذي محرم منها اكثر من خمس كلمات مما لا بد منه و
صحيحة هشام النساء عي وعورة واستروا العي بالسكوت واستروا العورات بالبيوت ورواية غياث لا تسلم على المرأة وفي بعض الاخبار من النهي عن الابتداء بالسلام
عليهن ويضعف الاول بالمنع والبواقي بعدم الدلالة لان النهي عن تكلمها والامر بسكوتها عيها والنهي عن التسليم عليها لو سلم لم يدل على تحريم
استماع الصوت بوجه مضافا الى ما في الاخير من عدم الدلالة على الحرمة وفي رواية الصدوق الى ما قيل من مخالفتها للاجماع من جواز سماع صوتهن
زايدا على خمس كلمات مع الضرورة فمنعها عما زاد منها معها مخالف للبديهة الا انه مبني على جعل لفظة من في قوله مما لا بد منه تبعيضية ولو اخذ
بيانية لا ينفع ذلك المحذور الى ما في الجميع من المعارضة بحسنة ربعي المتقدمة ورواية ابي بصير كنت جالسا عند ابي عبد الله ع اذ دخلت عليه
ام خالد فقال اتسرك ان تسمع كلامها قلت نعم قال فاذن لها فاجلسني معها على الطنفسة قال ثم دخلت فتكلمت فاذا هي امرأة بليغة وبما ثبت قطعا
من تكلم النساء مع النبي والائمة في محضر الاصحاب وسؤالهن عنهم وتقريرهم اياهن عليه وما تواتر من تكلم سيدة النساء سلام الله عليها بالخطبة الطويلة
المروية في الاحتجاج بمحضر من الخلق الكثير وتكلم اخوات الحسين ع مع الاعادي في مواضع عديدة ولو كان السماع حراما لحرم تكلمهن لان سبب الحرام
حرام ومعاونة على الاثم بل يعارضه الاجماع القطعي حيث جرت على ذلك طريقة العلماء من الصدر الاول الى زماننا هذا بل ادلة نفي العسر والحرج
ولذا خالف فيه جماعة فقيدوا التحريم بالتلذذ والريبة وبه قطع في كره واستجوده الشهيد الثاني وصاحب الكفاية والمفاتيح استنادا في الجواز بدون
التلذذ الى الاصل وساير ما مر وفي المنع معه الى الاجماع المنقول في كلام بعض المتاخرين والحسنة المتقدمة والعلة المنصوصة في رواية العلل ويرد الاجماع المنقول بعدم
الحجية والحسنة بعدم الدلالة على الحرمة الا على النسخة المتضمنة للفظ الاثم وثبوتها غير معلوم والعلة لا يفيد الكلية بل اذا كان مهيجا للشهوة داعيا الى الفساد
فكلما كان كذلك يحرم والا فلا نعم يكره قطعا واما سماع الاجنبية صوت الاجنبي فلا حرمة فيه اصلا ومن الغرايب فتوى الفاضل بحرمته مع انها يقرب مما يخالف الفرق
فان تكلم النبي والائمة واصحابهم مع النساء مما بلغ حدا لا يكاد يشكل فيه ومن الضروريات استحباب صلوة الجماعة للنساء مع النبي والولي وقصة ام فروة
حيث دعاها الامام لاستماع المراثي مشهورة وسؤال السايلين في ابواب الدور وصياح الرجال في الازقة ونحوها منكرة **المسألة الرابعة**
يجوز الوطي في دبر الزوجة والامة على الاظهر الاشهر بين من تقدم وتاخر بل بالاجماع كما في ف وكره وعن الانتصار والسرائر والغنية للاصل والمستفيضة المصرحة
بان ذلك له كما في بعضها او بانه لا باس به كما في اخرى او بانه احلتها اية من كتاب الله وقول لوط هؤلاء بناتي كما في ثالثة او بانه لا باس اذا رضيت كما في رابعة او
بانه ليس عليك شيء ذلك لك كما في خامسة او بانه ليس به باس وما احب ان يفعل كما في سادسة او بانه اصغى الي ثم قال لا باس به كما في سابعة بل يدل عليه قوله
سبحانه فاتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى انما وضعت للتعميم في المكان واستعمالها في قوله سبحانه انى يكون لي ولد بمعنى كيف لا يضر لانه من الحقيقة مع انه استشهد
للحلية ايضا في الرواية الرابعة حيث ان السايل سئل بعد قول الامام اذا رضيت فاين قول الله عز وجل فاتوهن من حيث امركم الله قال ان الله تع يقول نساؤكم
حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وجعل الاية الاخيرة استشهادا على ان المراد بالاية الاولى طلب الولد كما في الوافي خلاف الظاهر مع ان في تفسير العياشي عن ابن ابي يعفور
عن ابي عبد الله ع عن اتيان النساء في اعجازهن قال لا باس ثم تلا هذه الاية وفيه عن زرارة عن ابي جعفر ع في قوله تع نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم
قال حيث شاء ولا ينافيه تعليل الحكم في الاية بانهن حرث حيث ان مقتضى الحرث الاتيان من موضع ينبت فيه الزرع لمنع اقتضاء الحرثية ذلك اذ لا يتعين كون
دخول الحرث دائما للحرث نعم تنافيه صحيحة معمر بن خلاد ... في ذلك قال ابو الحسن ع اي شيء يقولون في اتيان النساء في اعجازهن قلت انه بلغني ان اهل المدينة لا يرون
به باسا فقال ان اليهود كانت تقول اذا اتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده احول فانزل الله عز وجل نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم من خلف او
قدام خلافا لقول اليهود ولم يعن في ادبارهن ولكنها مرجوحة بالنسبة الى ما مر لموافقة العامة واما ما قيل من انها لا ينافي ثبوت الحكم من الاية بالعموم فانما
يتم لولا قوله لم يعن في ادبارهن ردا على اهل المدينة خلافا للمحكي عن القميين وابن حمزة فحرموه للاستصحاب ولقوله سبحانه فاتوهن من حيث امركم الله وصحيحة
معمر المتقدمة ورواية هاشم وابن بكير قال هاشم لا تعرى ولا تعرب وابن بكير قال لا يعرب اي لا ياتي من غير هذا الموضع ورواية سدير محاش النساء على امتي حرام
ومرسلة ابن ... محاش نساء امتي على رجال امتي حرام ومرسلة ابان عن اتيان النساء في اعجازهن قال هي لعبتك لا تؤذها ويرد الاول بما مر والثاني بعدم
تعين ما امر الله به فانه بمعنى اباح فيمكن شموله للدبر ايضا مع انه لو كان المراد به القبل لا يثبت منه حرمة الغير لان صيغة الامر للاباحة والمطهر رفع الحظر
الحاصل بسبب الحيض مضافا الى تصريح الرواية الرابعة بعدم دلالته على التحريم كما مر والثالث مضافا الى ما سبق بان عدم دلالته على الحرمة والرابع بعكسه
بعدم الدلالة والبواقي بمرجوحيتها عما مر لموافقة الاصل والاية والشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة ومخالفته لاكثر العامة نعم يثبت منها الكراهة بل
الشديدة منها كما صرح به جماعة ويدل عليه قوله ما احب ان يفعله ايضا **الخامسة** الظاهر عدم الخلاف في جواز العزل عن الامة والمتمتع بها مع اذنها و
شرطه حين العقد بلا كراهة وكذا المتمتع بها وان كان مقتضى اطلاق كلام بعضهم كاللمعة وغيره وقوع الخلاف فيها ايضا وفي صورة الاضطرار والضرر
واختلفوا في العزل عن الحرة الدائمة فالحق المشهور الجواز للاصل والمستفيضة من الصحاح والموثقات وغيرها وفي بعضها صرح بالحرة وفي اخرى بما اذا
احبت او كرهت نعم يكره ذلك لفتوى الجماعة ولصحيحة محمد عن العزل فقال اما الامة فلا باس واما الحرة فاني اكره ذلك الا ان يشترط عليها حين تزوجها

في جواز الوطي في دبر الزوجة

الاطلاق شموله للمتمتع بها ايضا ولا باس به وذهب جماعة الى التحريم حكي عن ظ ... وعن ط وف مدعيا فيه الاجماع وبه افتى في اللمعة للاجماع المنقول والصحيحة
المتقدمة والنبويين العاميين ومفهوم رواية الجعفي لا باس بالعزل في ستة وجوه المرأة التي ايقنت انها لا تلد والمسنة والمرأة السليطة والبذية والمرأة
التي لا ترضع ولدها والامة ومنافاته لحكمة النكاح وهي الاستيلاد ويرد الاول بعدم الحجية سيما مع مخالفة الشهرة مضافا الى ان ظاهر بعض عباراته كالفاضل
ان الاجماع انما هو على استحباب الترك دون التحريم والثاني باعمية الكراهة عن الحرمة والرابع بعدم الحجية والخامس بان المفهوم اما عددي او وصفي وشيء منهما
ليس بحجة والسادس بمنع انحصار الحكمة مع انه اخص من المدعى لعدم جريانه في الحامل والعقيم واليائسة ونحوها مع انه لو تم لجرى مع الاذن والشرط ايضا اذ
ليس للمرأة تفويت غرض الشارع بل لا يكون الشرط صحيحا هذا مع ان مقتضى الدليل اقتضاء النكاح لترك العزل في الجملة واما الجماع فليس الحكمة فيه مطلقا
ثم على المنع تحريما او كراهة فهل يجب فيه دية ام لا الحق الثاني للاصل الخالي عن المعارض وقيل نعم فيه عشرة دنانير للمرأة بل عن ف الاجماع عليه ولما في كتاب
علي كما في الصحيح انه افتى في مني الرجل يفرغ عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة دية الجنين عشرة دنانير وفيه انه غير المتنازع فيه ودعوى
ظهور ان العلة هي التفويت للمشترك مردود بمنع الظهور اولا ومنع اعتبار هذا الظهور ثانيا وثبوت الفارق بين جناية الوالد وغيره ثالثا **السادسة**
لا يجوز ترك وطي الزوجة اكثر من اربعة اشهر على الحق المشهور بل المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكفاية وغيره بل هو موضع وفاق كما في لك بل اجماعي كما في
المفاتيح وشرحه لصحيحة صفوان عن الرجل يكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الاشهر والسنة لا يقربها ليس يريد الاضرار بها يكون لهم مصيبة يكون
في ذلك اثم قال اذا تركها اربعة اشهر كان اثما بعد ذلك ونحوها رواية الاخرى وزاد في الاخيرة الا ان يكون باذنها وفي صحيحة البختري اذا غاضب الرجل امرأته
فلم يقربها من غير يمين اربعة اشهر استعدي عليه فاما ان يفيء واما ان يطلق ويؤيده كون هذه المدة مدة تربص الزوجة في الايلاء والروايتان عامتان للمتمتعة
والدائمة والمشهور اختصاصها بالاخيرة وظاهر كف التردد وهو في موقعه والتعميم اظهر لما مر ويختص عدم الجواز بصورة عدم العذر واما معه فيجوز الترك
مطلقا اجماعا لان الضرورات تبيح المحظورات ومن العذر خوف الضرر وعدم الميل المانع عن انتشار العضو اذ مع عدمه لا يمكن الوطي واما ما دون الوطي
مما يتمكن منه فلم يثبت وجوبه وكذا يختص بصورة عدم اذنها واما معه فيجوز للرواية المذكورة ولا فرق في اذنها بين ان يكون لعدم ميلها او لاخذ عوض له
او لتخييرها بين التطليق والعفو وكذا يختص بالحاضر عند الزوجة لظاهر الاجماع ولانه من العذر بل هو مقتضى قوله في الصحيحة يكون عنده المرأة والمسافر
ليست المرأة عنده وهل يشترط في الوجوب حضور الزوج في تمام الاربعة اشهر او يحسب ايام السفر فيها ايضا حتى لو سافر شهرين وحضر شهرين وجب
عليه الظ الاول لما مر من عدم ثبوت الوجوب من الصحيحة الا في حق المرأة التي كانت عنده في تمام المدة وظاهر الصحيحة اختصاص الحكم بالشابة كما مال اليه
في المفاتيح وشرحه والكف والتعدي الى مطلقهن لا دليل عليه وورود الشابة في السؤال غير ضاير لنفي الحكم عن غيرها بالاصل والاجماع على التعميم غير معلوم
والرواية الاخيرة وان كانت مطلقة الا انها عن افادة الحرمة قاصرة والواجب هو الوطي دون الانزال للاصل وعدم ثبوت الزايد من قوله لا يقربها
بل لولا الاجماع لجرى الكلام في الوطي ايضا **السابعة** لا يجوز الدخول بالمرأة قبل اكمالها تسع سنين بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والمستفيضة
من الاخبار وهي بكثرتها وان كانت قاصرة عن افادة الحرمة لورود الجميع بالجملة المنفية او المحتملة لها فليست بانفسها صريحة في الحرمة الا انها تحمل عليها
بقرينة الاجماع ثم انها هل تحرم عليه مؤبدا ولو بدون الافضاء كما عن النهاية وبه قال السرائر مدعيا فيه نفي الخلاف بل نقله بعضهم عن المفيد ايضا ونسبه
في الكف الى جماعة وظاهر المفاتيح وشرحه نوع ميل اليه ويدل عليه اطلاق مرسلة يعقوب اذا خطب الرجل المرأة فدخل بها قبل ان تبلغ تسع سنين فرق
بينهما ولم تحل له ابدا والمشهور بين الاصحاب عدم التحريم بدون الافضاء للاصل وضعف الخبر مع خلوه عن الجابر في المورد والاصل يدفع بالخبر ودعوى نفي
الخلاف تجبره مع انه غير ضاير مع وجوده في الاصل المعتبر ولا يضر للجبر بالدعوى المذكورة مخالفة الاكثر ممن تاخر كما لا يضر نسبة بعضهم المشهور الى الحلي
في النسبة الاولى ايضا ولا فتوى الشيخ بخلاف ما في الكتابين في كتاب اخر **الثامنة** يكره للمسافر ان يدخل الى اهله من سفره ليلا لرواية ابن سنان
يكره للرجل اذا قدم من سفره ان يطرق اهله ليلا حتى يصبح ومقتضى اطلاقها ثبوت الحكم مطلقا سواء اعلمهم بالحال ام لا وفي تمام الليل واحتمل بعضهم
تعلقه بما بعد المبيت وغلق الابواب لان الطرق في كلام اهل اللغة يطلق على الامرين ولا يخفى انه لو ثبت ذلك للزم الاقتصار على المتيقن وما هو
بعد المبيت للاصل واما المسامحة في المكروهات فلا يصير مجوزا للحكم بكراهة المحتمل الان في اطلاقه على الامرين نظر اذ ظاهر كلام الصحاح والقاموس
التعميم ولا ما توهم اشعاره بالاختصاص من كلام ابن الاثير حيث قال قيل اصل الطروق من الطرق وهو الدق وسمي الاتي بالليل طارقا لاحتياجه الى دق
الباب فلا اشعار فيه لان غلق الباب لا يختص بوقت المبيت مع انه لا يلزم الاطراد في علة التسمية **الفصل الثالث** في النكاح الدائم وفيه فصول

الفصل الاول في العقد وفيه مسائل **المسألة الاولى** يجب في النكاح الصيغة باتفاق علماء الاسلام بل الضرورة من دين خير الانام
لان الاصل عدم ترتب اثار الزوجية بدونها ولا بد فيها من ايجاب وقبول لفظيين بالاجماع واصالة الفساد في المعاملات فلا يحكم بترتب الاثر ما لم يعلم
تحقق التزويج والنكاح ولا يعلم تحققهما بدون اللفظ ويؤيده رواية العجلي عن قول الله سبحانه واخذن منكم ميثاقا غليظا قال الميثاق هو الكلمة التي
عقد بها النكاح ثم انهم بعد الاتفاق على ذلك اختلفوا في اللفظ المنعقد به النكاح من وجوه كثيرة لا بد في تحقيق المقام فيه من تقديم مقدمات
احديها ما مر في صدر كتاب البيع مفصلا ونقول هنا اجمالا ان الشارع رتب احكاما على التزويج والنكاح وانشاء امورا لكل من الزوج والزوجة و
الناكح والمنكوحة فلو كنا نعلم لهذه الالفاظ معاني لغوية او عرفية للشارع يصح ارادتها لكان اللازم الحكم بثبوت هذه الاحكام لكل من صدق عليه تلك الالفاظ كما

في الفصل الثالث في النكاح الدائم وفيه فصول

في العقد

فى البيع ولكن معنى التزويج فى اللغة امر غير مراد هنا ولا نعلم فى عرف الشارع او العام له معنى مضبوط معين مخصوص وان علمنا ان العقد المجمع عليه منه واما النكاح فقد عرفت انه العقد ولكن المراد من العقد هنا غير معلوم لنا وكذا قد يترتب الاثار على مثل قوله امرأته او حليلته والاضافة وان افاد الاختصاص لكن جهة الخصوصية لنا غير معلومة وعلى هذا فيجب فى الحكم بتحقق الزوجية والنكاح الاقتصار على ما دل دليل على تحقق النكاح به **الثانية** اعلم ان ههنا اخبارا يمكن ان يستفاد منها اللفظ المتحقق به النكاح وهى كثيرة الاولى صحيحة زرارة الواردة فى تزويج ادم وحوا وفيها بعد امر الله سبحانه ادم ان يخطب اليه جل شانه حوا وقول ادم انى اخطبها اليك فقال الله عز وجل وقد شئت ذلك وقد زوجتكها فضمها اليك فقال لها ادم الى فاقبلى الحديث الثانية رواية الهاشمى فى تزويج خديجة وفيها بعد ان خطب ابو طالب الى عمها وتلجلج العم قالت خديجة لعمها فلست ولى بى من نفسى قد زوجتك يا محمد نفسى والمهر على فى مالى فمر عمك فلينحر ناقة فليولم بها وادخل على اهلك الحديث الثالثة مرفوعة البغدادى فى جواب ابى عبد الله عليه السلام خطبة نكاح قال عليه السلام بعد الخطبة اما بعد فقد سمعنا مقالتكم وانتم الاحبة والاقربون نرغب فى مصاهرتكم ونسعفكم بحاجتكم ونضمن باجابتكم فقد شفعنا شافعكم وانكحنا خاطبكم على ان لها من الصداق ما ذكرتم فسال الله الذى برم الامور بقدرته ان يجعل عاقبة مجلسنا الى محابه انه ولى ذلك والقادر عليه الرابعة مرسلة بن الوارد فى تزويج الجواد بنت المامون خطب لنفسه ثم ذكر الخطبة الى ان قال وهذا امير المؤمنين زوجنى ابنته على ما فرض الله عز وجل للمسلمات الى ان قال وقد بذلت لها من الصداق ما بذله رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال بعد ذكر الصداق زوجتنى يا امير المؤمنين قال بلى قال قبلت ورضيت الخامسة رواية ابان ان على بن الحسين عليه السلام كان يتزوج وهو يتعرق عرقا يأكل ما يزيد على ان يقول الحمد لله وصلى الله على محمد وآله ونستغفر الله وقد زوجناك على شرط الله السادسة رواية عبيد بن زرارة عن التزويج بغير خطبة فقال او ليس عامة ما نتزوج فتياتنا ونحن نتعرق الطعام على الخوان نقول يا فلان زوج فلانا فلانة فيقول نعم وقد فعلت السابعة موثقة سماعة فى عقد التمتع لا بد من ان يقول فيه هذه الشروط اتزوجك متعة كذا وكذا درهما نكاحا غير سفاح على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله الحديث الثامنة رواية ابان بن تغلب كيف اقول لها اذا خلوت بها قال تقول اتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه لا وارثة ولا موروثة كذا وكذا يوما الى ان قال فاذا قالت نعم قد رضيت فهى امرأتك وانت اولى الناس بها قلت فانى استحيى ان اذكر شرط الايام قال هو اضر عليك قلت وكيف قال انك ان لم تشرط كان تزويج مقام ولزمتك النفقة فى العدة وكانت وارثة ولم تقدر على ان تطلقها الا طلاق السنة التاسعة حسنة ثعلبة تقول اتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله نكاحا غير سفاح الحديث العاشرة مرسلة ابن مؤمن الطاق قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن ادنى ما يتزوج به الرجل المتعة قال كف من بر يقول لها زوجينى نفسك متعة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله نكاحا غير سفاح الحديث الحادية عشر صحيحة كيف يتزوج المتعة قال يقول يا امة الله اتزوجك كذا وكذا يوما بكذا وكذا درهما الثانية عشر رواية وفيها قلت ما اقول لها قال تقول لها اتزوجك على كتاب الله وسنة نبيه والله وليى ووليك كذا وكذا شهرا بكذا وكذا درهما الحديث الثالثة عشر رواية ابى بصير لا باس بان تزيدك وتزيدها اذا انقطع الاجل فيما بينكما تقول لها استحللتك باجل اخر برضا منها الحديث الرابعة عشر رواية بكار الرجل يلقى المرأة فيقول لها زوجينى نفسك شهرا ولا يسمى الشهر بعينه ثم يمضى فيلقاها بعد سنين قال فقال له شهره ان كان سماه وان لم يكن سماه فلا سبيل له عليها الخامسة عشر رواية الفتح بن يزيد عن الشروط فى المتعة فقال الشرط فيها بكذا وكذا الى كذا وكذا فان قالت نعم فذاك له جائز السادسة عشر موثقة عبيد اذا قال الرجل لامته اعتقك واتزوجك واجعل مهرك عتقك فهو جائز السابعة عشر صحيحة على عن الرجل قال لامته اعتقتك وجعلت عتقك مهرك قال اعتقت وهى بالخيار ان شاءت تزوجته وان شاءت فلا فان تزوجته فليعطها شيئا فان قلت قد تزوجتك وجعلت مهرك عتقك فان النكاح واقع ولا يعطيها شيئا والثامنة عشر رواية السكونى جاءت امرأة الى النبى صلى الله عليه وآله فقالت زوجنى فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من لهذه فقام رجل الى ان قال قد زوجتكها على ما تحسن من القران فعلمها اياه

فى بيان كفاية بعض الالفاظ فى النكاح

الثالثة اعلم انهم قد يحكمون بكفاية بعض الالفاظ فى النكاح الدائم مثلا مستدلين بان اللفظ حقيقة فيه ومستندين الى دلالته على المقصود وقد يحكمون بعدم كفاية بعض الالفاظ فيه مستندين بكونه مجازا او بعدم دلالته على المقصود ويرد على الاول انه ان اريد ان للحقيقة مدخلية فى الصحة فهو مما لا دليل عليه ويلزمه عدم صحة الاخبارية لمجازيتها فى الانشاء وان اريد ان الحقيقية توجب الدلالة على المقصود والمستفاد من الاخبار كفاية كل ما يدل على المقصود فلا يحسن الاقتصار على لفظ خاص بل يجب صحة الاتيان بكل مجاز مع القرينة المقالية او الحالية نحو استحللت فرجها دائما او جعلتها حليلتى او زوجتى ونحو ذلك والظ انهم لا يقولون به هذا كله مضافا الى ما يرد عليهم من مطالبة الدليل على كفاية كل لفظ حقيقى فيه او كل لفظ دال على المقصود وعلى الثانى انه ان اريد ان للمجازية مدخلية فى عدم الصحة فهو مما لا دليل عليه ويلزمه عدم صحة الصيغ الاخبارية وان اريد ان المجازية توجب عدم الصراحة فى المقصود فيلزم صحة كل مجاز مقترن بالقرينة فلا يصح نفى صحة بعض الصيغ مطلقا استنادا الى مجازيته بل يلزم نفى صحته بدون القرينة وبالجملة كلامهم فى المقام خال عن النظام اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انه لا خلاف فى انعقاد ايجاب النكاح بلفظى التزويج والنكاح العربيين الماضيين المقدم ايجابهما على القبول المقارن له بل هو اجماعى محققا ومنقولا فى كفاية زوجتك وانكحتك عن الناصريات والانتصار وكره وضه وعن ظاهر لك والكف وغيرها فهو الدليل فى كفايتهما مضافا الى استفادة الانعقاد بالاول من كثير من الاخبار المتقدمة وبالثانى من الثالثة وقد وقع الخلاف فى الانعقاد بغير اللفظين او بغير العربى اى الترجمة او بغير الماضى منهما او من غيرهما او مع تقديم القبول او تراخيه فالحق فى الاول عدم الانعقاد وفاقا للاسكافى والسيد فى المسائل الطبريات الاجماع عليه للاصل المستفاد من المقدمة الاولى الموجب للاقتصار على ما علم الانعقاد به ولم يعلم الانعقاد بغير اللفظين واما

كتاب النكاح

ما فى الرواية الثالثة عشر من كفاية قوله استحللتك فانما هو فى المتعة وعدم الفصل هنا غير ثابت ولو سلم فالرواية بالشذوذ مطروحة مضافا الى انها مروية عن ابى بصير غير مسندة الى امام وقوله كيس محجة ومن بعض ما ذكر يظهر الجواب عن رواية الهاشمى ايض جاءت امرأة الى عمر فقالت انى زنيت فطهرنى فامر بها ان ترجم فاخبر بذلك امير المؤمنين عليه السلام فقال كيف زنيت قالت مررت بالبادية فاصابنى عطش شديد فاستقيت اعرابيا فابى ان يسقينى الا ان امكنه من نفسى فقال امير المؤمنين عليه السلام تزويج ورب الكعبة فانها مع انها لو دلت لدلت فى المتعة كما حملها عليها فى الوافى ومعارضة فيها ايض مع الاخبار الكثيرة الدالة على اشتراط تعيين الاجل باللفظ وعدم كفاية المرة سيما مع استفادتها من الاطلاق شاذة ولعمل الاصحاب مخالفة فهى به مطروحة ومع ذلك وردت الواقعة بسند اخر وفيها بعد اخبارها عن التمكين فقال له على عليه السلام هذه قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد هذه غير باغية ولا عادية تخلى سبيلها فدفع الحد بالاضطرار دون التزويج وخلافا للنهاية وبيع ونع وشاوعد واللمعة فجوزوا الايجاب بقوله متعتك لبعض ما مر مع ضعفه فى المقدمة الثالثة ولعدم دليل على الحصر فى لفظ وفيه ان المحتاج الى الدليل هو الكفاية دون الحصر ثم مرادنا من اللفظين ليس هما بخصوصهما بل اعم منهما ومما يفيد مفادهما ويقيم مقامهما اى ايجاد معنى التزويج او النكاح مع الصورة الماضوية نحو بلى او نعم بعد قوله زوجنى او نعم فعلت بعده او بعد الامر بالتزويج او قبلت التزويج و نحو ذلك فيصح لو عقد كذلك للروايات الرابعة والسادسة والثامنة فانه ليس المراد بقوله زوجنى او زوج التلفظ بلفظ زوجتك بل المراد ايجاد هذا المعنى وقوله بلى وفعلت ايجاد له بكل ما دل على ايجاده كونه كافيا وكذا فى الثانى مع القدرة على العربية وفاقا لغير من شذ وندر بل بالاجماع كما فى كره عن ظ المبسوط من الاصل واحتمال اقتصارهم فى التوقيف على العربى لكونه عرفهم فلا يمنع عن جواز غيره حسن مع وجود دليل على صحة غير العربى عموما او خصوصا وهو مفقود خلافا للمحكى عن ابن حمزة فاستحب العربية واختاره فى المفاتيح وشرحه واستقربه فى الكف لان الغرض ايصال المعنى المقصود الى الغير فيتادى ذلك باى لغة اتفق مع ان غير العربية من اللغات من قبيل المرادف الذى يصح ان يقوم مقام العربية ويرد بمنع كون الغرض ايصال المعنى فقط لجواز ان يكون للفظ العربى مدخلية وكذا يمنع جواز قيام المرادف الا انه يمكن ان يقال ان المراد من قوله زوجنى فى الرواية الرابعة ومن قوله زوج فى السادسة استفهام ايقاع هذا المعنى والامر به لا اللفظ قطعا ومعنى قوله بلى ونعم قد فعلت انه اوقعت المعنى والمتبادر من وقوع المقصود بعد ترتبه على ايقاع المعنى من غير مدخلية لعربية قوله بلى وقد فعلت فالظ كفاية ما يفيد ايقاع التزويج بغير العربية الا ان الاحوط ما ذكرنا اولا واما مع عدم القدرة على العربية ولو بالتعلم بلا مشقة او بالتوكيل فالاكثر على الجواز بل قيل هو قطع به الاصحاب لدفع الحرج وفحوى الاجتزاء باشارة الاخرس ويرد بمنع لزوم الحرج فان تعلم كل واحدة ليس باشق من تعلم جميع اجزاء الصلوة بالعربية وعمدة مسائل النكاح ودلالة الفحوى عليه ممنوعة فالظ كما هو ظ بعض الاجلة انشاء صورة العجز وغيره وكذا الثالث فلا يجزى الايجاب بغير الماضى او ما يفيد مفاده نحو بلى ونعم بعد قوله زوجنى مستفهما وفاقا لابن حمزة وسعيد بل الاشهر كما عن لك لما مر من الاصل وقيل يجوز بلفظ المستقبل قاصدا به الانشاء لصحة قصده منه وفيه عدم التلازم بين الصحتين ولوقوعه فى كثير من الاخبار المتقدمة وفيه ان الواقع فيها انما هو فى القبول دون الايجاب والاجماع المركب غير ثابت وان ادعاه بعضهم كيف وظاهر عد بل يع ونع اختصاص القول بالجواز بالقبول ولا اقل من احتمال الاختصاص بل هو الظ من الاكثر حيث ذكروا المستقبل فى القبول واما الرابع فان كان المراد به المقارنة الحقيقية الحاصلة بعدم تخلل امر بين الايجاب والقبول ولو مثل ابتلاع ريق او التكلم بلفظ فالحق عدم التوقف عليه للرواية الثالثة المتضمنة لتخلل الخطبة وكلمات اخر من متعلقاتها فى بين الايجاب والقبول المتقدم بل الثانية المتضمنة لتخلل قوله على كتاب الله وما تعقبه بينهما بل المستفاد منهما جواز تخلل كلام كثير وهو كذلك بل يمكن ان يستدل له بعموم قوله فى الثامنة فاذا قالت نعم فانه يشمل التراخى ايض اذا كان ذلك الكلام من متعلقات ذلك الامر كالخطبة له وذكر الصداق والشروط ونحوها واما تخلل غير ذلك مما ينافى المقارنة العرفية فلا يجوز للاصل المذكور وعدم ظهور تام فى العموم المتقدم ومنهم من فرق بين اتحاد المجلس وتفرقه واما الخامس فالاظهر الاشهر كما قيل بل بالاجماع كما عن ط والسرائر عدم التوقف عليه فيجوز تقدم القبول للروايات الثلثة الاولى حيث ان تعقيب الامر بالضم فى الاولى وبالنحر فى الثانية وكونه جوابا فى الثالثة دال على تقدم القبول وكذا الرواية الثامنة وبهذه الروايات يخرج عن الاصل دون سائر ما قيل فى المقام من الوجوه الضعيفة واما ما قيل من ان القبول انما هو رضى بمضمون الايجاب فلا معنى له مع التقدم ففيه مع انه اجتهاد فى مقابلة الرواية منع عدم معقوليته مع التقدم اذ المؤخر هو لفظ الايجاب واما الرضا بايقاعه فقد وقع بالاذن فى التزويج وهذا القدر كاف فى معقولية القبول فيقبل القابل ما سيتوجه الموجب نعم لو قيل بما لا يتم معناه بدون الايجاب اتجه تأخره نحو قبلت ورضيت مطلقا لعدم صدق المعنى وضعفه ظ هذا كله فى الايجاب واما القبول فهو ايض كالايجاب فى الاول فيجب كونه قبولا للتزويج او النكاح نحو قوله نكحت او تزوجت او قبلت النكاح او التزويج او رضيت به او قبلت او رضيت مطلقا بعد تقدم ايجاب التزويج او النكاح فلا يجوز تمتعت او قبلت التمتع او نحو ذلك للاصل المذكور وكذا يجب كونه عربيا على الاحوط واما الماضوية فالظ عدم اشتراطها فيصح اتزوجك لا لجميع الروايات المتضمنة له فى عقد التمتع لاختصاصها به وعدم الفصل غير ثابت بل صرح بعض شراح المفاتيح بذهاب جماعة من اصحابنا الى جواز المستقبل فى المتعة خاصة بل لخصوص الرواية الثامنة المصرحة بانه لو لم يذكر الاجل يصير تزويج مقام وكذا زوج نفسك بصيغة الامر للرواية السادسة واما غير المستقبل والامر كالاستفهام بان يقول هل زوجت بدون ذكر قبول بعده فلا دليل على كفايته

فرع يجب ان يكون الايجاب من جانب الزوجة والقبول من جانب الزوج لانها التى باخذ العوض ولانه الوارد فى الاخبار فيعمل فى غيره بالاصل المتقدم

ب يجب قصد الانشاء فى كل

من الايجاب والقبول بالاجماع وهو يحصل بمجرد قصد انه يوقع النكاح او قبوله بهذا اللفظ وان لم يعلم معنى الانشاء والاخبار ج الظ وجوب فهم
كل من المتعاقدين معنى الصيغة التى يتلفظ بها ولو بالتلقين والتعليم ولو لحن فى الصيغة فان كان مغيرا للمعنى لم يصح والا فكذلك على الاحتياط
ان كان فى نفس لفظ الايجاب او القبول دون ما اذا كان فى ساير ما يذكر كذكر الصداق والشروط ونحوها **الثانية** يشترط فى العاقد سواء
كان احد الزوجين او وكيله او وليه الكمال بالبلوغ والعقل فلا يجوز عقد الصبى ولا المجنون فى حال جنونه للاصل المتقدم وفقد دليل خاص او عام
ولا يتوهم اطلاق بعض الاخبار المتقدمة المتضمنة لكفاية قول ان تزوجك لانها اما متضمنة للرجل او خطاب الى البالغ العاقل فلا يشمل غيره
مع انها فى مقام بيان حكم اخر وهو يوهن فى الاطلاق ولا السكران لما ذكر الا السكرى اذا اجازت بعد الافاقة فيصح عقدها لنفسها للغير
وفاقا للصدوق والنهاية والقاضى واختاره فى الكف وح المفاتيح لصحيحة ابن بزيع عن امرأة ابتليت بشرب النبيذ فسكرت فزوجت نفسها رجلا فى سكرها
ثم افاقت وانكرت ثم ظنت انه يلزمها ففزعت منه فاقامت مع الرجل على ذلك التزويج احلال هو لها ام التزويج فاسد لمكان السكر ولا سبيل للزوج
عليها فقال ع اذا اقامت معه بعد ما افاقت فهو رضى منها قلت ويجوز ذلك التزويج عليها قال نعم وحملها على سكر لم يبلغ حد عدم التحصيل كما فى لف
بعيد وعلى صورة جهل الزوج بالسكر وارادة الحلية الظاهرية له كما قاله بعض الاجلة ابعد واباه لفظ يجوز ذلك التزويج عليها واشتمالها على الانكار
او لا فلا يفيد الرضا بعده والرضا المظنة اللزوم وهو غير الرضا المعتبر غير ضاير لعدم كونه من قبيل الفضولى الذى يجب فيه عدم مسبوقية الاجازة بالانكار
مع ان العبرة بعموم الجواب فلا يضر خروج هذا الفرد الذى فى السؤال بدليل لو كان واحتمال ان يكون حكم الامام بالجواز لمحض رضاها لا الاجل ما فعل
فى حال السكر فيفيد عدم اشتراط اللفظ ويضعف الخبر بالشذوذ مردود بانه وان احتمل بعيدا ولكن شذوذه فى صورة مسبوقيته بنحو هذا التزويج
اينه غير معلوم خلافا للاكثر للاصل وضعف الرواية بمخالفتها الاصول القطعية والشهرة العظيمة والاصل يندفع بالرواية والاصول انما يصير قطعية
بالادلة الشرعية فكيف يقبل الاصل مع مخالفته لها والشهرة انما يوجب الضعف لو بلغت حدا يكون مخالفها شاذا وهو فى المقام غير معلوم كيف
ومذهب اكثر القدماء فيه غير محقق هذا ثم انه عطف فى ضعيف وضعه الدخول بالسكرى واقرارها اياه بعد الافاقة على التزويج والافاقة فى النسبة الى الرواية
والرواية عنه خالية ولا يلحق بالسكرى السكران للاصل وكذا يشترط فى العاقد الحرية او اذن المولى ولو بشاهد الحال للاصل المتقدم وعدم وجود
دليل شامل لغير الماذون من المماليك وقد يق ان عقد المملوك تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيكون منهيا عنه والنهى موجب لفساد المعاملة وفيه
منع دليل على حرمة مثل ذلك التصرف بدون اذن المولى ولا يشترط فيه الذكورية فيصح عقد الانثى اصالة ووكالة ايجابا وقبولا بالاجماع المحقق والمحكى
ولرواية تزويج خديجة وكثير من الروايات المتقدمة فى المسئلة الاولى وهى وان دلت على الجواز فى الجملة الا انه يتم المط بعدم الفصل **الثالثة**
يشترط فى صحة النكاح تعيين الزوج والزوجة بالاشارة الذهنية او الخارجية او الاسم او الوصف القاطعين للشركة ولا بد فى الاشارة الذهنية
من امر خارجى دال على المعين الذهنى كاضافة او لام او تقديم ذكر او مثل الذى قصدناها او اما بدون ذلك فلا يصح كما لو قصد الولى الكبرى واتفق
قصد الزوجة لها ايض بالاجماع له وللاصل المتقدم فلو لم يتعين احدهما عند احد المتعاقدين بطل النكاح فان اختلفا فاما يكون الاختلاف فى تعيين
الزوجة او الزوج وعلى التقديرين اما يكون الاختلاف بين الزوجين او بين وليهما او بين الزوج وولى الزوجة او بالعكس اذا كان الزوج صغيرا والحكم
فى الجميع الرجوع الى القواعد المقررة للمرافعات فى احكام المدعى والمنكر مثلا اذا اختلف ولى الزوجة والزوج فى تعيين الزوجة فله ثلث صور لاحديها ان
يتفقا على التعيين عندهما ويتنازعا فى المعين مع اتفاقهما على التعيين عندهما فى الواقع كان يقول الزوج للاب عينا الصغرى وعقدنا عليها ويقال
الولى عينا الكبرى وعقدنا عليها فح ان ادعى الزوج نكاح الصغرى يكون الولى منكرا فيحلف ويتخلص الصغرى فان لم يتكلم الولى فى حق الكبرى بدعوى فلا
نزاع وان ادعى فيها يكون الزوج منكرا فيحلف والثانية ان يتفقا على التعيين عندهما ولكن اختلفا واتفقا فى المعين من غير نزاع كان يقصد
الولى الكبرى والزوج الصغرى وصدق كل منهما الاخر فى ذلك القصد فالنكاح باطل لعدم ورود الايجاب والقبول على محل واحد والثالثة ان يتم
عند الولى دون الزوج ولكن علم الزوج بعينها عند الولى وقبل ما عينه ثم اختلفا فيمن عينه فقال الولى انى قصدت الكبرى وقال الزوج بل انت
قصدت الصغرى والحكم ح كما فى الصورة الاولى ومن ذلك يظهر كيفية الحكم والمرافعة فى ساير الصور وقد خالف فى صورة الاختلاف مع ولى
الزوجة فى التعيين جماعة منهم النهاية والقاضى ويع ونفع والفاضل والمعتبر بل الاكثر كما فى لك فقالوا بالتفصيل فيه بانه يقدم قول الولى مع حلفه
ان كان الزوج راهن جميعا ويبطل العقد ان لم يكن راهن واستندوا فيه الى صحيحة الحذاء وهو مردودة لا بما قيل من انها مخالفة للقواعد المرعية من
التفرقة بين صورة الرؤية وعدمها لان القواعد انما يؤسس كلها بالادلة الشرعية تؤسس كل بها يخصص بل بالاجمال لاحتمالها كلا من الصور
الثلث فيكون معنى قوله فيها فقال الزوج انما تزوجت مثل الصغيرة على الاولى ان قرارنا كان على الصغيرة وكان قصدك وقصدنا الصغيرة فهى
التى صارت زوجتى وان لم يسمع حين التزويج حتى يسمعه الشهود وعلى الثانية ان مقصود كان الصغيرة وتزوجها ويظهر من ادخالك الكبرى
انك قصدتها وعلى الثالثة ان مقصودك هى الصغيرة فهى صارت زوجتى بقبولى تزوج من قصدك دون الكبيرة وعلى هذا فلا يكون الرواية حجة فى شئ
من الصور وان كانت فى احد الوجهين الاولين اظهر لمكان قوله وعليه فيما بينه وبين الله **مسئلة** المعتبر فى التعيين القصد فلا عبرة بالاسم
لو اخطأ فيه ويرجع النكاح الى المقصود لرواية محمد بن شعيب كتبت اليه ان رجلا خطب الى عم له ابنته فامر بعض اخوانه ان يزوجه ابنته التى خطبها وان

كتاب النكاح

الرجل اخطأ باسم الجارية فسماها بغير اسمها وكان اسمها فاطمة فسماها بغير اسمها وليس للرجل ابنة باسم التى ذكرها المزوج فوقع ع لا باس به **الرابعة**
اختلفوا فى ثبوت ولاية الاب على البكر البالغة الرشيدة فى النكاح الدايم على ثلثة اقوال الاول سقوطها عنها واستقلالها وهو مذهب السيد
والاسكافى والحلى والمفيد فى احكام النساء والديلمى والمحقق والفاضل والشهيدين وح عد والتنقيح بل فى الانتصار والناصريات الاجماع عليه ونسب
هذا القول الى التبيان والوسيلة والحق قصور كلامهما عن الدلالة عليه وهو مذهب ابى حنيفة من العامة الثانى ثبوتها عليها واستقلال الاب و
هو مختار الصدوق والعمانى والشيخ فى التهذيبين والنهاية ويب وصا وف وط والقاضى والراوندى فى فقه القران وهو ظ موضع من الوسيلة حيث جعل
نكاح البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها فضوليا موقوفا على الاجازة والكف وح فع لصاحب المدارك وجمع من علمائنا البحرانيين والمحدث
الكاشانى فى رسالة افردها للمسئلة ويميل اليه كلام الهندى فى ح عد واليه ذهب مالك والشافعى من العامة الثالث عدم استقلال احدهما
بل اشتراكهما وهو الذى ذهب اليه الشيخ المفيد فى عه والحلبى وابن زهره وقد ينسب الى التهذيبين ايض وهو المحكى عن بق بل عن لك انه متين وقواه
فى ح يح دليل الاول الاصل والايات كقوله سبحانه ولا جناح عليهن فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف وقوله تع حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح
عليهما ان يتراجعا فانه اسند التراجع بالعقد والافالرجعة من عمل الزوج وقوله عز شانه ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن والروايات وهى كثيرة
منها صحيحة الفضلاء المرأة التى قد ملكت نفسها بكونه صفة موضحة او بدلا او عطف بيان او يكون استثناء وعلى التقديرين لا يمكن ان يكون المولى عليها
المولى عليها فى التزويج او الاعم منه ومن التصرف فى المال لان غير المولى عليها ح من جاز تزويجه بغير ولى فيصير المعنى من يجوز تزويجها بغير ولى جاز
معلومة فالمراد المولى عليها فى المال فالمعنى على الاول التى ملكت نفسها وهى غير السفيهة والمحجور عليها فى المال يجوز تزويجها بغير ولى سواء كانت باكرة
ام لا وعلى الثانى التى ملكت نفسها اى كانت بالغة يجوز تزويجها بغير ولى الا اذا كانت سفيهة او مولى عليها فى المال ومنها خبر زرارة اذا كانت المرأة
مالكة امرها تبيع وتشترى وتعتق وتشهد وتعطى من مالها ما شاءت فان امرها جايز تزوج ان شاءت بغير اذن وليها وان لم يكن كذلك فلا
يجوز تزويجها الا باذن وليها فانا نظر منها ان قوله تبيع وما عطف عليه جملة مفسرة وقوله فان امرها جزاء الشرط فدلالتها ظاهرة ومنها خبر ابى مريم
الجارية التى لها اب لا تتزوج الا باذن ابيها وقال اذا كانت مالكة لامرها فان شاءت جعلت وليا فان المراد بالمالكة امرها التى لا ولى عليها فى المال بقرينة
خبر زرارة المتقدم ومنها صحيحة ابن حازم تستأمر البكر وغيرها ولا تنكح الا بامرها ومنها خبر سعدان لا باس بتزويج البكر اذا رضيت من غير اذن ابيها ومنها
العاميات احدها الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها واذنها صماتها والاخر ان جارية بكرا جاءت اليه ص فقالت ان ابى زوجنى من
ابن اخ له ليرفع خسيسته وانا له كارهة فقال ص اجيزى ما صنع ابوك فقالت لا رغبة لى فيما صنع ابى قال فاذهبى فانكحى من شئت فقالت لا رغبة لى عما
صنع ابى ولكن اردت ان اعلم النساء ان ليس للاباء فى امور بناتهم شئ **اقول** اما الاصل فيرد عليه المنع لان المراد اما اصالة عدم اختيار الاب او عدم ترتب
الاثر على فعله او اصالة جواز نكاح البنت والكل معارض باصالة عدم ثبوت اختيار التزويج للبنت لانه امر شرعى يحتاج الى مثبت واصالة عدم ترتب الاثر
على فعلها واصالة جواز نكاح الاب ان اريد من الجواز الاباحة ورجوعه الى ترتب الاثر ان كان المراد الصحة واصالته ممنوعة مع ان الاصل الاستصحاب مع ثبوت
الولاية له وصحة فعله وعدم اختيارها بل اصل العدم ايض لان الاصل عدم ثبوت الاختيار للبكر واما الايات فيرد عليها جميعا ان النسبة كما يصح مع
استقلالهن يصح بدونه ايض مع ان المعروف فى الاولى تصرفها عن الاطلاق لو كان اذ لا يعلم ان النكاح بدون اذن الولى معروف مع انها واردة فى
المعتدة وهى لا يكون الا مدخولة ومفاد الثانية على فرض التسليم انها لا يحل حتى تنكح نفسها زوجا الا على ان لها نكاح نفسها مط فلو ثبت الولاية
عليها يكون حلية الباكرة المطلقة ثلثا بعد تزويج الاب بدليل خارجى ونمنع كون عقد نفسها نكاحا ثم التراجع بعد هذا النكاح لا يكون الا للمدخولة والاية
واردة فى المعتدة المطلقة ايضا وهى مدخولة واما الروايات فالاخيرتان منها عاميتان وعن خبر الحجية خارجتان ولو قلنا بانهما بنحو من الشهرة منجبرتان
لان الجبر انما يفيد فى رواياتنا واما فى العاميات فلا كيف وامرنا بترك رواياتهم بل ترك ما يوافق رواياتهم من رواياتنا والبواقى عامة بالنسبة الى صورة
عضل الاب اياها وغيبة المرأة لها اب غير خبر سعدان عام بالنسبة الى البكر والثيب بل بالنسبة الى فاقدة الاب وواجدتها والضمير فى قوله اذا كانت
فى خبر ابى مريم لا يجب ان يكون راجعا الى الجارية التى لها اب بل راجع الى الجارية كما ان الولى فى قوله بغير اذن وليها فى خبر زرارة لا يتعين ان يكون
الاب الاطلاق الولى على اقرب الناس كالاخ والعم والخال ايض كما يظهر من اولياء الصلوة على الميت مع انه لو كان المراد الاب ليس صريحا فى وجود الاب لها
وان كان له نوع اشعار به اذ فيمكن ان يكون ذلك فى مقام الرد على ما ورد من انه لا نكاح الا باذن الولى فيصح ان يقال لمن لا ولى لها يجوز نكاحها بدون
اذن الولى ومنه يظهر تشتت هذا العموم خبر سعدان ايض هذا مع ما فى صحيحة الفضلاء من عدم الدلالة اذ لا دليل على اختصاص المولى عليها فى المعنى به
فى المال بل يمكن ان يكون الاعم او فى خصوص التزويج ولا يلزم حزازة اصلا اذ ليس معنى غير المولى عليها من يجوز تزويجها بغير ولى بل من لا ولى لها اما
لسقوط الولاية عليها او لفقد الولى فيكون المعنى التى ملكت نفسها وهى غير السفيهة وغير من لها ولى او البالغة سوى السفيهة وسوى من لها ولى يجوز
تزويجها بغير ولى ويكون الفايدة الرد على عموم قول من قال لا نكاح الا بولى او دفع توهم انه لا يجوز نكاح غير المولى عليها لما روى عن النبى ص انه لا نكاح
الا بولى هذا مع احتمال ان يكون المراد بالمولى عليها الباكرة او من لا اب لها الجواز شيوع استعماله فيها وهو ليس بابعد من ارادة البالغة من التى ملكت
نفسها وبنا كذا ارادة من لا اب لها منها بملاحظة رواية ابى مريم حيث جعل مالكة امرها مقابلا للتى لها اب ومنه يظهر الخدش فى رواية زرارة ايضا

لمنع ظهور كون قوله يبيع وما بعده مفسراً بل يجوز ان يكون خبراً ثانياً والقول بانه لا داعي لذلك مردود بان الاحتمالين بالنسبة اليه متساويان وليس الاول موافقاً للاصل حتى يحتاج الثاني الى الداعي والمراد بالمالكة امرها الخالية عن الولي في النكاح او البنت فلا جوازه في العبارة كما تري وبناسبه قوله فان امرها جائز حيث فسره بقوله تزوج من شاءت دل على ان المراد بالامر التزويج وفايدة يبيع وما عطف عليه اخراج السفيهة كما نص عليه في الصحيحة الاولى ومن هذا يظهر الحديث في رواية ابي مريم والموثقة ايض مع التقابل في الرواية كالتصريح بان المراد بالمالكة امرها من لا اب لها وتخصيص البكر بالصغيرة خلاف الظاهر وتخصيص بلا موجب بل لا يخلو الاسناد كالصحيحة ابن حازم عن نظر لانها لا يثبت ازيد من استحباب استيمارها وعدم نكاحها الا مع عدم امرها لمكان الجملة الخبرية مع انه لو سلمت دلالتها على الوجوب لم يثبت منها استقلالها لجواز التشريك ودعوى ظهور ولا ينكح الايامى في استقلالها انما يتم لو كانت الباء سببية وهي ممنوعة بل الظ كونها للمصاحبة ومقتضى الحصر ليس الا حصر النكاح الجائز او المستحب بما اذا كان مع امرها لا حصر الامر في امرها نعم مقتضى اطلاق مفهوم الاستثناء جواز النكاح مع امرها سواء كان معه امر اخر او لا ولكن في اطلاقه نظر او لو سلم فغايته العموم الاطلاقي هذا كله مع ما في كثير من هذه الروايات مع اشتمالها للفظ المرءة وصدقها على الباكرة محل نظر بل قيل انها تختص بالثيب ويشعر به بعض الروايات الاتية ثم على تقدير تسليم دلالة الجميع فلا يدل الا على جواز نكاح البنت وكفاية اذنها لا على عدم جواز نكاح الاب وعدم كفاية اذنه كما هو حجة في مطلوبهم حجة القول الثاني بعد بعض الاعتبارات الاستصحاب واصالة عدم اختيارها في التزويج وعموم قوله سبحانه وانكحوا الايامى منكم وقوله تعالى والذي بيده عقدة النكاح والنصوص المستفيضة الاولى صحيحة محمد لا تستأمر الجارية اذا كانت بين ابويها ليس لها مع الاب امر وقال تستأمرها كل احد عدا الاب والمراد بالجارية البالغة بقرينة قوله مع الاب فان الصغيرة ليس لها امر سواء كانت مع الاب ام لا وبقرينة قوله تستأمرها فان الضمير للجارية المتقدمة والصغيرة لا يستأمرها احد بل لا يزوجها غير الاب بل يدل ذلك على عدم كونها سفيهة ايضا لا يضر الجملة الخبرية هنا اذ جواز عدم استيمارها كاف لاثبات المط والثانية موثقة البقباق لا تستأمر الجارية التي بين ابويها اذا اراد ان يزوجها هو انظر لها واما الثيب فانها تستأذن وان كانت بين ابويها والمراد الجارية الكبيرة الرشيدة بالتقريب المتقدم والثالثة صحيحة ابن الصلت وفيها عن البكر اذا بلغت مبلغ النساء الها مع ابيها امر فقال لا ما لم تثيب هذا على نسخ يب وفي بعض نسخ في ما لم يكبر مقام ما لم تثيب والظ ان الاول هو الاصح لما في الثاني من فساد المعنى ولذا اقتصر في الوافي على الاول مع نقله من الكافي ايض والرابعة حسنة الحلبي في الجارية يزوجها ابوها بغير رضاها فقال ليس لها مع ابيها امر اذا انكحها جاز نكاحه وان كانت كارهة وظاهر التقييد بقوله مع ابيها وقوله وان كانت كارهة انها بالغة الخامسة رواية عبيد لا تستأمر الجارية اذا كانت بين ابويها فاذا كانت ثيبا فهي اولى بنفسها السادسة رواية ابن ميمون اذا كانت الجارية بين ابويها فليس لها مع ابويها امر وان كانت قد تزوجت لم يزوجها الا برضا منها والمراد بها هنا وفي السابقة الكبيرة بقرينة التقييد بقوله مع ابويها والرشيدة بقرينة قوله وفيها الا برضا منها وقوله فهي اولى بنفسها السابعة رواية ابان اذا زوج الرجل ابنه كان ذلك الى ابنه واذا زوج ابنته جاز ذلك والمراد بالابن الكبير قطعا فكذا البنت وبمضمونها موثقة البقباق وفيها اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه واذا زوج الابنة جاز الثامنة صحيحة ابن ابي يعفور لا ينكح ذوات الاباء من الابكار الا باذن ابائهن وهي بالمنطوق وان لم يثبت سوى رجحان الاذن من الاب الا ان مفهوم الاستثناء انهن ينكحن باذن ابائهن وان لم يكن معه اذنهن التاسعة صدر رواية ابي مريم المتقدمة والتقريب كما في السابقة العاشرة الرواية المتقدمة في تزويج الجواد ع بضميمة اصالة عدم توكيلها ابنها الحادية عشر والثانية عشر صحيحة زرارة وموثقة محمد لا ينقض النكاح الا الاب الثالثة عشر المروي في كتاب علي عن الرجل هل يصلح ان يزوج ابنته بغير اذنها قال نعم ليس يكون للولد امر الا ان يكون امرءة قد دخل بها قبل ذلك فتلك لا يجوز نكاحها الا ان يستأمر الرابعة عشر صحيحة الحذاء المتقدمة الحاكمة بتقديم قول الاب مع الاختلاف في التعيين فان الظ منها وقوع النكاح بدون اذن البنت كما لا يخفى الخامسة عشر مفهوم الشرط في مرسلة ابن بكير لا باس ان يزوج المرءة نفسها اذا كانت ثيبا بغير اذن ابيها اذا كان لا باس بما صنعت ان لم تكن سفيهة السادسة عشر الى العشرين مفهوم صحيحتي الحلبي وصحيحة ابن سنان وموثقة البصري وروايتي عبد الخالق وابن زياد في المرءة الثيب تخطب الى نفسها قال هي املك بنفسها تولي امرها من شاءت اذا كان كفوا بعد ان يكون قد نكحت رجلا قبله ويدل عليه ايض عموم المستفيضة الواردة في نكاح الاب والجد كرواية السكوني اذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه ولابنه ايض ان يزوجها الحديث وصحيحة هشام اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد جدها ان يزوجها من رجل اخر فقال الجد اولى بذلك ما لم يكن مضارا ان لم يكن الاب زوجها قبله الى ذلك ويؤيده ايض الاخبار الكثيرة الواردة في باب الكفاية وغيرها المتضمنة لامرهم ع بعض الاباء بتزويج البنات والجواب عن هذه الاخبار بالحمل على الندب او التعارف مع اباء بعضها عنه مردود بانه خلاف الاصل والظ مع انه كثير من هجر صحاح اخبار القول الاول ايض فلا وجه لارتكابه في ذلك بخصوصه **اقول** اما الاستصحاب والاصل فلا عبرة عن المعارض ولما الايتان فغير تامتين كما يظهر على المتأمل واما الروايات العشرون فالخامسة العشر الى اخرها الاخبار لا يثبت استقلال الاب وان كان ظاهرها نفي استقلال البنت والرابعة عشر محتملة للكون المذكورة فيها اصغارا والثالثة عشر ضعيفة غير صالحة للاسناد والمتقدمتان عليها غير دالتين الا على نقض الاب النكاح في الجملة فيمكن ان يكون ذلك في الصغيرة او السفيهة فلم يبق الا العشرة الاولى وهي وان كانت دالة الا ان الاخيرتين منها عامتان بالنسبة الى ضم اذن البنت وعدمه والصغيرة والسفيهة بل الحق احتمال عموم الكل بالنسبة الى السفيهة وما مر دليلا للاختصاص بالرشيدة لم يثبت ازيد من احتماله لدوران الامر بين تخصيص الجارية بها او تخصيص المستتر فالكل محتمل بل الكل سوى صحيحة ابن الصلت عم

من الصغيرة

من الصغيرة ايض وما مر دليلا على التخصيص بالكبيرة فانما كان بمفهوم غير معتبر والصحيحة ايض موهونة باختلاف النسخ كما مر وعلى هذا فلو كان بين من الاخبار تعارض فيعارض هذه الاخبار مع ما كان ذا الامرين اخبار القول الاول كخبر سعدان وصحيحة منصور ولا مرجح معتبر لاحدهما الا انه لا موافق تاما لاحدهما من الكتاب ولا مخالفة تامة لاحدهما للعامة بل كل يوافق فريقا منهم والشهرة المحققة سيما من القدماء على احد الطرفين غير معلومة بحيث يوجب الترجيح ولما المحكية منها ومن الاجماع فصلاحيتها للترجيح غير ثابتة مع ان الظ ان الشهرة رواية التي هي المرجح حقيقة مع القول الثاني وكذا الاصحية الا ان الحكم بالترجيح لهما مشكل جدا وعلى هذا فاما يجب الرجوع الى اصالة عدم ترتب الاثر على نكاح واحد منهما ومقتضاه القول بالتشريك او القول بالتخيير بمعنى صحة عقد كل منهما وكفايته وان لم ياذن الاخر ولكن المرجع عند الياس عن الترجيح عند اهل التحقيق هو التخيير فهو الحق عندي في المسئلة ولا يضر عدم قول احد ممن تقدم به لو سلم لظهور ترجيح احد الطرفين وحكم الامام بالتخيير عند التعارض مع ان قوله في الواقع ليس الا احد المتعارضين مع ان ههنا كلاما اخر وهو انه لا تعارض بين هذه الاخبار اصلا اذ اخبار الاول لم يدل الا على تجويز نكاح البنت وكفايته من غير دلالة ولا اشعار بعدم تجويز نكاح الاب وكفايته واخبار الثاني لم يدل الا على تجويز نكاح الاب وكفايته من غير دلالة على عدم جواز نكاح البنت ولا منافاة بين الحكمين اصلا لجواز كفاية نكاح كل منهما كما في الاب والجد في نكاح الصغيرة ولا يتوهم ان قوله ليس لها مع ابيها امر في الروايات الاولى والثالثة والرابعة والسادسة من روايات القول الثاني يدل على نفي اختيارها اذ المراد انه ليس مع اذن ابيها امر وهو كذلك الا ترى انه اذا وكل احد زيدا وعمرا مستقلا في امر يصح ان يق ليس لزيد مع اذن عمرو امر وبالعكس او المراد انه ليس لها منضما مع ابيها امر وليس المراد انه ليس لها مع وجود ابيها امر اذ قوله اذا كانت بين ابويها كان دالا على وجود الاب فلا معنى لقوله مع الاب بل يكون لغوا فالمراد انه اذا كانت بين ابويها فليس مع اذن الاب او تزويجه او حضوره او انضمامه امر وهو كذلك ولا اقل من احتمال ذلك فلا يدل على انتفاء الامر لها مطلقا وانما يدل على انتفائه مع الاب وكذا لا يتوهم ان قوله لا ينكح الايامى الا بامرها او لا ينكح الا باذن اباهن على انتفاء استقلال احدهما اذ غاية ما يدل عليه رجحان ذلك وهو مسلم ولا ان قوله في الرواية السادسة عشر وما بعدها هي املك بنفسها بعد ان نكحت قبله يدل على عدم اختيارها اذ مفهومه ان قبل النكاح ليست باملك وهو كذلك لان الاب ايض مالك لها نعم مفهوم قوله في الخامسة عشر لا باس ان يزوج نفسها انها اذا كانت ثيبا انها اذا كانت بكرا يكون باس في تزويجها واذا لوحظ ذلك مع خبر سعدان بصير قرينة على ان المراد بالباس هو الكراهة وعلى هذا فلا يكون تعارض بين الاخبار ولا وجه لرفع اليد عن احد القسمين بل يجب العمل بكليهما فيحكم باستقلال كل منهما الا ان يقال ان بضم الاجماع المركب مع كل منهما يصير معارضا مع الاخر وحاصله ان القول باستقلال احدهما لا يجتمع مع استقلال الاخر بالاجماع المركب قلنا من اين يعلم الاجماع على ذلك ومتى تسلمه كيف وكلام الفقيه لا يدل الا على جواز نكاح الاب والجد على الباكرة وثبوت ولايتهما لها ولا يدل على عدم جواز نكاحها اصلا فانه في مقام تعداد الاولياء لا في مقام بيان حكم البنت فلعله يرى استقلال البنت ايض وكذا التهذيب بل وكلام كثير من الفقهاء الذين يذكروا الا احد طرفي المسئلة فانه يمكن ان يكون قائلا باستقلال كل منهما وذكر احدهما ردا على من لا يجوز نكاحه ويظهر من الوافي ايض هذا القول حيث حمل روايات الطرفين على الرخصة ولا يتوهم ان موثقة صفوان المتقدمة يدل على التشريك فينفي استقلال كل منهما لانها لا يدل على ازيد من اثبات حظ لها فيمكن ان يكون هو الفضل الذي يقتضي رجحان الاستيذان منها او جواز نكاحها ايض ومن ذلك يظهر دليل القول بالتشريك وجوابه ايض واحتج له في الغنية بطريقة الاحتياط وجوابه انه ليس بواجب ثم بما ذكرنا يظهر الحكم في النكاح المنقطع وانه جواز نكاح كل منها المامر بعينه مضافا في جواز نكاحها فيه الى مرسلة القماط وحسنة الحلبي وفي جواز نكاحه الى مفهوم الاستثناء في رواية ابي مريم العذراء التي لها اب لا يتزوج الا باذن ابيها وكذا يظهر حكم الجد وهو جواز نكاحه ايض لما مر من صحيحة هشام وموثقة عبيد ورواية السكوني **فروع أ** لو ذهبت بكارتها بغير الوطي فحكمها حكم البكر للاستصحاب وعدم امكان صدق الباكرة عليها الا انها من لم تمس ولعدم صدق الثيب لانها من تزوجت ومنه يظهر الحكم فيمن ذهبت بكارتها بالزنا ايض فيكون ولاية الاب باقية عليها العدم معلومية صدق الثيب فيستصحب الحكم مع ان في بعض الاخبار المتقدمة تعليق الحكم بانتفاء الولاية على النكاح والتزويج ولو تزوجت ومات زوجها او طلقها قبل الوطي لم يسقط الولاية للاجماع وصدق الباكرة والجارية **ب** لو عضلها الولي اي منعها فلم يزوجها من الاكفاء مع رغبتها فالمعروف من مذهب الاصحاب استقلالها وسقوط ولايته على القول بانفراده بالاستقلال بل نفي في كره وعدم غيرها الاجماع عليه والظ كونه اجماعيا وهو الحجة عليه لا ما ذكره في ح يج وغيره من انتفاء العسر والحرج والضرر لا خصيته من المدعى لامكان دفع العسر بمراجعة الحاكم مع وجوده وعدول المسلمين مع عدمه وعلى هذا فاللازم الاقتصار على موضع الاجماع وهو ما اذا لم يزوجها ويدعها معطلة كما يستفاد من بعض العبارات حيث عبر بالمنع من الاكفاء لا بمجرد ان لا يزوجها من كفو او كفوين لا لاجل التزويج بعده بغيره الا انه يمكن ان يقال انك قد عرفت ان غاية ما يدل عليه اخبار استقلال الاب هو جواز نكاحه لا عدم جواز نكاحها ولو قيل به لكان للاجماع المركب وهو في صورة العضل مطلقا ثابت فلها التزويج معه مطلقا ج ذكر الشيخ في ف وبعض اخر ان الغيبة المنقطعة للاب بحكم العضل فيجوز لها تزويج نفسها وقد يستدل له بنفي العسر والحرج وقد عرفت ما فيه فالاولى الاستدلال له بما ذكرنا من انتفاء الاجماع المركب الدال على عدم جواز نكاحها على القول باستقلال الحاكمة

في ثبوت ولاية الاب والجد على الصغير والصغيرة

لا ولاية في النكاح لاحد على احد سوى الاب والجد له والمولى والحاكم والوصي اجماعا منا محققا ومحكيا مستفيضا في غير الام والجد لها ووفاقا لغير الاسكافي فيهما ايض للاصل الخالي عما يصلح للدفع جدا اذ ليس الا بعض الاخبار في بعض ذوي الانساب الذي ان سلمت دلالته وخلوه عن المعارض يكون مردودا بالشذوذ ومخالفة الشهرة العظيمة بل عمل رواتها **السادسة** ولاية الاب والجد له ثابتة على الصغيرة والصغير وفاقا للجميع في الاب ولغير العماني في الجد اما دليل ولاية الاب على الصغيرة فبعد الاجماع المحقق عموم الاخبار المتقدمة في ولايته على البكر واطلاقها وخصوص المستفيضة كصحيحة ابن الصلت عن الجارية الصغيرة تزوجها ابوها وهي صغيرة فتكبر قبل ان يدخل بها زوجها ايجوز عليها التزويج او الامر اليها قال يجوز عليها تزويج ابيها وغير ذلك واما دليل ولايته على الصغير فبعد الاجماع موثقة البقباق عن الرجل تزوج ابنه وهو صغير قال لا باس وصحيحة محمد في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم وصحيحة الحذاء الاتية ويؤيده ايض موثقة عبيد بن زرارة وصحيحة محمد المثبتين للمهر على الاب مع تزويجه ابنه وصحيحة الحلبي الغلام له عشر سنين فزوجه ابوه في صغره ايجوز طلاقه وهو ابن عشر سنين قال اما التزويج فصحيح واما طلاقه فينبغي ان يحبس عليه امرأته حتى يدرك فيعلم انه كان قد طلق فان اقر بذلك وامضاه فهي واحدة بائنة وهو خاطب من الخطاب وان انكر ذلك وابى ان يمضيه فهي امرأته قلت فان ماتت او مات قال يعزل الميراث حتى يدرك ايهما بقي ثم يحلف بالله ما دعاه الى الميراث الا الرضا بالنكاح ثم يدفع اليه الميراث واما دليل ولاية الجد عليهما فبعد ظاهر الاجماع ايض لعدم قدح مخالفة من ذكر فيه ولذا ادعى الاجماع عليه في الناصريات وغيره ونفي الخلاف عنه في السرائر صحيحة هشام اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول فان كانا جميعا في حالة واحدة فالجد اولى ورواية ابي العباس اذا زوج الرجل فابى ذلك والده فان تزويج الاب جائز وان كره الجد ليس هذا مثل الذي يفعله الجد ثم يريد الاب ان يرده وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد جدها ان يزوجها من رجل اخر فقال الجد اولى بذلك الى ان قال ويجوز عليها تزويج الاب والجد ورواية السكوني ان اذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه ولابنه ايض ان يزوجها فقلنا فان هوى ابوها رجلا وجدها رجلا اخر فقال الجد اولى بنكاحها وموثقة البقباق ان الجد اذا زوج ابنة ابنه وكان ابوها حيا وكان الجد مرضيا جاز قلنا فان هوى ابو الجارية هوى وهوى الجد هوى وهما سواء في العدل والرضا قال احب الى ان ترضى بقول الجد والتزويج في الاوليين مطلق شامل لتزويج الصغير والصغيرة وفي البواقي وان اختص بالصغيرة الا انه لا قائل بالفصل ثم بهذه الاخبار يخصص عموم ما دل على عدم ولاية غير الاب كقوله ع يستأمرها كل احد عدا الاب او على انهن لا يتزوجن الا باذن اباؤهن مع ارادة ما يشمل الجد من الاب ممكنة ثم الجد في بعض تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا لاب الام وابيه الجد للاب الا انه خرج الاول بالاجماع بل كما قيل بعدم تبادر غير اب الاب منه والثاني فلا دليل على خروجه بل عن

في ثبوت الولاية للاب مع وجود الجد على الصغير والصغيرة

كره النظر في حقه مع عدم اب الاب بل وكذا معه ايض الا ان الاحتياط يقتضي الاقتصار على الاول **فروع ا** ثبوت ولايتهما على الصغيرة عام للباكرة والثيبة بالزنا او غيره لظواهر الاخبار المثبتة لولايتهما عليها وعلى الجارية الشاملين باطلاقهما لهما ولا دلالة فيما مر من الاخبار النافية لها عن الثيب منافاة له بعد ما مر من عدم ظهور الثيب في غير المتزوجة ونسبة التزويج والنكاح فيما تضمنهما بقوله ما لم تتزوج وبعد ان تنكحت الى نفسها الدالة على عدم صغرها **ب** الحق اشتراط بقاء الاب في ولاية الجد وفاقا للصدوق والشيخ في ف وبه والاسكافي والحلبي والديلمي على ما حكي عنه والصهرشتي والراوندي وابن زهرة وحمزة ومال اليه الفاضل الهندي من المتأخرين وفي ف الاجماع عليه للاصل واختصاص اخبار ولاية الجد اما اذا كان الاب حيا ومفهوم الشرط في موثقة البقباق المتقدمة وجعله تنبيها على فرد الاخفى خلاف الاصل خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والحلي وصاحب الجامع والفاضلين والفخري ونسبه الاخير الى الديلمي ايض للاستصحاب وكونه اقوى من الاب عند التعارض ولا يفوت الاقوى بفوت الاضعف وصحيحة ابن سنان الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها وخلاف في ان الجد ولي امرها والاول مردود بمعارضته باستصحاب حال العقل ومدفوع بالمفهوم المتقدم والثاني بانه اجتهاد ضعيف في مقابلة الاصل والنص والثالث بانه اعم مطلقا من المفهوم فيجب تخصيصه به وقد يرد بعدم الدلالة ايض لاحتمال ان يكون الرواية مسبوقة لبيان من بيده عقدة النكاح الذي له العفو عن الصداق ثانيا وان يكون المراد بالذي بيده عقدة النكاح الذي له العفو لا من بيده التزويج يعني من له العفو هو ولي الامر ويدل على ذلك الاخبار المتكثرة المصرحة بان بيده النكاح الاخ والوصي والوكيل في المعاملات وفيه ان الاول مع كونه خلاف الظ من السياق من الروايات المتكثرة المشتملة على السؤال عمن بيده عقدة النكاح مثبت للمط ايض اذ بعد ثبوت ان ولي الامر من بيده عقدة النكاح وثبوت ان الجد ولي الامر يعلم ان بيده عقدة ايض والاخير بمجاز ان مخالفان للاصل فلا يصار اليهما من غير دليل **ج** لا خيار للصبية مع البلوغ لو زوجها الولي قبله بلا خلاف فيه كما قيل بل اجماعا كما حكاه جماعة للاصل وصحيحتي ابن الصلت وبزيع المتقدمتين وفي صحيحة ابن يقطين اذا بلغت الجارية فلم ترض فما حالها قال لا باس اذا رضي ابوها او وليها وفي صحيحة الحذاء فان كان ابوها هو الذي زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية ولا ينافيه صدرها المثبت لهما الخيار بعد الادراك مع تزويج الولي لهما لان ذيلها هذا قرينة على ان المراد بالولي في الصدر المعنى العرفي وهو اقرب الناس بها دون الشرعي واما ما في صحيحة محمد الصبي يتزوج الصبية قال ان كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم جائز ولكن لهما الخيار اذا ادركا وحسنة الكناسي الطويلة وفيها فان زوجها قبل بلوغ تسع سنين

كان

كتاب النكاح

كان الخيار لها اذا بلغت تسع سنين الى ان قال ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا بلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك فلا يصلحان لمعارضة ما مر لشذوذهما بل لمخالفتهما الاجماع واشهريته رواية واحدثيته وكذا الصبي عند الاكثر لاصالة بقاء الصحة وصحيحة الحذاء المتقدمة وصحيحة محمد السابقة المثبتة لتوارثهما المنافي ذلك للالحاق بالفضولي وما دل على ان التزويج للجد اذا تعارض مع الاب ولو كان له الخيار كان منوطا باختياره خلافا للمحكي عن النهاية والحلي والقاضي وابن حمزة فاثبتوا التخيير له بعد البلوغ لعموم رواية ابان السالفة ونحوها ورواية البقباق عن الرجل اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه واذا زوج الابنة جاز وخصوص صحيحة محمد وحسنة الكناسي السابقتين والاولان عامان بالنسبة الى صحيحة الحذاء لشمولهما الكبير ايض فيخصصان به وورود الثالث ايض بانه لا قائل به في الصغيرة ردة لعدم قبوله التخصيص لان ارادة المفرد من التثنية ليس تخصيصا والرابع اشتماله ايض على احكام كثيرة مخالفة للاجماع **اقول** الاشتمال على مثل ذلك لا يوجب خروج الباقي عن الحجية وعدم القول به في الصغيرة ايض لا يوجب ردّ الخبر في الصغير غاية الامر انه لا يكون من باب التخصيص بل يكون من قبيل ما الجزء منه معارض دون الاخر هذا كله مع ما في اخبار اللزوم ايض من ضعف الدلالة وخفائها فتعارض ادلة الطرفين والتخيير بينهما في المقام غير ممكن فيجب الرجوع الى الاصل وهو القول الثاني لا الاول لان الاصل الصحة وصحيحة الحلبي المتقدمة المصرحة بذلك والاصل ترتب الاثر على فعل الاب والجد حيث انه التزويج الثابت شرعيته فيستصحب الصحة الى ان يعلم المزيل ولم يعلم كون رد الولد مزيلا واما جعل الاصل مع الثاني حيث ان الاصل عدم اللزوم وعدم ترتب الاثر ففيه ان ثبوتهما في النكاح الثابت شرعا يقيني فالذي للولد على فرض ثبوته هو خيار الفسخ وثبوته امر خلاف الاصل الا ان يكون رضاه جزء السبب لعدم دليل عليه هو ايض مخالف للاصل **السابعة** لا يجوز تزويج المجنون والسفيه مع البلوغ بغير ولي اجماعا بل ضرورة بل بالاخبار ايض كما يشير اليها ويجوز باذن الولي كذلك ايض لمفهوم صحيحة الفضلاء ومنطوق خبر زرارة المتقدمتين في ادلة القول الاول من المسألة الرابعة ثم ولاية الاب والجد مع وجودهما عليه مع اتصال الفساد بالصغر ثابتة عند الاصحاب كما في بعض العبارات او بلا خلاف كما في بعض اخر واجماعا كما في كلام جماعة بل هو اجماع محققا وهو الدليل عليه مضافا الى عموم ولايتهما على الباكرة او الجارية او البنت الخالي عن معارضة ما تضمن استقلالها لانتفاء الاستقلال في حق المجنون من جهة التفصيل بين التزويج والسنة والطلاق واثبات الخيار في الثاني وخصوص مفهوم الرواية الخامسة عشر من اخبار القول الثاني من المسألة الرابعة دلت على عدم الباس في تزويج البنت باذن ابيها اذا كان باس بما صنعت اي كانت فاسدة العقل بل صحيحة الفضلاء وخبر زرارة السابقة لكون الاب والجد وليا عرفا لان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض وللاجماع على ولايتهما في ماله كما في كره وغيره ولان الاب بيده عقدة النكاح كما صرح به في الاخبار الكثيرة والذي بيده ذلك ولي الامر لصحيحة ابن سنان المتقدمة وبينا الحكم في الابن بضميمة عدم القول بالفصل مضافا الى عموم الرواية الثالثة عشر للخبر ضعفها بما ذكر وكذا مع تجدد الجنون وفاقا لجماعة منهم فع وعد ويره وكره بل عن ظاهر الاجماع عليه لا لبعض الاعتبارات الاستحسانية التي ذكرها بعضهم لعدم اعتبارها بل للعمومات المشار اليها خلافا لمن قال ان الولاية للحاكم ومنهم صاحب الكفاية وفع لاصالة عدم عود ولاية الاب والجد وفيه ان ولاية الحاكم ايضا خلاف الاصل فهما بالنسبة الى الاصل متساويان **فرعان ا** الاخبار لفاسد العقل بعد الافاقة اجماعا كما في لك للاصل **ب** لا شك في اشتراط جواز التزويج له بانتفاء المفسدة له وهل يشترط بوجود المصلحة له كما في كره وعن المحقق الثاني او لا كما يقتضيه اطلاق الاكثر الظاهر الثاني لاطلاق ما مر

في ولاية المولى على رقيقه

الثامنة ولاية الملك ثابتة للمولى على رقيقه ذكرا كان او انثى صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا عبدا او امة اجماعا محكيا مستفيضا ومحققا فتوى ودليلا لاكتاب والسنة قال عز شانه والصالحين من عبادكم وامائكم وقال جل جلاله فانكحوهن باذن اهلهن وقال سبحانه عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وفي صحيحة زرارة المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده ورواية العقرقوفي في العبد فيها لا يقدر على طلاق ولا نكاح الا باذن مولاه وابي بصير لا يصلح نكاح الامة الا باذن مولاها والبقباق عن الامة يتزوج بغير اذن اهلها قال يحرم ذلك عليها وهو الزنا الى غير ذلك ولان بضعهما من المنافع المملوكة للمولى والناس مسلطون على اموالهم كما ورد فله ان يتصرف فيه كيف شاء من دون اختيار له فيه ومقتضى اطلاق الاكثر ان للمولى اجباره على النكاح فليس له الامتناع ويدل عليه ايض قوله سبحانه لا يقدر على شيء وللولي تزويج امة المولى عليه وعبده اذا كانت فيه مصلحة لعموم ما جوز تصرفه في ماله خلافا لبعض العامة ولا يكون له فسخه بعد الكمال كساير تصرفاته في امواله وليس له لو لا انه المبعض بمعنى اجباره عليه وان ثبت له بمعنى عدم استقلاله بدون اذنه اجماعا كما عن كره

هل ولاية الوصي ثابتة في النكاح مع ولاية الاب والجد ام لا

التاسعة في ولاية الوصي للاب والجد له في النكاح للصغير او الصغيرة اقوال الاول نفي الولاية مطلقا اختاره في طلاق في موضع من طلاق ويح وفع وعد وكره واللمعة وكف بل هو المشهور كما في لك وصرح الثاني ثبوتها كذلك وهو للمبسوط ايض وعن لف وح شا للشهيد وصرح الثالث ثبوتها اذا نص الموصي على النكاح وعدمه بدونه وهو المحكي عن ف والجامع والمحقق الثاني وغيرهم حجة الاول اصالة عدم الولاية وعدم انتقالها من الموصي مع انقطاعها عنه بموته ومفهوم صحيحتي محمد المتقدمتين المتضمنين لقوله ان كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم ومنطوقها صحيحتها الاخرى المتقدمة ويستأمرها كل احد عدا الاب وما صرح بانهن لا ينكحن الا باذن اباؤهن وصحيحة ابن حازم تستأمر البكر وغيرها ولا ينكح الا بامرها ومقطوعة ابن بزيع الصحيحة رجل مات وترك اخوين وبنتا والبنت صغيرة فعمد احد الاخوين الوصي فزوج الابنة من ابنه ثم مات ابو الابن المزوج فلما ان مات قال الاخر اخي لم يزوج ابنه فزوج الجارية من ابنه قيل للجارية اي الزوجين احب اليك الاول او الاخر قالت الاخر ثم ان الاخ الثاني مات وللاخ الاول ابن اكبر من الابن المزوج فقال للجارية اختاري ايهما احب اليك الزوج الاول او الزوج

الاخر فقال الرواية فيها انها للزوج الاخر وذلك انها قد كانت ادركت حين زوجها وليس لها ان ينقض ما عقد به بعد ادراكها ودليل
الثاني صحيحة ابن ابي عمير في قول الله عز وجل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح قال هو الاب والاخ والرجل يوصى اليه والرجل يجوز امره في مال المرءة فيبيع
لها ويشتري فاذا عفى جاز ونحوها موثقة سماعة ورواية ابي بصير وصحيحة محمد الا ان فيها الموصى اليه بدلا والرجل يوصى اليه وصحيحة ابن سنان المتقدمة
الذي بيده عقدة النكاح ولي امرها ودليل الثالث عمومها مضافا الى انه مع التفويض ينتقل فلا ينقطع بالموت الا انه يثبت الوصية بالمال وينفذ فكذا في النكاح
ولعموم قوله سبحانه فمن بدله **اقول** الاية مخصوصة بالوصية للوالدين والاقربين بما ترك من الخير والتلازم بين نفوذ الوصية بالمال والنكاح غير ثابت
والقياس باطل والانتقال مع الوصية ممنوع لان الاصل عدمه فلم يبق للقول الثالث الا الاخبار وغير صحيحة ابن سنان منها مجملة لاشتمالها على الوكيل
في المال ولا شك انه ليس بيده عقدة النكاح وتخصيصه بالوكيل في النكاح ايض ليس باولى من ارادة من له العفو ممن بيده عقدة النكاح بل هو الظ
مع انها مشتملة على الاخ ايض ولا بد له من ارتكاب تجوز او تخصيص فيصير الروايات مجملة مع ان المراد بالرجل الذي يوصى اليه ايض يمكن ان يكون
وصي المرءة المطلقة قبل المس فان له العفو ايض بعد موتها واما حمل هذه الاخبار على الاستحباب فمع بعده عن السياق للسؤال عن المراد عن الذي
بيده عقد النكاح في الاية لا يلايم اشتمالها على الوكيل في المال لعدم استحباب الاستيذان منه قطعا وابعد منه حمل الوصي على الامام او الجد كما قيل
نعم يتم دلالة صحيحة ابن سنان عليها لولا معارضتها بالعموم من وجه مع المفهومين وبالعموم المطلق مع الصحيحة الاخيرة ولكن معارضتها معها يمنع من العمل
بها فلا يبقى لهذين القولين دليل يركن اليه فالحق هو الاول لان غير المفهومين والصحيحة والاصل من ادلته وان كان محل الخدش والمفهومين
وان تعارضا صحيحة ابن سنان بالعموم من وجه ولكن الصحيحة الاخيرة والاصل كافيان في اثباته ثم مقتضى من الاصل والمفهومين انتفاء ولايته
عن البالغ فاسد العقل وان ذكره كثير من الاصحاب منهم الفاضلان بل نسب الى الاكثر للضرورة مع عدم توقع زوال العذر وخوف المرض او الوقوع
في الزنا ويدفع بامكان اندفاعها بولاية الحاكم مع وجوده او عدول المسلمين مع عدمه **العاشرة** الحق ولاية الوصي في النكاح للبالغ فاسد
العقل وفاقا لمن يثبت له الولاية على الصغير ولجمع اخر غيرهم منهم الفاضلان بل الاكثر كما قيل لا لما قيل من الضرورة مع عدم توقع زوال العذر
وخوف المرض او الوقوع في الزنا لامكان اندفاعها بولاية الحاكم مع وجوده او عدول المسلمين مع عدمه بل لصحيحة ابن سنان الخالية هنا عن معارضة
المفهومين ومكاتبة الصحيحة **الحادية عشر** لا ولاية للحاكم والمراد به في زمان الغيبة نائب الامام العام على من له اب وجد مط سواء كان
صغيرا او كبيرا فاسد العقل المتصل فساده بالبلوغ او المتجدد ذكرا او انثى اجماعا في الصغير بل كما قيل في غير المتجدد وان نسب الخلاف في المتصل
جنونه الى المحقق وعلى المختار فيه للاصل الخالي عن المعارض اذ ليس الا ما يدل على اختيار الولي والولي فيهما الاب والجد كما مر مضافا في الصغير
الى المفهومين المتقدمين ولا على الصغيرين الخاليين عن الاب والجد على الحق المشهور للمفهومين ولا على فاسد العقل المتصل فساده مع الوصي
ايض لما مر من ولاية له وله ولاية النكاح على فاسد العقل الخالي عن الاب والجد والوصي مطلقا والمتجدد فساده مع الوصي ايض بلا خلاف
بين علمائنا يعلم كما في كره بل بالاجماع كما قيل لصحيحة ابن سنان المتقدمة الخالية عن المعارض وللنبوي المروي في كتب اصحابنا المنجبر ضعفه
السلطان ولي من لا ولي له والمراد من له السلطنة والنائب العام كذلك وان لم ينفذ سلطانه على الفساق والظلمة **الثانية عشر**
يصح توكيل كل من الزوجين او وليهما او احدهما في عقد النكاح لظاهر الاجماع وفي كره توكيل الولي لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه ايض
المستفيضة من الاخبار كموثقة البصري يزوج المرءة من شاءت اذا كانت مالكة لامرها وان شاءت جعلت وكيلا وفي بعض النسخ وليا وهو
ايض يثبت المط لان الولي الذي تجعله ليس الا الوكيل ورواية البزنطي وفيها وان قالت زوجني فلانا فليزوجها ممن ترضى وموثقة الساباطي
وفيها فان وكلت غيره بتزويجها منه قال نعم ورواية محمد بن شعيب المتقدمة في مسئلة الخطأ في تعيين الزوجة ومرسلة ابن بكير في رجل
ارسل يخطب عليه امرءة وهو غائب فانكحوا الغائب وفرض الصداق ثم جاء خبره بعد انه توفي الى ان قال وان كان املك قبل ان يتوفى فلها نصف
الصداق وهي وارثة وعليها العدة وصحيحة ابي ولاد عن رجل امر رجلا ان يزوجه امرءة بالمدينة وسماها له والذي امره بالعراق فخرج المامور
وزوجها اياه ثم قدم العراق فوجد الذي امره قد مات قال ينظر في ذلك فان كان المامور زوجها اياه قبل ان يموت الامر ثم مات الامر بعده
فان المهر في جميع ذلك الميراث بمنزلة الدين الحديث وغير ذلك ويدل عليه مثل ما تقدم من قولهم تستامر هاكل احد عدا الاب وقولهم تستامر
البكر ولا يتزوج الا بامرها ومثل مرسلة في عن رجل يريد ان يتزوج اختي قال يؤامرها فان سكتت فهو اقرارها وغير ذلك وتمام المط يثبت بذكر
المركب ولا بد للوكيل من الايجاب او القبول للموكل فلا يصح لو نسبه الى نفسه او لم يذكر المنسوب اليه وان نواه للاصل المتقدم ذكره فلا يعلم
ترتب الاثر الا بما علم الاثر معه ولم يعلم الا مع النسبة الى الموكل نعم لو تاخر القبول عن الايجاب وذكر المنسوب اليه في الايجاب يكفي الاقتصار بنحو
قوله قبلت كان تقدم ذكره يجعل القبول له ايض وهل يجوز للموجب ان يقول زوجته من موكلك ناويا كون التزويج لموكله من غير ذكره فيه
ظ والاصل يعطي العدم **الثالثة عشر** لو وكلت احدا في التزويج للغير نصا او ما في حكمه لا يجوز للوكيل تزويجها لنفسه اجماعا للدو
للاصل وصحيحتي الحلبي والكناني ولو وكله لتزويجه من نفسه كذلك يجوز على الاظهر الاشهر بل ظاهر الاجماع للاصل الثابت من عمومات
التوكيل وقيل بالمنع لايجابه كون واحد موجبا وقابلا ولا صالة بقاء الحرمة ولموثقة عمار عن امرءة تكون في اهل بيت فيكره ان يعلم بها اهلها

في عدم ثبوت ولاية الحاكم للصغير والصغيرة اذا بلغا فاسد العقل

كتاب النكاح

يحل لها ان يوكل رجلا يريد ان يتزوجها تقول له قد وكلتك فاشهد على تزويجي قال لا قال قلت وان كانت ايما قلت فان وكلت غيره بتزويجها
منه قال نعم ويرد الاول بمنع الايجاب والثاني باندفاعه بما مر والثالث بمنع الدلالة اذ لعل عدم الحلية بتزويجها من نفسه لاطلاق قولها قد
وكلتك من غير تصريح او نصب قرينة على توكيله في التزويج لنفسه ايض وارادته تزويجها لا يدل على علمها بها ايض ولو دلت عليه ولو بالعموم
لا يدل على ارادتها من قولها وكلتك او نصبها قرينة وزعم السائل ان المنع لنفس توكيلها للاطلاق حيث قال بعده فان وكلت غيره لا يثبت
ان الامر كذلك في الواقع وارجاع نفي الحلية الى التوكيل في الاشهاد خاصة بعيد ولو وكله مطلقا يجوز في الاظهر الاشهر كما قيل عدم جواز التزويج
لنفسه لشيوع التوكيل في التزويج للغير وتبادره منه لكثرة وقوعه في ذلك ولا اقل من صلاحيته هذا قرينة لارادة الغير فلا يجري فيه اصل الا
ومحل الشك فيصار الى مقتضى الاصل ولموثقة عمار المتقدمة وكذا لو وكله عموما نحو زوجني ممن شئت للدليل الاول منه يظهر انه لو ظن شمول
العموم له نفسه من خارج جاز لانتفاء صلاحية الحالج للقرينة **الرابعة عشر** هل يجوز للوكيل تولي طرفي العقد اصالة او ولاية او وكالة
فيهما او للولي ولاية فيهما ذهب الفاضلان وفخر المحققين والشهيدان الى الجواز بل هو الاشهر كما قيل وعن لك نفي الخلاف فيه واستدل
له بعموم ادلتي الولاية والوكالة فان المستفاد من الاولى جواز تزويج الولي مطلقا فيجوز تزويج شخص واحد كان وليا للزوجين ومن الثانية
جواز توكيل كل احد ولو كان وكيلا للاخر او وليا عليه ولا يشترط تغاير المتعاقدين حقيقة وكذا يستفاد من عموم ادلة الوكالة ان لها توكيل
كل احد ولو كان وكيل الاخر او وليه في التزويج ولم يثبت كون العقد الصادر طرفاه من واحد تزويجا مع انه لا دليل عاما في توكيل الزوج وانما هو
بالاجماع المركب الغير الثابت تحققه في المورد ولذا ذهب بعض علمائنا كما صرح به في الايضاح الى المنع وهو الاقوى لاصالة الفساد وعدم دليل
على الصحة وعدم الدليل على اعتبار المغايرة الحقيقية انما يفيد لو كان هناك دليل على الجواز وليس **الخامسة عشر** لو ادعى رجل زوجية
امرءة فهي اما مالكة لامرها او زوجة للغير فعلى الاول اما ان تصدقه او تكذبه او تقول لا ادري وهو انما يكون اذا ادعى الزوج تزويجها باذن وليها
حين ولاية عليها فان صدقته يحكم بالعقد لظاهر الانحصار الحق فيهما وعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فليس لاحد مزاحمتهما الا المدعي
الحسبي اذا ادعى حرمة احدهما على الاخر لرضاع بينهما او نكاح في عدة او جماع حين تزوجها الغير ونحوها فيسمع ادعاءه ان كانت له بينة والا فلا
ولا يمين على المنكر لعدم كونه حقا للمدعي وان كذبته يطلب منه البينة فان اقامها يحكم بزوجيتها له فيجب عليهما مراعاة حقوق الزوجية ظاهرا
والا فله تحليفها لعموم البينة على المدعي واليمين على المنكر فان لم يحكم قبل التحليف عليه بمقتضى اعترافه ولها بمقتضى انكارها فيحكم عليه بكل
ما يكفي فيه اعترافه فيمنع من تزويج الخامسة ومن اختها وامها وبنت اخيها بدون اذنها وباشتغال ذمته بالمهر ولكن ليس لها مطالبته لانه
مقتضى انكارها ولا لغيرها ولو كان حاكما لانه لو كان فهو حقها وليس للغير المطالبة بدون اذنها ويلزمه ان لوارثها المطالبة لو ماتت لانهم لم
ينكروه وان لهم نصفها من ارثه لو مات معا والحق عدم ثبوت الاشتغال اذ القدر الثابت ان الاعتراف بحق الغير يوجب لشغل اذا لم يصادفه انكارها
لان الاول لكان يوجب الثبوت الثاني يوجب عدمه لانه امر بين اثنين ففي الحقيقة اقرت هي ايض بعدم اشتغاله بحقها ولان الاشتغال لازمه وجوب الادا
ويتحقق يتوقف على جواز الاخذ ولذا يعد قوله اعط زيدا درهما ولزيد لا تاخذه تناقضا ولاجل ذلك ليس لوارثها المطالبة ولا يرثون
نصيبها ايض لذلك الا اذا ادعوا زوجيتها له لا من جهة اعترافه السابق بل ادعوا علمهم بها ويكذبها في الانكار واعتراف الزوج بعد موتها
ايض فيكون النزاع معهم ح ويحكم فيه بمقتضى احكام المرافعة ومن ذلك يظهر عدم ثبوت اشتغاله بالانفاق والقسم ونحوهما مع قطع النظر عن
عدم تمكينها ايض وكذا يحكم لها بكل ما يلزم انكارها بخلوها عن المانع وجواز تزويجها بالغير وفاقا للروضة للاصل واستصحاب الحكم السابق و
ايجابه الحرج في الجملة ويظهر من بعضهم وجود قول بمنعها لتعلق حق الزوجية في الجملة ولمنع تزويجها من نفوذ اقرارها به على تقدير رجوعها لانه اقرار
في حق الزوج الثاني ويرد الاول بمنع التعلق والثاني بمنع صلاحيته للمنع اذ لا مانع من عدم نفوذ الاقرار ثم ان رجعت الى غير الاعتراف
فيؤخذ به وان استمرت على الانكار فان حلفت يحكم لها وان نكلت له وان رده فله ان حلف ولها ان نكل لعموم ادلتهما وفي عدة الانقضاء
الى دعوى الزوج الا بالنسبة وظاهره عدم تسلطه على تحليفها ولا وجه له كما صرح به المحقق الثاني هذا كله ان كان قبل تزويجها للغير وان كان بعده فيرجع
الى الدعوى على المزوجة وياتي حكمه وان قالت لا ادري فان ادعى عليها العلم علما او ظنا فله حلفها على نفي العلم لانه دعوى مسلم تحقق المدعي به لثبوت
حق له فيدخل في عموم البينة على من انكر ولكن لا يسقط به اصل الدعوى فيسمع بينته لو اقيمت بعد ذلك لان الحلف على نفي العلم ولازمه عدم سماع بينته
العلم لا بينة الزوجية وان لم يدع عليها العلم فلا تسلط له عليها بالزوجية الا بعد قيام البينة للاصل الخالي عن المعارض بالمرة ولا بالحلف للادلة المصرحة
بان الحلف على البت كصحيحة هشام لا يحلف الرجل الا على علمه وفي مرسلة ابن مرار لا يقع اليمين الا على العلم وفي رواية ابي بصير لا يستحلف الرجل الا على علمه
فلو لم يكن له بينة سقطت دعواه بمعنى عدم ترتب اثر عليها في حقه اذ لم يثبت من الشارع في حق المدعي سوى البينة او التحليف وهما منتفيان في المقام و
الاصل عدم تحقق مقتضاها فيحكم به ويدل عليه ايض في بعض موارد عدم علم المدعى عليه موثقة سماعة عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او
غير ثقة فقال ان هذه امراتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل وحسنة عبد العزيز ان اخي مات وتزوجت امرءة
فجاء عمي فادعى انه كان تزوجها سرا فسالتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار فقالت ما كانت بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها و

في الاحكام الواردة فيما لو ادعى احد زوجية امرأة وادعى الآخر زوجيتها

رواية يونس عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها الك زوج فقالت لا فتزوجها ثم ان رجلا اتاه فقال هي امرأتي فانكرت المرأة ذلك ما يلزم الزوج فقال هي امرأته الا ان يقيم البينة دلت هذه الروايات على عدم قبول قول مدعي الزوجية في سقوط حق الزوج الثاني مع ان الزوج الثاني غير عالم به كما يدل عليه الفرق بين الثقة وغيره في الاول وسؤاله عن حالها في الثانيين وانه لا حلف عليه واما قوله في الاولى ان كان ثقة فلا يقربها فلا يفيد ازيد من الكراهة ولذا خصه بالمقاربة دون ساير الامور ولم يحكم بزوجية الاول بمجرده واختصاصها بمورد آخر غير ضاير اذ لا فرق بين الحقوق واما ما يذكر في كتاب القضاء فيما اذا كان جواب المدعى عليه لا اعلم من احتمال الرد الحاكم او المدعى عليه الحلف الى المدعي فهو امر مخالف للاصل محتاج الى التوقيف ولم نجده بل كما عرفت وجد غيره ولا يتوهم عموم بعض روايات اليمين لانها بين مجملة ومعينة يكون اليمين على المدعى عليه والمبين حاكم على المجمل مع ان في صحيحة العجلي الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الا في الدم خاصة الحديث وفي رواية ابي بصير لو ان رجلا يدعي على رجل عشرة الاف درهم او اقل من ذلك او اكثر لم يكن اليمين على المدعي الحديث وفي موثقة ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في اموالكم حكم في اموالكم ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الحديث فلو كان اطلاق يجب التقييد بهذه الاخبار ولا يتوهم دلالة اطلاق اخبار رد اليمين لان الرد انما يكون فيما تعلق اليمين بالمدعى عليه فاذا لم يتعلق لا يكون رد واما ما قيل في وجهه من انه لولاه لزم عدم سماع دعوى مسموعة بلا جهة فواه لان طلب البينة او التحليف على نفي العلم لو ادعاه عين سماعها نعم يلزم عدم ثبوت تسلط منها في بعض الصور وما الضرر فيه كما في مورد الروايات الثلث حيث ان الظاهر عدم الخلاف فيها ايضا وفيما اذا كان المدعى عليه وارثا مع انه ورد في الروايات ان احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى وفي الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وفي مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكن فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء عليه وبين في ساير الروايات ان اليمين على المدعى عليه وانه على العلم فاذا خص الشارع القضاء بذلك الانحاء فمن اين يتعدى الى غيره بلا دليل غاية الامر صيرورة دعواه لاغية فليكن كذلك وما الضرر فيه بعد كونها مخالفة للاصل ولا يتوهم انه يمكن الزام المدعى عليه بلا يمين مردودة ايض لعدم المعارض لقول المدعي لان الاصل من اقوى المعارضات ومن اين ثبت حجية قول المدعي وصلاحيته لدفع الاصل الثابت من الشرع فان قيل لاجل وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق قلنا من اين ثبت ذلك سيما حمل اقوالهم على الصدق اذا كانت مخالفة للاصل مثبتة للحق على الغير ولم نعثر الى الان على دليل تام على ذلك بل ولا على حمل الافعال على الصحة كما بينا في كتاب عوايد الايام وكتاب مناهج الاحكام ولو سلمنا فغاية ما نسلم انه لا يكذب في ادعاء علمه ولكن من اين ثبت حجية علمه ايضا فان قيل ورد في رواية البصري المتضمنة لحكم الدعوى على الميت فان ادعى ولا بينة له فلا حق له لان المدعى عليه ليس بحي ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه دلت على انه لو كان حيا لتعلق به احد الثلثة ولما لم يمكن اليمين ورده هنا فتعين الالزام بالحق قلنا يجب اما تخصيص الحي بالعالم او تخصيص الالزام والرد به ولا مرجح فيحصل الاجمال المسقط للاستدلال وعلى الثاني فلا مزاحمة لها مع الزوجة بل يحكم عليها بمقتضى اعترافها وهو ثبوت كل ما يتعلق به مما يختص بنفسها ولا مدخلية للغير فيه اذ لم يثبت الا نفوذ الاعتراف وتاثيره فيما يختص به فلو طلقها الثاني او مات لم يجز لها التزويج بغير الاول وليس لها على الثاني مهر ولا نفقة كما مر نعم يبقى المزاحمة مع الزوج الثاني فان كان له بينة فيحكم بمقتضاها والا فللاول تحليفه فان حلف فيحكم له بكل ما يقتضيه زوجيته لها مما لا ينافيه تصديقها الاول فلا يجوز له الخامسة ولا نكاح امها ونحوها ويتسلط على جماعها ومنعها من الخروج ويجوز اجبارها على التمكين والاطاعة لانهما حقان ثابتان له عليها فلا يزول الا بمزيل اجماعا وان لم يحلف يقضى بالنكول وان كذبته فان اقام البينة فيحكم له والمراد بالبينة المعتبرة هنا وفي صورة تصديق الزوجة ايضا من شهد على العقد الاول او على اقرارها به قبل العقد او الاعتراف الثاني والا فلا فقيل ينقطع دعواه عليها في الزوجية بلا خلاف كما قيل للروايات الثلث المتقدمة ولا حلف عليها بل للاصل لان المتبادر من عمومات الحلف ورده انما هو الموضع الذي لو لم يحلف المنكر ثبت الحق ولا يثبت هنا حق له بل قيل ينقطع دعواه فيما يترتب على الزوجية ايض للاصل واطلاق الروايات وخالف فيه جماعة فاوجبوا اليمين عليها بالاضافة اليه لعمومات اليمين ورد بعدم عموم فيها يشمل ما نحن فيه نظرا الى ان المتبادر منه لزوم الحلف لقطع اصل الدعوى كلا لوازمه والعمدة في التعدية اليها هو الاجماع ولم يثبت هنا **اقول** المانع ان يمنع التبادر المذكور بل لو سلمنا اختصاص اليمين بما ينقطع به الدعوى فانما هو بالاجماع المنتفي في المقام فيبقى العمومات بلا مخصص فالحق توجه اليمين عليها بالنسبة الى ما يترتب على الزوجية ان كان بل الظاهر توجهها اليه بالنسبة الى الزوجية ايض للعمومات المذكورة الدافعة للاصل مع منع التبادر الذي ادعوه فيها ايض بل الاختصاص الذي ذكروه انما هو بالاجماع وهو هنا منفي واما الروايات الثلث فلا يثبت الا انها امرأة الثاني ولو حلفت لا انه ليس عليها الحلف فقد يريد الزوج المدعي تحليفها تشفيا له على انكارها هذا مع ان مورد الروايات ما لم يكن الزوج الثاني عالما ولم يدع المدعي علمه وقد يدعي عليه العلم علما او ظنا ايض فعلى هذا يلزم ان لا يكون للمدعي تحليف واحد منهما اذ لا يثبت بتصديق احدهما الزوجية والتحقيق ان يقال لو ادعى على الزوج فقط واعترف بعدم علم الزوج فليس له تحليفها اذ التحليف انما يكون في مورد يمكن اثبات الحق بالنكول او الرد وهو منتف في المقام ولو ترك الحلف لم يترتب عليه اثر ولو لم نعترف بعدم علم الزوج فله تحليفها على نفي الزوجية ايض وثمرته انه مع النكول او الرد يتم دعواه على الزوج ويثبت الزوجية له بنكوله او رده ايض ثم ان للمسألة صورا كثيرة اخرى كما اذا كانت الزوجة مولى عليها فادعى على وليها او غير ذلك يستخرج حكمها مما يذكر في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى

السادسة عشر لو ادعت امرأة زوجية رجل فيجري فيه الصور المتقدمة في المسألة السابقة ونظيرها ما اذا كان الدعوى على الزوجة ما اذا كان الزوج مزوجا بما لا يجتمع مع زوجته هذه كاختها او بنتها او كالاربع ويظهر حكم الجميع مما ذكر **السابعة عشر** لو ادعت امرأة زوجية رجل آخر فان صدقها ذلك الرجل يقضى عليها بما يختص بكل منهما ويبقى لها دعوى مع زوجة الاول فان صدقتها فحكمه ظ وكذا ان قالت لا ادري وان كذبتها فيكون منكرا لان الزوجة مدعية لفساد نكاح هذا الزوج فان اقامت الزوجة البينة التي شهدت بالتفصيل المتقدم فحكم لها وكذا ان حلفت اليمين المردودة والا فيحلف الزوج الاول ويحكم له وان كذبها الثاني فعليها البينة فان اقامتها فيحكم لها والا فلها تحليفه فان حلف والا فيحكم لها وثمرته فيما يترتب على الزوجية وفي الدعوى على الزوج الاول وعلى جميع التقادير يؤخذ بما يختص لها باعترافها بفساد نكاح الاول ومنه يظهر الحكم لو ادعى رجل زوجية من لا يجتمع مع هذه الزوجة كامها او اختها او الخامسة **الثامنة عشر** لو اجتمعت دعويان غير ممكن الاجتماع صدقهما في الزوجية كان يدعي امرأة زوجية رجل ورجل آخر زوجيتها او ادعى رجل زوجية امرأة واختها او بنتها او خامستها ايض زوجيته وكان الرجل الاول في الدعوى الاول والمرأة الاولى في الثانية منكرا الان مع تصديقه يرجع الى المسألة السابقة وان كان التصديق مسبوقا بانكار رجع او لا فيكون هنا دعويان بكون المرأة والرجل الثاني في المثال الاول والرجل والمرأة الثانية في الثاني مدعيين في احد الدعويين منكرين في الاخرى فلا يخ اما ان يكون للمدعيين البينة او لا يكون لشيء منهما بينة او يكون لاحدهما خاصة فعلى الاخير يكون لذي البينة اقامة بينة ولفاقدها حلف المدعى عليه على الاقوى فان سبق الاول في اقامة البينة وحكم له يكون الثاني من باب مسألة دعوى المزوجة زوجا آخر او دعوى الرجل زوجية المزوجة او دعوى المرأة زوجية رجل له زوجة لا يجتمعان او الرجل زوجية امرأة لا يجتمع مع زوجته وقد مر حكم الجميع الا انه لا يطلب البينة هنا من ذي البينة الذي اقامها ثانيا فيما كان الحكم في السابق طلب البينة منه لانه قد اقامها اولا وان سبق الثاني في الحلف فان حلف المنكر فحكمه ظ وان نكل او رد يثبت دعوى المدعي ويرجع المسائل الاربع الحاصلة باعتبار المثالين والمدعيين الى بعض المسائل المتقدمة التي ظهر حكمها ايض مثلا لو نكل الرجل الذي يدعي الرجل زوجيته قبل اقامة الرجل الآخر البينة على زوجيتها تصير من باب مسألة مدعي زوجية المزوجة وهكذا ولا يمين على ذي البينة فاشهد له البينة للاصل وتوهم شيخنا الشهيد الثاني في شرح حكم المص به فنسبه اليه وتبعه بعض لخروج ولم يذكره احد قبله كما صرح به في شرح مع ان الظ ان مراد المص الحلف للدعوى الاخرى لا على ذي البينة كما فهمه الشارح وحمل الآخر على ذي البينة مع ان المراد منه الادعاء الآخر وعلى الثاني فهو ان لم يكن لهما بينة فلكل واحد منهما تحليف المدعى عليه ولا يخ اما يحلفان او ينكلان او يحلف احدهما والآخر يرد او ينكل او هما معا يردان او ينكلان فان حلفا فالحكم ظاهر وان حلف احدهما ورد الآخر او نكل فاما ان يسبق التحليف او الرد والنكول فان سبق التحليف فيرجع المسائل الاربع الى اربع من المسائل المتقدمة مثلا ان حلفت المرأة لمدعي زوجيتها او لا ثم حلفت هي اليمين المردودة من الرجل الآخر المنكر زوجيتها يرجع الى ما اذا ادعت المرأة التي ليس لها زوج زوجية رجل وحلفت يمينا مردودة وان حلف الرجل المدعي لاخت من يدعي زوجيتها يرجع الى ما اذا ادعى الرجل زوجية امرأة لا مانع لها وهكذا وان سبق الرد والنكول التحليف يرجع الى مسايل اربع اخرى من المسايل المتقدمة مثلا ان نكلت الزوجة اولا ثم ارادت حلف الرجل المدعي عليه يرجع الى مسألة دعوى المرأة المزوجة زوجية رجل آخر وهكذا وان ردا او نكلا معا فيرجع الى اربع مسايل اخرى من المسايل المتقدمة مثلا لو نكل الرجل الذي يدعي عليه اخت الزوجة التي يدعي هو عليها بعد رده الحلف يصير مسألة ما اذا ادعى الرجل المزوج زوجية من لا يجتمع مع زوجته وهكذا او على الاول وهو ان يكون لكل منهما بينة فاما يكونان مورختين فيعمل بالسابق ووجهه ظ مضافا الى قوله في ذيل رواية الزهري الآتية الا ان يوقت قبل وقتها او احدهما خاصة فيعمل بمقتضاها خاصة لاصالة تأخر الحادث ولرواية الزهري الشاملة باطلاقها لما اذا كانت بينة الزوج موقتة بل لظهورها فيها من جهة قوله لان الزوج قد استحق بضع هذه المرأة وقوله قبل وقتها فانها ظاهرة في توقيت بينة الزوج اوليس شيء منهما موقتا فيتعارضان وظاهر انه لا يمكن العمل بالبينتين للتناقض ولا باحدهما من دون مرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح فمقتضى القاعدة اما طرحهما فيصير مثل ما اذا لم يكن لهما بينة اصلا وقد عرفت حكمه او يقرع بينهما ان جاز القرعة اذا تعارضت البينتان لانها لكل امر مشكل الا انه ورد في رواية الزهري في رجل ادعى على امرأة انه تزوجها بولي وشهود وانكرت المرأة ذلك واقامت اخت هذه المرأة على هذا الرجل البينة انه تزوجها بولي وشهود ولم يوقت وقتا ان البينة بينة الزوج ولا يقبل بينة المرأة لان الزوج قد استحق بضع هذه المرأة وتريد اختها فساد هذا النكاح ولا يقبل بينتها الا بوقت قبل وقتها او دخول بها وضعفها منجبر بالشهرة بل دعوى عدم الخلاف والاجماع ومقتضاها استثناء صورة من توقيت احدى البينتين وصورة من انتفاء التوقيت فيهما عن الحكم الذي ذكرنا وهي ما اذا كان الزوج قد دخل بالمدعية فانه يقدم بينة الزوجة سواء وقتت بينة الزوج ام لا لان الظ كون الدخول لزوجته فيقدم الظ على الاصل في الصورة الاولى ويقدم المقارن للظ على الفاقد له في الثانية بالنص المذكور ولانه اما ظاهر في صورة توقيت بينة الزوج كما مر فيثبت الحكم في الاولى بالصراحة وفي الثانية بالاولوية او شامل لها فيثبت في الصورتين بالاطلاق ولا يرد الاشكال بان الزوج منكر فلا وجه لتقديم بينته لانه مدع بالنسبة الى المرأة الاخرى وهي منكرة كما صرحت به الرواية فاعتبار بينته انما هو بالاضافة اليها لكونه مدعيا في مقابلها ولكن الحكم مخصوص بمورد الرواية اي ما كان الرجل مدعيا على المرأة واختها عليه ولا يتعدى الى غيره حتى الى ما اذا كانت المدعية على الرجل بنتها او امها بل الحكم في ساير الشقوق باجمعها ما ذكرنا من القواعد فالقول بالحكم للمدعية في المثال الثاني مع يمينها في صورة انتفاء البينة وتحقق الدخول بها

ترجيحاً للظاهر على الاصل مطلقاً ولو مع البينتين مطلقاً لرجحان بينة على بينتها الانكار هاهنا فعله الذي لا يعلم الا من قبله فلعله عقد على المنكرة قبل عقده على
المدعية غير صحيح لمنع ترجيح الظاهر على الاصل باطلاقه ومنع عدم امكان العلم الا من قبله مع انه غير جار في صورة توقيت البينتين بوقتين متساويين
ثم ان بعد تقديم بينة المنصوص هل عليه اليمين ايضاً الحق لا للاصل فان مشروعية اليمين توقيفية ولم يوقف في المورد وقيل نعم لجواز وقوع لم
يطلع عليه البينة قلنا هذا القدر غير كاف في اثبات اليمين بل اللازم في اثباتها الدليل الشرعي والجواز بعد حكم الشارع بالتقديم غير مضر
والا لزم اليمين ايضاً لا ينفي الاحتمال نعم لو ادعى عليه سبق عقد حتى يتحقق دعوى اخرى اتجه الحكم باليمين **مسئلة** الظاهر وجوب مراعاة الولي
عدم المفسدة في النكاح لظاهر الاجماع فلا يجوز معها ولو زوج والحال هذه بطل وهل يجب مراعاة المصلحة في النكاح الظاهر لا للاصل والعمومات
نعم لو قلنا بوجوب مراعاة المصلحة في التصرفات المالية يجب على الزوج مراعاتها في المهر بل يحتمل التعدي الى الانفاق ايضاً والمصلحة المراعاة انما هي
بحسب وقت النكاح لا ما يتجدد بعده **مسئلة** لا يشترط في تزويج المولى عليها ان يكون بمهر المثل او ازيد للاصل واطلاقات تزويج الولي
ولا يتوهم ان الاصل عدم تحقق التزويج اذ لا كلام في ان الاختلاف هنا ليس لعدم صدق التزويج فلو زوج بدونه صح العقد ولزم وان امر برعاية
مصلحتها ما لم يكن لها فيه مفسدة للاطلاقات والعمومات كصحيحة الحلبي في الجارية يزوجها ابوها بغير رضا منها جاز قال ليس لها مع ابيها امر اذا
انكحها جاز نكاحه وان كانت كارهة وصحيحة ابن العلاء وصحيحة ابن بزيع وغيرها المتقدمة في بحث ولي العقد ولا يعارضها ما دل على ثبوت الخيار
كصحيحة محمد المار من مرجوحيتها ودبما قيل ببطلان العقد مع عدم رعاية المصلحة غير كونه خلاف المصلحة وقيل بان لها خيار فسخه لفساد المهر الذي
جرى عليه العقد لعدم رضاها به وفيه اولاً منع اقتضاء فساد المهر الخيار في النكاح للزوج الى مهر المثل وثانياً فساد المهر بل الحق صحة المهر
المسمى ولزومه بعينه لمثل ما ذكر من الاصل والعمومات وعمومات لزوم المهر المسمى كلاً او نصفاً المذكورة في ابواب ما يوجب المهر وما اذا ماتت المرءة
او طلقت قبل الدخول المعتضدة كلها بقوله تعالى او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فاذا ساغ له العفو فنقصه ابتداء اولى وفاقاً للمحكي عن ط
وقد قيل بالبطلان نقله في ط لان عليه مراعاة القيمة في مالها ففي بضعها اولى وهو ممنوع وعن المحقق وفي عد وير اثبات الخيار لها فيه
سواء اعتبر فيه المصلحة ام لا لانه عوض لها في بضعها فالنقص فيه ضرر منفي في الشرع فينجبر بتخييرها في فسخ المسمى والرجوع الى مهر المثل وفيه ان
النكاح ليس في الحقيقة معاوضة ولذا لا يشترط فيه المهر ايضاً فاذا قبل الخلو عنه يقبل النقص بالطريق الاولى وليس المهر عوضاً حتى يلزم من
نقصه الضرر بل المطلوب الاصلي في النكاح بقاء النسل وتحصين الفرج فلا ينظر الى ما يقابله من العوض الواقع بالعرض وفي ضة قوى اللزوم في
المسمى مع مراعاة المصلحة والخيار مع عدم مراعاتها واستوجهه في المفاتيح وشرحه لان الاصل في تصرف الولي مراعاة مصلحة المولى عليه فحيث
اوقعه على خلاف المصلحة كان لها الخيار وفيه منع الاصل في المورد للاصل **مسئلة** لو زوج الولي المولى عليه باكثر من مهر المثل فان كان
من مال الولي صح ولزم بلا خلاف كما قيل وان دخل المهر في ملك المولى عليه ضمناً وكذا ان كان ذلك مقتضى مصلحة لانها للتصرف جابرة و
الا فالحق ثبوت الخيار له لانه اضاعة للمال وضرر منفي في الشرع ومفسدة فيجب دفعه وهو بالخيار يندفع بل يمكن ان يقال انه مناف للمصلحة التي
يستفاد من الاخبار لزوم مراعاتها على قيم الصغار بل لم يثبت من دليل جواز مثل ذلك التصرف في اموالهم فيبطل اصل المهر ويحتمل ضمان المولى له ان كان ابا
لاطلاق قوله في صحيحة الحذاء والمهر على الاب للجارية وفي صحيحة محمد فان المهر على الاب خرج عنه الصورة التي يتعلق بذمة المولى عليه بالدليل فيبقى الباقي و
منه المورد سيما اذا كان اطلق ولم يصرح بتعلقه بمال الصبي ثم ان قلنا ببطلانه او ثبوت الخيار له ولم يجزه بل ابطله فهل يبطل العقد او لا بل يكون
لازماً ويثبت لها مهر المثل او يثبت لها الخيار فيه الاول مقتضى تبعية العقود للقصود والثاني مبني على عدم فساد النكاح بفساد المهر او الشرط والثالث
لا وجه له انه ان ثبت عموم صحة النكاح مع فساد المهر او الشرط بحيث يشمل المورد فالاول والا فالثاني ويأتي تحقيقه في بحث المهور هذا اذا لم يعلم المرءة
فساد المهر او تخير الزوج حين النكاح واما لو علمته فيصح النكاح ويلزم المسمى لعدم المقتضي للبطلان او الخيار فان مع علمها لا يعلم قصد النكاح بالمهر
المخصوص البتة فلا يؤثر فساد المهر كما بينا وجهه مفصلاً في عايدة العقود تابعة للقصود من كتاب عوايد الايام **مسئلة** لو زوج الولي الانثى
او الذكر بمن فيه احد العيوب الموجبة للفسخ كان للمولى عليه الفسخ بعد الاطلاع والكمال سواء علم به الولي حين العقد او لا وسواء كان العقد مقتضى
المصلحة ام لا لادلة ثبوت الخيار مع احد هذه الاوصاف والجهل به كصحيحة الحلبي يرد النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل وقريب منه صحيحة
وغيرهما من اخبار العنين والمجنون الاتية في بحثها وقد يستشكل في خيار المولى عليه مع علم الولي بالعيب لانه ان راعى الغبطة مضى تصرفه والا
كان باطلاً او فضولياً ويضعف بمنع الشرطية لاطلاق ادلة التخيير بالعيوب وعدم الدليل على اعتبار الغبطة زيادة على التزويج والضرر
بالعيب المنفي مجبر بالخيار ولا يعارض غيره وعن ظاهر ف عدم الخيار ولا وجه له بعد ما عرفت وقد يوجه بانه مبني على وجوب اعتبار المصلحة على
الولي فبعد رعايتها لزم العقد ودفع الاختيار وفيه منع الوجوب ولا وعدم انجباره لتخصيص ادلة الخيار ثانياً **مسئلة** لو زوجها الولي بغير
كفو كان عدم الكفاية مما يوجب الخيار كالاعسار الذي لا يقدر معه على الانفاق على القول بالخيار فيه كان لها الخيار ايضاً وان كان مما يمنع عن
التزويج كالكفر ونحوه بطل العقد والوجه فيما ظاهر **مسئلة** الوكيل ان كان مقيداً يجب عليه متابعة القيد فان خالف وقع فضولياً
وان كان مطلقاً يختار ما شاء ومن اراد الا ان يدل قرينة حالية على ارادة قيد فيجب اتباعه وان خالف فيكون كما اذا خالف المقيد **مسئلة**

كتاب النكاح

النكاح الفضولي غير لازم بل يلزم بالاجازة من ولي العقد فان اجاز لزم والا بطل في الحر والعبد وفاقاً للمفيد والعماني والسيد والنهاية والتهذيب وقضايا
والديلمي والقاضي والحلبي والحلي والفاضلين وجميع من تاخر عنهما بل هو على الاشهر الاظهر بل في الناصريات الاجماع عليه مطلقاً وفي السرائر في الاول
وعن ف في الثاني المستفيضة من النصوص منها ما مر في الاول كموثقة البقباق وفيها اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه وصحيحة الحذاء وفيها عن
غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار الحديث وفي ذيلها ما يصرح بان المراد بالولي
غير الاب واثبات الخيار وان لم يكن صريحاً في الفضولي لجواز ارادة خيار الفسخ ولكنه يثبت المطلوب بضميمة الاصل لان خيار الفسخ مع الفضولي
في كثير من الاحكام ويزيد الاول باحكام مخالفة للاصل فيثبت المشترك وينفي الزائد بالاصل مع ان تتمة الصحيحة وهو قوله وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث
بينهما ولا مهر الا ان يدركا ويرضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الآخر قال يجوز ذلك عليه ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي
بالنكاح ثم مات قبل ان يدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج الحديث صريح
في ان النكاح فضولي اذ لو كان المراد خيار الفسخ كما في التوريث من غير حلف ولم يسقط التوارث بالموت قبل الادراك ورواية محمد زوجته امه وهو
غائب قال النكاح جائز ان شاء المتزوج قبل وان شاء ترك وان ترك المتزوج تزويجه فالمهر لازم لامه وصحيحة ابن بزيع المتقدمة في تزويج الوصي وغير ذلك
ومنها في الثاني كحسنة زرارة عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم
ابن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه
فهو له جائز ورواية عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما
الحديث ويدل عليه ايضاً صحيحة ابن وهب المروية بطرق عديدة وصحيحة الاخرى ايضاً وروايتا علي بن جعفر وعبيد بن زرارة وغيرها مما يظهر للمتتبع في المواضع
خلافاً للاحد وقول للشيخ في ف وط فابطل الفضولي هنا من اصله ولفخر المحققين فابطله في جميع العقود التي منها النكاح للاصل وبعض الاخبار العامية
والروايات الخاصية منها الروايات المتقدمة المتضمنة لقوله ولا تنكح الايامى الا بامرها وقوله لم يزوجها الا برضا منها وقوله لا تزوج ذوات الاباء من الابكار
الا باذن ابائهن ونحوها ومنها رواية البقباق في الامة تتزوج بغير اذن اهلها قال يحرم ذلك عليها وهو الزنا والاخرى الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها
قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن والاصل يندفع بما مر والعاميات مردودة بعدم الحجية والخاصيات المتقدمة غير الدال على الحرمة خاصة
مع انها اعم مطلقاً من ادلة الجواز لاشتمالها الفضولي وغيره فيخصص بها وروايتا البقباق غير ناهضتين اذ لا شك ان التزويج ليس زنا فيكون المراد منه
الوطي وحمل الزنا على انه مثله مجاز ليس باولى مما ذكرنا مع انهما معارضتان بصحيحة ابن حازم في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت
حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ولا يتوهم دلالة مفهوم صحيحة محمد المتقدمة القائلة بانه ان كان ابواها اللذان زوجاها فنعم
جائز ولكن لها الخيار اذا ادركا الحديث على عدم جواز الفضولي من غير الابوين لاحتمال كون المراد خيار الفسخ دون الرد والاجازة في الفضولي ولم ابطل
الفضولي في المملوك خاصة لرواية عامية مردودة ولقبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه وكونه منهياً عنه ويرد بمنع النهي عن هذا بعد ما مر بل منع كون
ذلك تصرفاً ثم على المشهور المختار فهل يصح الفضولي مطلقاً اي من كل من كان او يختص بالبعض المشهور هو الاول للمامر وعن ابن حمزة اختصاصه بتسعة مواضع
عقد البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها وعقد الابوين على الابن الصغير وعقد الجد مع عدم الاب وعقد الاخ والام والعم على صبية وتزويج
الرجل عبد غيره بغير اذن سيده وتزويجه من نفسه بغير اذن سيده لتوقيفية العقود واختصاص ما مر بهذه المواضع ولا دليل في غيرها وهو كذلك
فاني الى الان لم اعثر على خبر يتجاوز عنها بل لا يبعد اختصاص قول بعض القدماء ايضاً ببعض المواضع لخلو كلام كثير منهم عما يفيد التعميم ولعل مستند
المشهور في التعدي الاجماع المركب او تنقيح المناط والثاني منظور فيه واما الاول فان ثبت كما هو المظنون فهو والا فللتامل في التعميم مجال واسع وامر
الاحتياط واضح بل في صحيحة الحذاء في رجل امر رجلاً ان يزوجه امرءة من اهل البصرة من بني تميم فزوجه امرءة من اهل الكوفة من بني تميم قال خالف امره
وعلى المامور نصف الصداق لاهل المرءة ولا عدة عليها ولا ميراث بينهما وهي بترك الاستفصال تدل على بطلان التزويج ولو قبله الزوج نعم في عموم روايتي
عباد وعبيد الاتيتين الحاصل بترك الاستفصال دلالة على جواز نكاح غير من ذكر مطلقاً الصغيرة فضولاً ومعه يقرب دعوى الاجماع المركب في الجميع
اذ الظاهر بعد التجاوز عن التسعة عدم القول بالفصل وعلى الاختصاص يكون فضولية التسعة انما هو على القول بعدم استقلال البكر وعدم ولاية
الاب على الابن ولا الجد مع عدم الاب واما على الاقوال الاخر فينقص مواضع الفضولي عن التسعة **فروع** ا المراد بالعقد الفضولي الصادر عمن لا يملك
امر المعقود عليه اصالة او ولاية او وكالة فالصادر عن احد الثلثة لا يكون فضولياً وهل يجوز لاحد الاخيرين ايقاعه فضولياً فيما له فيه الاختيار
بان يقصد ايقاعه من جانب المعقود عليه فان شاء اجاز وان شاء رد الظاهر لا لعدم ثبوت جواز الفضولي ولان قصده لا يؤثر في سقوط اختياره للاصل
ومع الاختيار لا يكون في النكاح خيار نعم لو اوقع احدهما ما ليس له فيه الاختيار فضولياً كتجاوز الوكيل عما وكل فيه او الولي فيما له فيه الاختيار
يقصد ايقاعه من جانب المعقود عليه فان شاء اجاز وان شاء رد الظاهر لا لعدم ثبوت جواز الفضولي عنه ولان قصده لا يؤثر في سقوط اختياره للاصل
ومع الاختيار لا يكون في النكاح خيار نعم لو اوقع احدهما ما ليس له فيه الاختيار فضولياً كتجاوز الوكيل عما وكل فيه او الولي فيما له فيه الولاية كالعقد
بازيد من مهر المثل جاز وان لم يجز ولا ب هل يشترط في صحة الفضولي قصد كونه فضولياً او عدم قصد كونه بالاختيار ام لا ويظهر الفايدة فيما اذا ظن

الفضولي كالام او الاخ كونه وليا او الوكيل عموما وكالة او الولي عموم ولا يترك ما يفعل ايض ولم يكن كذلك الظ الاخير لاطلاقات الاخبار الفضولي ح
الظ عدم الخلاف في عدم اشتراط التصريح بالفضولية في اللفظ ولو قال الوكيل المتعدي عما له الوكالة فيه فضولا زوجت موكلتي جاز لصدق كونها
موكلة وكذا الولي ولو قال من ليس له وكالة اصلا كذلك لم يصح الا اذا صح الاجازة التجوز وقصد المعين ي لو سبق العقد الفضولي بالانكار او اظهار الكراهة
كان استيذن من يريد تزويجه فلم ياذن وانكر فهل يؤثر الفضولي عنه بعده الامضي زمان او حدوث امر جوز معه الرضا ام لا ه يشترط في تحقق الاجازة
علم المخير بالخيار فلو لم يعلمه وظن اللزوم ولاجله رضي ومكن لم يسقط خياره ولم يكن ذلك اجازة لعدم الصدق واستصحاب الخيار و ليس الخيار في الفضولي
فوريا فلو اطلع وسكت له الخيار وكلما اراد للاصل والاستصحاب بل الاطلاق ز لو قبلت العقد الفضولي واجازه لزم من جهته وليس له بعده
رده الا بالطلاق اجماعا ولو رده لم يؤثر بعده الاجازة للبطلان بالرد بالاجماع فلم يبق شيء يؤثر معه الاجازة ح الاجازة كاشفة ما
العقد كما يدل لحليه صحيحة الحذاء الحاكمة بالتوارث مع لحوق الاجازة الموت خلافا للمحكي عن النهاية وقد تاول بما يؤول معه الى الاول والمراد
بكونها كاشفة انها يكشف عن تحقق الزوجية حال العقد ولا ينافيه توقفها على الاجازة وذلك اذ كما انه يجوز ان يكون الايجاب المقارن للايجاب
سببا للزوجية الحالية يمكن ان يجعل الشارع العقد المتعقب للاجازة ولو بعد ان سببا للزوجية الحالية بمعنى انه يكون السبب العقد المتصف بهذا
التعقيب وما كان في الواقع اما بعينها ام لا فهي في الواقع اما حاصلة اولا ويعلم الحقيقة بحصول التعقيب وعدمه **مسئلة** لا تنكح الامة الا
باذن المولى رجلا كان المولى او امرأة دائما كان النكاح او منقطعا اجماعا في الاول وعلى الاشهر الاظهر في الثاني مط بل بلا خلاف كما عن الحلي بل
بالاجماع لعدم قدح مخالفة الشيخ في النهاية فيه سيما مع رجوعه عنه في المسائل الحائريات للادلة القطعية من العقل والكتاب والسنة المانعة عن
التصرف في ملك الغير بغير اذنه والروايات المستفيضة بل المتواترة في المقام المانعة منطوقا او مفهوما عن تزويج امة الغير بدون اذنه ويؤيده
بل يدل عليه ايض مثل رواية ابي هلال عن الرجل هل يحل له جارية امرأته قال لا الا ان يهبها له وموثقة الساباطي في المرأة تقول لزوجها جاريتي لك قال لا
يحل فرجها الآن ببيع او هبة له دلتا بالمفهوم على عدم حلية فرجها بمثل ما نحن فيه وخالف فيه الشيخ في النهاية لصحيحة سيف بن عميرة المروية
عن الص بلا واسطة تارة لا باس بان يتمتع الرجل بامة المرأة واما امة الرجل فلا يتمتع بها الا بامره وبواسطة داود بن فرقد اخرى عن الرجل يتزوج
بامة بغير اذن مواليها فقال ان كانت لامرأة فنعم وان كانت لرجل فلا وبواسطة علي بن المغيرة ثالثة عن الرجل يتمتع بامة امرأة بغير اذنها قال لا باس
به وهي مع اضطرابها لاختلافها اسنادا ومتنا مردودة بالشذوذ كما نص عليه جماعة مضافا الى احتمال رجوع ضمير اذنها في الاخيرة الى الامة و
ظهور التزويج في الثانية في الدائم المجمع على عدم جوازه بدون الاذن مطلقا وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية للتمتع في العقد المنقطع فيحتمل ان
يراد الوقاع بعد العقد مع الاذن ويكون المط جوازه من دون استبراء في امة المرأة دون الرجل فيحتاج فيه الى اذنه او اخباره بعدم وقاعه
مسئلة لو اذن المولى لعبده في التزويج فان اطلق المرأة والمهر يزوج من شاء بمهر مثلها او اقل لعدم انصراف الاطلاق الى غير مهر المثل
بقرينة الحال مقيدا للاطلاق بل لا يبعد تقييد المرأة بمن يليق بحاله لما ذكر وان عين المرأة خاصة تزوجها خاصة بمهر المثل او اقل وان عين المهر
زوج به من شاء وان تزوج من مهر مثلها دونه وان عينهما تعينا ومما ذكرنا من تقييد الاطلاقين بمهر المثل واللائق بالحال يندفع الاستشكال
في جواز الاطلاق لتفاوت المهر تفاوتا فاحشا فيشكل التزامه على السيد مع انه لو لم نقل بالتقييدين فقد قدم السيد نفسه عليه حيث اطلق
له الاذن مع تعيين المهر صريحا او بشاهد الحال لو زاد عنه فقيل النكاح صحيح مع عدم المهر او فساده فهنا اولى والزايد على الماذون فيه في
ذمة العبد يتبع به بعد الحرية نسب الى المبسوط واختاره في عد واللمعة وفيه اشكال اذ لم يشا اذن المولى في مثل هذا النكاح بل تعيين المهر او
شاهد الحال بما يصلح قرينة لتقييد اذنه بغير الزايد فلم يعلم اذن المولى فيه فيقع اما باطلا او فضوليا وهو الاظهر كما مر وايض ان اريد تعلق الزايد
بذمة العبد فهو لكونه ملكا للغير يتوقف على اذنه وان اريد تعلقه بعد الحرية ففساده ظاهر مع ان الزوجة ايض ان جهلت بالحال والحكم فانما رضيت
بالمسمى على ان يكون محلا لها في ذمة المولى او في كسبه ولا يرد ان التقصير على جهلها اذ لا مؤاخذة على الجهل باحكام المعاملات واما غير الزايد وهو القدر
الماذون فيه فمع تصريح المولى بجعله على احد الذمتين فيتعلق به وكذا النفقة ووجهه ظ وان اطلق فذهب الحلي وابن حمزة والفاضلان والشهيدان
بل الاكثر الى انهما يستقران في ذمة المولى لان الاذن في العقد اذن في لوازمه ومنها المهر والنفقة وحيث ان العبد لا يقدر على شيء كان الاذن
موجبا لالتزام ذلك في ذمة المولى والحاصل انه يستحق بالعقد ولو لم يجب على المولى لم يمكن استحقاقه فان ذمة العبد الان مشغولة بتمامها بحقوق
المولى فلا يتعلق بها شيء ويجوز ان يتبع به بعد العتق يؤدي الى حرمانها راسا اذا لم يعتق ولم يقل به احد ولرواية علي بن ابي حمزة الصحيحة ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه في رجل تزوج مملوكا له امرأة حرة على مائة درهم ثم انه باعه قبل ان يدخل عليها فقال يعطيها سيده من ثمنه نصف ما فرض
لها انما هو بمنزلة دين استدانه باذن سيده والدين المستدان باذن السيد على ذمته كما في صحيحة ابي بصير رجل ياذن لمملوكه في التجارة فيصير عليه
دين قال ان كان اذن له ان يستدين فالدين على مولاه وان لم يكن اذن له ان يستدين فلا شيء على المولى ويستسعي العبد في الدين وقد
يستدل ايض بموثقة الساباطي في رجل اذن لعبده في تزويج امرأة حرة فزوجها ثم ان العبد ابق فجاءت امرأة العبد تطلب نفقتها من مولى العبد فقال
ليس لها على مولاها نفقة وقد بانت عصمتها منه فان اباق العبد طلاق امرأته الحديث حيث ان قوله فقد بانت في حكم التعليل لنفي النفقة عن المولى

فيدل

فيدل على ثبوتها مع عدم حصوله مفقوده بل فيها اشعار من جهة اخرى ايض وهي ظهورها في شيوع مطالبة الموالي بنفقات زوجات العبيد وبرواية
زرارة عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها الى ان قال وان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها الا ان يكونا اعتديا فاصدقها صداقا كبيرا الخبر
فانها ظاهرة في تعلق الصداق بذمة المولى اذ لولاه لما كان لاشتراط عدم الزيادة والكثرة وجه ويعضده ايض رواية شريح في عبد بيع وعليه دين قال
دينه على من اذن له في التجارة واكل ثمنه فان الاذن في التجارة اذا كان موجبا لتعلق الدين الحاصل منها بذمة الاذن فكذا النكاح ثم هذه الاخبار
وان اختصت بالمهر والنفقة الا ان عدم الفصل يوجب التعدي الى الاخر ايض خلافا للمحكي عن ط والقاضي وابن سعيد فقواه بعض المتاخرين فقالوا
انه على كسب العبد ان كان مكتسبا اي فيما يتجدد من كسبه بعد النكاح وان كان المهر الى اجل ففيما يتجدد من كسبه بعد الاجل وان لم يكن مكتسبا فاما
على المولى او على ذمته فيقال لزوجته ان زوجك معسر بالمهر فان صبرت والا فلك خيار الفسخ وعلى هذا فيجب على المولى ان يخلي عبده للتكسب
نهارا او الاستمتاع ليلا وليس له استخدامه الا ان يلتزم المولى ان ينفق عليه وعلى زوجته من ماله فله ان يستخدمه بشرط ان لا يزيد اجرة خدمته
عما انفق عليهما فلو زادت عليه وجب عليه بذل الزايد اليه ليصرفه في المهر وله ايض استخدامه بقدر الانفاق خاصة واطلاقه في الزايد ليكتسب ويتصرف
في المهر واستدل له بان الاصل براءة ذمة المولى والاذن في النكاح لا يستلزم تعلق لازمه بالذمة وانما يستلزم الاذن في لازمه وهو الكسب
للمهر والنفقة ايض فغاية العبد المكتسب انه اذن في النكاح ان يصير في المهر والنفقة بمنزلة الحر المكتسب وقيل يتعلق النفقة برقبة العبد لان الوطي كالجناية
واختاره الفاضل وقال انه اليق بمذهبنا فان امكن ان يباع منه كل يوم بقدر ما يجب عليه من النفقة فعل والا بيع كله كما في الجناية ووقف ثمنه ينفق
عليها **اقول** القول الاخير ضعيف دليلا اذ ليس له دليل سوى الحمل على الجناية وهو قياس مردود واما قوله في رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة يعطيها
سيده من ثمنه فلا يدل على تعين ذلك فيمكن ان يكون من باب ذكر احد افراد المخير المتيقن حضوره ولذلك ذكره واما القول الثاني فهو الموافق دليله
للاصل كما ظهر وجهه الا انه كان حسنا لولا ادلة القول الاول وهي ايض وان كانت قاصرة غير رواية علي بن ابي حمزة اما الاول فلان الاذن في النكاح
يستلزم الاذن في لازمه ولكن لازمه حيث يطلق تعلق المهر والنفقة على الزوج لا غيره وهو الاصل الثابت من الادلة نعم لكون ذمة الزوج هنا مشغولة
بحق المولى وغير قادر على شيء يستلزم تخلية ذمته عن حقه بهذا القدر وقدرته عليه لانه يقدر بعد اذن المولى وبهذا التقرير يندفع ما قيل في
تتميم الدليل المذكور من انه حيث كان المهر والنفقة لازمين للنكاح والعبد لا يملك شيئا وكسبه من جملة اموال المولى كان الاذن فيه موجبا لالتزام
ذلك من غير ان يتقيد بنوع خاص من ماله كباقي ديونه فيتخير بين بذله من ماله ومن كسب العبد ان وفى به والا وجب عليه الاكمال انتهى فان اللازم للنكاح
المهر والنفقة على الزوج فكان الاذن فيه موجبا لالتزام ذلك في هذا النوع الخاص من المال واما الموثقة فلجواز كون التعليل لسقوط النفقة مط
لا عن المولى خاصة فان السقوط المطلق يوجب السقوط عن المولى كما لو كان عليه ايض واشعاره بشيوع ذلك مم لجواز ان يكون ذلك المولى ينفق عليها
لكسب العبد وخدمته او تبرعا فلذلك طلبتها الزوجة واما رواية زرارة فظاهرة لان المفروض فيها غير الماذون ولا المخير ولا مهر عليه اجماعا واما رواية
شريح فلابتنائه على النكاح على التجارة وهو قياس مط الآن دلالة رواية ابن ابي حمزة على هذا القول واضحة سيما بملاحظة صحيحة ابي بصير ولا يضر قوله
يعطيها سيده من ثمنه لانه لا يدل على وجوب ذلك مع ان الثمن ايض مال المولى فلذلك يترجح ذلك القول على القولين الاخرين فهو الراجح **مسئلة**
اذا زوج الولي المولى عليه ثبت من جهته التوارث بلا خلاف نعرفه كما قيل حتى ممن خير الصبي عند الادراك قال المحقق في نكت النهاية ان الخيار عند
البلوغ لا ينافي التوارث لانه عقد صحيح شرعا يصير به زوجة وزوجا فيثبت لهما التوارث لاطلاق ادلة توارث المتزاوجين والاصل بقاء
الى طرو المعارض وهو اختيار الفسخ عند البلوغ وذلك بخلاف الفضولي فانه لا يتحقق الزوجية قبل الاجازة ولذا لا يقال لرده فسخا وهو هنا ممنوع
ويدل عليه مع ذلك الصحيحان في الصبي يزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم **مسئلة** لو تزويج الفضولي اما يكون
من طرف واحد او الطرفين وعلى التقديرين اما يكون في الكبيرين او الصغيرين او المختلفين فهذه ستة اقسام وحكم الجميع مع بقاء الطرفين
حتى اجاز الفضولي منهما او رد واضح ولو مات المعقود عليه فضولا قبل الاجازة بطل العقد والمهر والميراث ولو كان احد الفضوليين سواء بقي الاخر
الغير الفضولي او الفضولي بعد الاجازة او قبلها ولا مهر ولا ميراث للاصل ولان شرط الصحة الاجازة ولم يتحقق وبعبارة اخرى لم يتحقق العلة التامة
للزوجية ولو لفقد جزئها وهو الاجازة اولم ينكشف لنا الصحة ولقوله في صحيحة الحذاء فان ماتت الجارية ولم يكن ادركت ايرثها الزوج المدرك
قال لا لان لها الخيار اذا ادركت ورواية عباد بن كثير عن رجل زوج ابنا له مدركا من يتيمة في حجره قال يرثها ان مات ولا يرثها لان لها
الخيار ولا خيار عليها وقريب منها في رواية عبيد الاتية وهي وان اختصت بموارد خاصة الا ان التعليل بقوله لان لها الخيار يثبت الحكم في جميع
الموارد ويبطل بموت ذي الخيار مط ولو مات احد الفضوليين بعد الاجازة وقبل اجازة الاخر او رده او مات غير الفضولي في صورة فضولية
احد الجانبين قبل اجازته او رده او مات غير الفضولي في صورة فضولية احد الجانبين قبل اجازته او رده فمقتضى الاصل ايض بطلان العقد
لان الاصل عدم ترتب الاثر على الاجازة بعد موت احد الطرفين لعدم قبول المحل حين الاجازة للزوجية وعدم تحقق الزوجية قبل الاجازة
الا انه ثبت بالنص الصحيح وغيره تاثير اجازة الحي الحاصلة بعده في الاخر اذا كان لازما من طرف الميت لا معنى لتاثيرها الا على القول بكون
الاجازة كاشفة وهو ايض امر على خلاف الاصل غير معلوم الا من جهة دليل وهو صحيحة الحذاء وفيها بمعنى انها يكشف عن تحقق الزوجية

في عدم جواز نكاح الامة الا باذن سيدها

اذا اذن المولى عبده في التزويج كان له الخيار بتزويج من شاء بمهر مثلها او اقل منه

[illegible]

اولا لا بمعنى تحققها ح والا لما ثبت التوريث فان كان الرجل الذى ادرك قبل الجارية ورضى بالنكاح ثم مات قبل ان يدرك الجارية اترثه قال
نعم يعزل ميراثها منه حتى يدرك فيحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر ورواية عبيد بن
زراره فى الرجل يزوج ابنه يتيمة فى حجره والابن مدرك واليتيمة غير مدركة قال نكاحه جائز على ابنه فان مات عزل ميراثها منه حتى يدرك فاذا ادركت
حلفت بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالنكاح ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر قال وان ماتت هى قبل ان تدرك وقبل ان يموت
الزوج لا يرثها الزوج لان لها الخيار عليه اذا ادركت ولا خيار له عليها ويدل عليه ايض رواية عباد المتقدمة فى صدر المسئلة وذيل
صحيحة الحلبى المتقدمة فى مسئلة ولاية الاب على الصغير ولا ينض كون صدرها فى بيان حكم الطلاق الفضولى اذ ظاهر ان قوله حتى يدرك انهما بقى فيحلف بالله وقوله
الا الرضا بالنكاح لا ربط له بالطلاق فهو بيض من احكام النكاح الفضولى وهذه النصوص وان كانت واردة فى موارد خاصة الا ان منهم من خص الحكم بها
كون المعقود عليها صغيرين فضوليين مع موت الزوج والثالث وفيهم من تعدى الى ساير الموارد بتنقيح المناط حيث يعلم انه لا مدخلية لشىء من الخصوصيات
فى تاثير الاجازة نعم مقتضى هذه النصوص بعد رد مطلقها الى مقيدها انه يشترط ان يكون القبول لاجل الرضا بالنكاح بل هو مقتضى الاصل ايض لان
المؤثر هو اجازة النكاح لا غير وانه لا يقبل قول المخبر فى كون الاجازة للنكاح الا بعد الحلف والظ المتبادر ان الحلف انما هو فى القبول ظاهرا واما بالنسبة
الى الواقع فلا يحتاج التاثير الى الحلف فلو اجازت الجارية واقعا ولم يحلف تحرم على ابنه ويجب عليها العدة لو كان المقام مقام العدة ولو اجاز الزوج لم
يحلف يحرم عليه امها وعليه اداء مهرها ح فهل يتوقف القبول على غير الرضا بالنكاح المتبادر هو الاول والظهور ان الحلف انما هو لبيان الواقع فاذا كان
الواقع معلوما فلا يترتب على الحلف فايدة وذلك كما اذا اجاز احدهما قبل الاطلاع على موت الاخر وقد مات واقعا او مع زعم خلوه عن الارث اصلا ثم ظهر له
مال او اذا كان الحى زوجا وكان ما يجب عليه من المهر اضعاف ما ياخذه من الارث ولم يتعلق غرض باثبات اعيان التركة والحاصل ان المناط القطع بعدم
ابتناء الاجازة الا على الرضا بالنكاح وعلى هذا فتعدى الحكمين اى ثبوت النكاح بالاجازة بعد موت من يلزم من جانبه وتوقف الحكم به ظاهرا على الحلف مع
ثبوت التهمة الى جميع موارد المسئلة من كون الزوجين صغيرين او كبيرين او احدهما صغيرا والاخر كبيرا مع كونهما فضوليين او احدهما فضوليا والاخر اصالة او
ولاية او وكالة له ودليل التعدى تنقيح المناط الفضوليين ومنهم من خص بما اذا كان المعقود عليه فضولا الصغير وعم الطرف الاخر بالنسبة الى الصغير المعقود
عليه فضولا او ولاية او الكبير المعقود عليه اصالة او وكالة والحاصل انه خص احد الطرفين بالصغير الفضولى وهو مختار عدة ولك وضه واسنده الى المحقق الى لطائف
للزوم العقد هنا من الطرف الاخر فهو اقرب الى الثبوت واولى منه مما هو جايز من الطرفين كما فى الصغيرين ومنهم من خص بالصغيرين الفضوليين مع تعميم
الحكم بالنسبة الى موت الزوج والزوجة اذ من المعلوم ان الارث هنا ليس الا للزوجية ولا يعقل الفارق بين الزوج والزوجة وايض اذا ثبت الزوجية لها
بعد موته فاولى ان يثبت له لزوم المهر عليه ومنهم من استشكل مع هذا التخصيص فى صورة موت الزوجة ايض لاختصاص النص وهو صحيحة الحذاء بصورة موت
الزوج ويناقش ذلك فى جميع ما مر دليلا للتعميم مطلقا او فى بعض موارد المسئلة بان الحكم انما هو على خلاف الاصل فيحكم فيما خرج عن المنصوص ببطلان العقد
متى مات احد المعقود عليهما بعد اللزوم من طرفه وقبل اجازة الاخر والتعدى انما يتم لو علمنا علة الحكم المنصوص وهى غير معلومة لانها فى غير منصوص العلة
اما يعلم بالعقل او الاجماع والاول لا مدخلية له فى المقام والثانى مفقود وعدم تعقل الفارق لا يدل على عدم تحققه وثبوت الاولوية المدعاة ايض موقوف
على العلم بالعلة وهو غير متحقق فيحصر الحكم بما اذا كان المعقود عليهما صغيرين ووفاة الزوج **اقول** فى ذلك لا يخفى انه لو كان اللازم القصر على المنصوص لما
اختص بهذه الصورة ايض لثبوت الحكم فيما اذا كان الزوج كبيرا ايض من روايتى عباد وعبيد وفى صورة موت الزوجة بصحيحة الحلبى بل يثبت الحكم فى جميع الموارد
بالعلة المنصوصة فى رواية عباد بقوله لان لها الخيار ولا خيار عليها فانها تدل على توريث كل من كان له الخيار بعد موت من لا خيار له وظاهر انه لا يكون
الا بعد الاجازة مع ان فى عدم جريان تنقيح المناط فى الموارد ايض نظرا ولا يلزم من عدم القطع بالعلة بالدليل العقلى ولا بالاجماع عدم القطع به اصلا
اذ قد يعلم بالاستقراء او عدم معهودية اعتبار مثل ذلك الفرق فى الاحكام الشرعية واكثر ما ينقح فيه المناط من ذلك القبيل فالحق تعميم الحكم بالنسبة
الى جميع الموارد وثبوت الاحكام الواقعية المترتبة على الزوجية فيما بينه وبين الله سبحانه ولا يختص الحكم بمجرد التوريث ودفع المهر اذ من الظ ان سببه
ليس الا حصول الزوجية اذ لا سبب اخر له مع انه لا قايل بالفرق نعم يبقى الكلام فى الاحتياج الى الحلف فى غير موارد النص بالحلف وعدمه والتحقيق ان التعدى
الى غير المنصوص ان كان لاجل العلة المنصوصة لم يحتج الى الحلف لانها تدل على ان الخيار وعدم الخيار علة للتوريث وعدمه غاية الامر انه ضم اليه الاجازة
ايض بالاجماع وضم الغير لا دليل عليه الا فيما يثبت الحلف ايض بالنص وان كان لاجل تنقيح المناط خاصة احتاج اليه والوجه ظ **فروع ا** الحلف مختص
بصورة التهمة والاحتمال كما مر لما مر من التبادر ب الحلف انما هو لحكم الغير بالزوجية والتوارث واما لو لم يحتج الى حكم الغير كان يكون التركة بيد
الثانى ولم يعلم به غيره فلا حاجة فى توريثه الى حلفه بعد ما علم من نفسه ان الرضا انما هو بالنكاح لاطلاق قوله فى رواية عباد يرثه ان مات وح
اختصاص صورة الحلف بما اذا احتاج الى دفع الغير لقوله ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر ح المحلوف عليه وان كان اخذ الميراث للتعبد فى النصوص
بقوله ما دعاها الى اخذ الميراث ولكن دفع المهر ايض يتوقف عليه للحكم فى النصوص بدفع نصف المهر بعد الحلف للاتيان بلفظة ثم الدالة على التعقيب
ى واذ عرفت ان مقتضى اطلاق العلة ثبوت التوريث الذى هو امارة الزوجية بمجرد الاجازة وان الحلف انما هو لحكم الغير فى دفع الارث والمهر تعلم انه
لا حاجة اليه فى غيرهما فيثبت المهر على الزوج اذا كان هو الباقى خاصة بمجرد الاجازة من دون الحلف مع ان الاجازة كالاقرار فى حق نفسه بالنسبة

الى ما يتعلق به كالمهر وانما كان يتوقف دفع الارث والمهر على اليمين لقيام التهمة وعود النفع اليه محضا فيثبت ما يعود عليه دون ما له ولا بعد فى تبعض الحكم
وان تنافى الاصلان الموجبان الهذين الحكمين اى الزوجية وعدمها وله نظاير كثيرة منها ما مر فيما اذا اختلفا فى تحقق النكاح فان مدعيه يحكم عليه
بلوازم الزوجية دون المنكر والاطلاق النص بتوقف الارث على حلفه لا ينافى ثبوت المهر عليه بدليل اخر فان قيل ليس هناك دليل اخر مثبت للمهر اذ لا
دليل على تاثير الاجازة فى الزوجية بعد موت احد الطرفين الا اخبار التوريث من جهة ان التوريث لا يكون الا للزوجية فثبوت الزوجية ليس الا
بواسطة ثبوت التوريث فهى موقوفة عليه والتوريث فيما فيه الحلف موقوف على الحلف فثبوت الزوجية الموجبة للمهر موقوف على الحلف قلنا لا نم
ان التوريث موقوف على الحلف فى الواقع بل الموقوف عليه هو دفع الميراث لاجل التهمة والحاصل انه ان كان صادقا فى الرضا بالنكاح يرث ولكن لما
لم يعلم صدقه فى موضع التهمة الا بتوسط حلفه فالدفع اليه يتوقف عليه اما فيما ليس موضعا للتهمة كدفعه المهر فلا حاجة اليه فهو زوج باقراره وان لم نعلمه
واقعا فيترتب عليه ما يكفى فيه اقراره لا ما يتوقف على علمنا ثم انه هل يرث من ذلك المهر حتى يكون اللازم عليه اداء نصف ما عليه من المهر او لا الظ هو الاول
كما عن فخر المحققين وجماعة اذ اقراره لا يثبت الا ذلك والحاصل ان وجوب دفع المهر ليس الا للاقرار بالزوجية والزوجية سواء كانت واقعية او اقرارية لا
يثبت الا نصف المهر فالمدعى انه لم يثبت الا النصف لا انه ثبت الجميع ويرث نصفه بالزوجية حتى يرد ان الارث يتوقف على اليمين وكيف مع انه لا يخ
اما ان يكون صادقا فى الاجازة او كاذبا فان كان صادقا فالمهر نصفه له والا فكله ه لو مات الثانى بعد الاجازة وقبل اليمين فيما فيه اليمين فالظ
عدم استحقاق وارثه شيئا من ارث على الطرف الاخر لان استحقاقه فرع استحقاق مورثه الموقوف على الحلف الممتنع تحققه ح وعدم توقيف حلف
وارثه ولو ادعى العلم وتمام الزوجية بمجرد الاجازة بحسب علمنا فى مقام التهمة تم و لو جن الثانى قبل الامرين او احدهما فع الياس على الافاقة فكالميت
ومع رجائه يعزل نصيبه الى ان يعقل فيحلف لاطلاق الروايات بالعزل الى الحلف ز لو كانت تركة الطرف الميت مما لا يمكن عزل نصيب الباقى خاصة
بان لا يكون مما لا يقبل القسمة يتصرف فيه ولى الطرف الاخر مع ساير الورثة بما امكن والتوضيح ان المراد بالعزل ليس طرحه وابقائه مهملا من جميع الوجوه
بل المراد عزله عن القسمة فلا يقسم بين الورثة ويكون الحال فيه مشبها فى انه هل هو مال الوارث او الطرف الاخر ليس الا فينبغى ان يتصرف فيه الماذون
عنهما بما يصلح بان يقوم على احدهما او على ثالث او نحو ذلك مما يجوز للولى وكذا اذا كان المال مما يضيع بالابقاء ولو لم يتفقا على امر واحد يرجع الى الحاكم
الشرع ح النكاح اذا كان فضوليا من طرف واحد و بالمباشرة لنفسه او لموكله او لمن يلى امره من طرف اخر يلزم من ذلك الطرف ولا خيار له لما مر فى
الاخبار المتكثرة من قوله ولا خيار لها عليه اذا كان احد طرفى العقد فضوليا والاخر لازما صرح جماعة منهم الفاضل فى عدة والهندى فى شرحه وطائفة
من معاصرينا بانه يثبت تحريم المصاهرة فى حق اللازم بمعنى انه فى حكم المتزوج بالعقد اللازم من الطرفين فيحرم عليه ما يحرم عليه فان كان اللزوم من
جانب الزوج يحرم عليه تزويج اخرى دائما ان كانت هذه رابعة وتزويج اخت هذه المرأة وبنتها وامها وان كان من جانب الزوجة فلا يجوز لها التزويج
بغيره كل ذلك لصدق التزويج والنكاح على ذلك وان كان فضوليا من الطرف الاخر فانه نكاح صحيح لازم من ذلك الطرف بل صرح فى الروايات بانه نكاح
وانه نكاحه جائز وانه تزويج ونحو ذلك فيشمله اخبار حرمة نكاح اخت المنكوحة وامها وبنتها وخامستها ونكاح المتزوجة ونحو ذلك فان قيل فعلى هذا يلزم
ثبوت تحريم المصاهرة فى حق غير اللازم ايض وكذا الفضوليان لصدق النكاح قلنا اتيان الفضولى بما يحرم على اللازم رد للعقد فلا يجوز مع ان لنا ان نلتزم
اللازم لولا الدليل على خلافه ولكنه قايم وهو الاجماع على عدم التحريم من جانب الفضولى بل يدل عليه ايضا الاخبار المصرحة بصحة العقد الاخير اذا
زوج فضوليان على واحد و بانه لو اجاز الاخير يلزم ولو كان يحرم على الفضولى ما يحرم على اللازم لكان العقد الاخير باطلا لا ينفع فيه الاجازة واما توهم
ان سبب الفرق بين الجانب اللازم وغير اللازم فى تحريم المصاهرة فى الاول لزوم العقد بالنسبة اليه فليس بجيد اذ لو كان النظر الى صدق التزويج
النكاح فنسبته اليهما سواء ولو كان الى تبادر التزويج اللازم فلو سلم فالمتبادر هو اللازم من الطرفين واما من الطرف الواحد فكالمتزلزل من الطرفين
فالنفى عدم التحريم فى جانب غير اللازم هو ما مر الا انه يمكن ان يقال ايض ان المتبادر من النكاح والتزويج والزوجة والعقد هو ما كان لازما من
الطرفين او واقعا منهما اصالة او وكالة دون نحو ذلك سيما على القول بالكشف مع اصالة عدم تحقق الزوجية مع انه لو افاد هذا الصدق لزم حرمة
تزويج المعقودة فضولا على اب الزوج وابنه ونحو ذلك مما هو بط قطعا والا لامكن لكل احد تحريم كل امرأة على ابيه او ابنه ونحو ذلك لو اراد وقد
يستدل على تحريم المصاهرة بانه قد صرح فى الاخبار المتقدمة بانه لا خيار عليها ومقتضى جواز المصاهرة ثبوت الخيار اذ لو جازت لجاز له نكاح
بنتها وامها ووطيها ولو وطى احديهما لم يؤثر اجازة المعقودة لحرمة بنت الموطوءة وامها وهو عين ثبوت الخيار عليها ويثبت تمام المط بعدم
الفصل وفيه ان هذا يتم لو كان الوطى سابقا على العقد الفضولى واما بعده فلا نسلم الحرمة وقد يستدل ايض بانه يمكن ان يكون النكاح اللازم
واقعا فكيف عند الاجازة وفيه ان الاصل عدم وقوعه وعدم تحقق الاجازة وبالجملة لا دليل تاما على تحريم المصاهرة واقرب الادلة الى التمام
هو الاول من صدق الزوجية والنكاح فينبغى ان يكون هو الدليل ويمنع التبادر المذكور سيما مع ان الفضولى كثيرا كما يشهد به الاخبار وليستند
فيما يقطع بعدم تحريمه من تزويج الاب والابن ونحوهما بالاجماع ى لو فسخ المعقود فضولا العقد فلا اشكال فى حلية جميع ما مر من المصاهرات حتى
تزويج البنت لكون الام غير مدخولة الا فى الام فان فيها اشكالا يعنى اذا كانت المعقودة فضولا البنت فهى تحريم امها بعد تحقق الفسخ من البنت
اشكال نظرا الى ان حرمة ام الزوجة ليست مشروطة بالدخول بينها على الاصح ولا يبقاء زوجية البنت بل هى محرمة ابدا ويصدق عليها انها ام

زوجها بالعقد الصحيح واما ان الفسخ برفع النكاح من اصله فهو كاشف عن الفساد من اصله سواء قلنا ان الاجازة كاشفة او ناقلة لوجود النكاح كعدمه
وايضا تحريم الام انما هو بالعقد الصحيح وهو موقوف على ايجاب وقبول صحيحين والمفروض عدمه عن جانب الزوجة فوجوده كعدمه ولا ينفع القبول
وحده والاظهر هو الاول لما مر من صدق ام الزوجة بالعقد الصحيح اللازم بالنسبة اليه ولا يضر كشف الفسخ عن الفساد من اصله لان المسلم من الكشف
انه ينكشف عدم تحقق الزوجية اللازمة من الطرفين او عدم تحقق ما يترتب عليه جميع الاثار او لا لانه لم يتحقق نكاح وزوجية اصلا كيف وهو امر
مشاهد انه تحقق العقد الفضولي من جانب اللازم من اخر وكان له اثار امر تبة عليه قطعا من تاثير الاجازة لو تعقبته وتحريم المصاهرة على الطرف
اللازم قبل الفسخ ونحو ذلك وهذا القدر من صدق التزويج والنكاح كاف ولولا كفايته يلزم عدم تحريم المصاهرة مطلقا قبل الفسخ ايضا اما على كون
الاجازة ناقلة فلعدم تحقق الجزء وعدم تحقق الايجاب والقبول الصحيحين واما على كونها كاشفة فلعدم العلم بتحقق الزوجية فيستصحب عدم تحققها وحلية
الاخت والبنت وغيرهما والعجب من بعض من يقول بتحريم المصاهرة قبل الفسخ مستدلا بانه نكاح صحيح لازم من جانبه وعدم تحريم الام بعد الفسخ تمسكا
بعدم حصول الايجاب والقبول الصحيحين ومن هذا يظهر عدم جواز نكاح الام لو ماتت الزوجة قبل الرد والاجازة ايضا **يا** اذا كان العقد لازما
من جانب الزوج فضوليا عن الزوجة فهل يصح للزوج الطلاق قبل اجازة الزوجة ام لا قيل لا لان وضع الطلاق انما هو لرفع نكاح ثابت والفضولي
ليس كذلك اذ النكاح الثابت لا يحصل الا باذن المرءة او لا واجازتها ثانيا ولا معنى لثبوته من طرف واحد واما ما قيل من ان النكاح لازم من جهة الزوج
وله طريق الى دفعه بالطلاق لانه لا معنى لثبوت نكاح ولزومه مع عدم جواز الطلاق ولم يرد مثله في الشرع ففيه ان المسلم مما ورد في الشرع جواز الطلاق
على النكاح الثابت من الطرفين لا من طرف واحد وعدم تصريح الشرع بعدم الجواز لا يستلزم التصريح بجوازه والمحتاج اليه في التوقيفيات هو الثاني
واما ما قد يقال من انا ان قلنا ان الاجازة كاشفة نقول ان الطلاق حينئذ يكون مراعى فان اجازت نفذ ووقع الطلاق وان فسخت تبين بطلان النكاح
والطلاق معا ففيه منع صحة الطلاق مراعى بالاجازة بل الظاهر ان بطلانه اجماعي **اقول** المسلم ان وضع الطلاق انما هو لرفع النكاح الصحيح واما انه رفع
النكاح اللازم من الطرفين فلا واي دليل يدل عليه فان قيل الجواز يحتاج الى الدليل قلنا الدليل اطلاق مثل قوله انما الطلاق بعد النكاح ولا يكون
طلاق الا بعد نكاح ونحو ذلك فان شككت في صدق النكاح على ذلك وظننت تبادر اللازم من الطرفين منه فيلزم عليك مثله في تحريم المصاهرة
قبل الفسخ مع ان هذا القايل يحرمها لصدق النكاح والزوجة ونحوهما وبالجملة اني لا افهم فرقا من حيث التوقف على النكاح بين هذا الفرع وبين
فرع تحريم المصاهرة نعم يمكن التفرقة من وجه اخر وهو ان ثمرة الطلاق بل معناه هو جعل الزوجة حلية مختارة لنفسها مطلقة عنانها وهي هنا
كذلك قبل الطلاق ايضا فلا معنى لوقوع الطلاق عليها مضافا الى ما في موثقة سماعة ولا طلاق الا بعد ما يملك الرجل وفي رواية محمد بن قيس
لا يطلق الا ما يملك ولا ريب انه ما دامت الزوجة مختارة ولم يلزم النكاح من جانبها لا يصدق انه يملك فلا يكون طلاق ومن هذا الطريق يقوى
جانب عدم صحة الطلاق **يب** لو زوج احد امرءة فضوليا ولم يعلم به الامرءة فتزوجت بغيره لزوما فلا ينبغي الريب في صحة ذلك العقد كما مر ثم اذا
اطلعت على انه عقد عليها فضوليا ايضا فهل يجوز لها امضاء الفضولي وفسخ النكاح المتاخر اولا بل المتاخر لازم الظاهر هو الثاني لان تاثير الاجازة في لزوم
الفضولي اذا لم يمنع منه مانع وهو هنا موجود لاستلزامه اما تزويج زوجة واحدة بزوجين في زمان واحد او بطلان نكاح لازم او تحقق خيار
الفسخ فيه من غير دليل والكل باطل فان قيل عموم تاثير الاجازة يصلح دليلا له قلنا ان العموم الشامل لمثل ذلك المورد غايته العموم بتوسط ترك
الاستفصال الغير الجاري في الفروض النادرة قطعا سيما مع قيام القراين في اكثر تلك الموارد وجميعها على عدم كونها مما نحن فيه ولو كانت الاجازة مؤثرة
في المقام لاثرت فيما اذا وقع الفضولي بعد النكاح اللازم ايضا وبطلانه ظاهر ومنه يظهر الحال فيما لو زوج الفضولي رجلا بامرءة وزوج هو نفسه امها او
اختها جهلا **مسئلة** اذا كان هناك جد واب وزوجا من عليه الولاية لهما لشخصين فان اختلفا زمانا فالعقد للسابق منهما وان كان ابا
سواء علم كل منهما بعقد الاخر ام لا بالاجماع كما عن السرائر والغنية وكره لصحيحة هشام وابن حكيم اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول فان كانا جميعا في
حال واحدة فالجد اولى وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد جدها ان يزوجها من رجل اخر فقال الجد اولى بذلك ما
لم يكن مضارا ان لم يكن الاب زوجها قبله ويجوز عليها تزويج الاب والجد وان اقترنا ثبت عقد الجد اجماعا ايضا كما عن الكتب الثلثة وفي ضرلا
نعلم فيه خلافا للروايتين المتقدمتين المذكور فيهما وان كان بمجرد الاولوية وهي غير صريحة في التعيين الا انهما حجة لعقد الجد ودالة على صحته
واما صحة عقد الاب فغير معلومة والتوضيح ان مع اقتران العقدين لا يمكن الحكم بصحتهما فاما ببطلانهما معا او بصحة احدهما على التعيين بمعنى تخيير
المعقود عليه في التعيين او بصحة احدهما معينا والاول خلاف الاصل وانما كان يحكم به في عقد الوكيلين المفوضين لعدم المرجح وهو هنا موجود وهو
تصريح الشارع باولوية عقد الجد بل خلاف مدلول الاخبار ايضا والثاني ايضا خلاف الاصل لان تاثير اختيار المعقود عليه في صحة العقد امر مخالف
للاصل فتعين الثالث ولا ضير فيه وعدم امكانه في عقد الوكيلين لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو هنا غير لازم فيجب ترجيح ما رجحه الشارع لمعلومية
صحته دون غيره ولو تشاحا قبل العقد قالوا يقدم اختيار الجد بل عليه الاجماع عن الانتصار ووط والسرائر وكره ويدل عليه الموثقة السابقة
وصحيحة محمد قلت فان هوى ابوها رجلا وجدها رجلا فقال الجد اولى بنكاحها وليس مرادهم بتقديم اختياره سقوط ولاية الاب للاتفاق على
صحة عقده لو سبق على عقد فالمراد اما وجوب تقديمه الجد اولى بنكاحها وليس مرادهم بتقديم اختياره سقوط ولاية الاب للاتفاق على صحة

فائدة لو زوج امرءة فضوليا ولم يعلم به الامرءة فتزوجت بغيره صح عقد الثاني

الجد

عقده

عقده ولو سبق على عقد فالمراد اما وجوب تقديمه الجد او استحبابه ذلك والاخبار قاصرة عن افادة الاول فالظاهر هو الثاني اي يستحب للاب ترك
التشاح وتفويض الامر الى الجد ويشعر بذلك قوله في اخر الموثقة ويجوز عليها تزويج الاب والجد بعد تصريحه باولوية الجد بل يصرح به موثقة
البقباق فان هوى ابو الجارية هوى وهوى الجد هوى وهما سواء في العدل والرضا قال احب الي ان يرضى بقول الجد **مسئلة** لو وكلت رجلين
وزوجاها بشخصين فان سبق احدهما بالنكاح فالعقد له مطلقا وبطل المتاخر كذلك دخل بها المتاخر ام لا لوقوع الاول صحيحا والثاني باطلا
لوقوعه عليها وهي في عصمة الاول وتعاد الى الاول مع عدم الدخول وبعد انقضاء العدة من الثاني لوطي الشبهة مع جهلهما او جهل الواطي
خاصة مع الدخول ويكون المهر لها على الاول وجهلها خاصة دون الثاني لكونها بغيا لا مهر لها وكذا مع علمهما وهل ما يكون له هو مهر المثل
كما عن جماعة منهم ط ويرام المسمى كما عن محتمل كره مقتضى الاصل الاول لعدم دليل على لزوم المسمى واقدامها بالرضا به لا يفيد للاصل ولنا له الرضا بالصحة
لا مطلقا فهو الاظهر واما ما في خبر محمد بن قيس ان امير المؤمنين ع قضى في امرءة انكحها اخوها رجلا ثم انكحها امها رجلا بعد ذلك فدخل بها
فيها فاقام الاول الشهود فالحقها بالاول وجعل لها الصداقين جميعا ومنع زوجها الذي حقت له ان يدخل بها حتى يضع حملها ثم الحق به
الولد المحمول على صورة وكالة العاقدين وان كان الظ منه المسمى الا انه لكونه قضية في واقعة مخصوصة يحتمل ان يكون المسمى هو مهر المثل كما هو
الغالب ايض فلا يفيد شيئا وان اقترنا زمانا بطلا اجماعا فيما عدا الاخرين لامتناع الحكم بصحتهما ولا بصحة احدهما معينا لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
ولا غير معين بان يكون لها التخيير لاصالة عدم تاثير التخيير في التعيين ولا مهر على احد ولا ميراث لاحد منهما ولا لاحد منهما ولا منه وعن النهاية
نفي البعد عن ان يكون لها الخيار الذي يكون في الفضولي لزوال ولاية كل منهما لوقوع عقده حال عقد الاخر فيكونان فضوليين وفيه منع
ايجاب ما ذكر لزوال الولاية واما في الاخوين ففيه باب **مسئلة** لو زوجها الاخوان برجلين فان لم يكونا وكيلين فالعقدان فضوليان
اختارت ايهما شاءت وان شاءت فسختهما اقترنا زمانا او اختلفا ولكن ينبغي لها اختيار من عقد عليها الاكبر منهما مع تساوي المعقود عليهما في
الرجحان الشرعي كما ذكره جماعة لخبر وليد عن جارية كان لها اخوان زوجها الاكبر بالكوفة وزوجها الاصغر بارض اخرى قال الاول بها اولى الا ان يكون
الاخير قد دخل بها فهي امراته ونكاحه جائز وفي دلالته نظر لاحتمال ان يكون الترجيح باعتبار الاولية دون الاكبرية الا ان فتوى جمع من الاصحاب سيما مع ما
ورد من ان الاخ الاكبر بمنزلة الاب ثم ان كل ذلك اذا لم يدخل باحدهما واما معه قبل الاجازة بلفظ ونحوه ثبت عقد من دخلت به وبطل الاخر لانه اقوى
الاجازات ولرواية الوليد المذكورة وان كانا وكيلين فكالاجنبيين الوكيلين على الاظهر الاشهر وفاقا خلافا للمحكي عن النهاية والقاضي فالعقد عقد
اكبرهما مطلقا اقترنا زمانا ام اختلفا الا مع دخول من عقد عليه الاصغر لا مع سبق عقد الاكبر فيقدم عقد الاصغر وعن ابن حمزة فيقدم عقد الاكبر مع
الاقتران مطلقا وعن التهذيبين ولف وابن سعيد فكذلك الا مع دخول من عقد عليه الاصغر ولم اعثر على دليل لشيء من هذه الاقوال الا خبر وليد المذكور
وفيه مع عدم انطباقه على شيء من الاقوال ان مبنى الاستدلال عليه على كون المراد من الاول الاخ الاكبر وكون الاخوين فيه وكيلين ولا اشعار لشيء من الامرين
فيه اصلا فيحتمل كونهما فضوليين كما يقتضيه الاصل والاطلاق والظ واصول المذهب اذ يصح الحكم بتقديم من حصل في حقه الدخول لكونه اجازة ويرفع
الاشكال في تقديم الاول مع عدم الدخول لكونه على سبيل الاستحباب **مسئلة** لو زوج الوكيلان او الوليان وجهل السبق والاقتران او علم السبق
وجهل السابق منهما ابتداء او نسيانا فعن ط وير انه توقف النكاح حتى يتبين لانه اشكال يرجى زواله وذهب جماعة الى عدم الانفاق لانه ربما لم يزل
وفيه اضرار بالمرءة عظيم وهو بالادلة القطعية منفي ثم على القول بعدم الانفاق ففي بطلان النكاح او الرجوع الى القرعة او فسخ الحاكم للنكاحين
او جبرهما على الطلاق احتمالات اربعة ذكرها في الكفاية وغيره والاول يحكى عن المبسوط والتحرير والثاني جوزه في عد وكره والاخيران في عد وقوى في كره
الاخير والحق ان المجهول ان كان السبق والاقتران وكان العاقدان غير الاب والجد معا لا يجب الانفاق ويبطل النكاح لاصالة عدم سبق احدهما فيقترنان
فيبطلان والاصالة عدم تحقق الزوجية وعدم حلية البضع الى ان يتيقن النكاح الصحيح وكون الاقتران مخالفا للظاهر لا يفيد لترجيح الاصل على الظ
واصالة عدم صحة نكاح اخر اذا وقع بعدهما لاحتمال صحة النكاحين غير نافعة لان الاصل الاول مزيل لذلك الاصل فان بعد جريان الاصل الاول لا
يبقى شك في صحة النكاح اللاحق وهذا من باب تعارض الاصلين الذين يكون احدهما مزيلا للاخر ولا عكس فيجب تقديم المزيل وان كان المجهول السبق و
الاقتران في عقد الاب والجد معا او كان المجهول السابق مع العلم بسبق احدهما فان يرجى زوال الاشتباه من غير ضرر وحرج يجب لعدم الدليل على
امر اخر غيره حتى القرعة لعدم كون مثل ذلك مشكلا بل ولا مجهولا فيستصحب كونها زوجة لاحدهما وان لم يرج اما مطلقا او الا مع ضرر او حرج ومشقة لا
يوقف لنفي هذه الامور في الشريعة بل يجب القرعة لانها لكل امر مشكل وفي رواية محمد بن حكيم في كل امر مجهول القرعة فيحكم بزوجية من وقعت عليه وبري الاخر
ولا يصغى الى من ينفيها لكون المقام مقام الاحتياط ولا يحصل العلم من القرعة لانه اجتهاد في مقابلة الدليل ولو صح ذلك لزم عدم الحكم باليمين و
البينة في الانكحة ايضا واما الاحتمالان الاخيران فلا دليل عليهما مع كونهما مخالفين للاصل محتاجين الى التوقيف والاستدلال لا ولهما بتوقف اندفاع
الضرر عليه وهو لا يمكن الا بالطلاق فيجبر عليه ولذا لا تخصيص لاحدهما بالاجبار فيجبران واجبار الحاكم بمنزلة الاختيار ولثانيهما بدفع الضرورة اليه و
سلامته من الاجبار المنفي بالطلاق ضعيف لمنع التوقف ومنع كون اجبار الحاكم بدون دليل بمنزلة الاختيار ومنع دفع الضرورة لما ذكر ثم بعد القرعة
هل يؤمر من لم يقع له القرعة بالطلاق ومن وقعت له بتجديد النكاح كما في عد لما في امر النكاح من الاحتياط الحق لا للاصل **مسئلة** لو ادعى السبق

طلي

فاحتفظنا

احدهما

فلا يخ اما يدعيه احد الزوجين او كلاهما فان ادعاها احدهما فاما يصدقه الاخر او يقول لا ادرى وعلى التقديرين فاما تصدقه الزوجة او تكذبه او تقول لا ادرى فان صدقاه فالحكم واضح وان قال الاخر لا ادرى وصدقه الزوجة المدعى فالزوجة لمدعى السبق لاعتراف الزوج والزوجة بالزوجية وعدم معارض ولا مدع لخلافها وكذا عكسه ان قالت لا ادرى وصدقه لسقوط حق الاخر بالتصديق فيختص الحق في المدعى وان كذبته ويرجع الى ما اذا ادعى رجل زوجية امرة وادعت هي زوجية الاخر سواء صدقه او قال لا ادرى وقد مر حكمه وان قال لا ادرى فالحكم القرعة لما مر وان ادعى كل منهما سبق عقده فاما يصدق الزوجة احدهما او تنكر السبق مطلقا او تدعى الاقتران او تقول لا علم لى ولا على الاخير اما يدعيان عليها العلم او يدعيه احدهما او لا يدعيه شئ منهما فان صدقت احدهما فمن طالنه يثبت نكاحه لان الزوجين اذا تصادقا على الزوجية يثبت ولم يلتفت لدعوى الزوجية من اخر الى ان يقيم البينة وانها بمنزلة من في يده عين يدعاها اثنان فاعترف لاحدهما واستشكل فيه في عد للفرق بينه وبين من ادعى زوجية امرة عقد عليها غيره او تصادقا سابقا على الزوجية من غير معارض من حيث ان التخاصم بينهما انه سواء اعترافها هنا فيشكل قطع النداعى باعترافها مع تعلقها بحق الغير ومساواته لحق المقر له والتحقيق انه ليس لمن صدقته الزوجة دعوى معها وله الدعوى مع الزوج الاخر وكل منهما مدع لسبق عقده ومنكر لسبق الاخر فان كان لاحدهما بينة تقبل وان كانت لهما يرجع الى الحكم بتعارض البينتين وان لم يكن بينة فلكل منهما حلف الاخر فان حلفا او نكلا يشكل الامر فيرجع الى القرعة فان وقعت على من صدقته فتمت الدعوى وان وقعت على الاخر يحتمل التمام ايض لعدم تاثير تصديق الزوجة فتمت الدعوى وان كان الاخر فيحتمل ايض وان انكرت السبق مطلقا فهي امرة يدعى رجلان زوجيتها وهي منكرة لهما فان كانت بينة والا فيحلفهما وان قالت لا ادرى فان ادعيا عليها العلم احلفاها وسقطت دعواها عنها وبقى النداعى بينهما وان لم يدعيا انحصر النداعى بينهما وان ادعاه احدهما احلفها ويجمل في جميع الصور انحصار النداعى بهما لعدم ترتب اثر على تصديق الزوجة **المقصد الثاني** في اسباب التحريم وهي امور النسب الرضاع فهيهنا فصول **الفصل الاول** في النسب ويحرم به كل قريب عدا اولاد العمومة والخؤولة وتفصيله ان اصول كل احد وفصوله وفصول اول اصوله واول فصل من كل اصل اخر فالاول الاباء والامهات وان علوا والثاني البنون والبنات وان سفلوا والثالث الاخوة والاخوات وان نزلوا والرابع الاعمام والعمات والاخوال والخالات له او لاحد اصوله لا مطلق اعمام العمومة واخوال الخؤولة وتحريم هؤلاء مجمع عليه بين الامة بل عليه الضرورة الدينية ومصرح به في الجملة في الكتاب والسنة وههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** تحريم النكاح بالنسب انما تثبت به مطلقا سواء كان نسبا شرعيا وهو اتصال النسب بالوطى الصحيح الشرعي من نكاح او تحليل او ملك او وطى شبهة ولو عرضه التحريم بحيض او صيام او احرام او نحوها ما لم يخرج به عن اصل الحلية والمراد بوطى الشبهة الوطى الذي ليس بمستحق مع عدم العلم بالتحريم فيدخل فيه وطى المجنون والنايم وشبههما ولو اختصت الشبهة باحد الطرفين اختص به الولد ووطى المنكوحة التي لم يعلم بكونها منكوحة يثبت النسب وان اثم في الوطى او نسبا غير شرعي وهو ما تسبب بالزنا اجماعا قطعيا بل ضرورة دينية في الاول واجماعا محكيا حكاه الشيخ في ف والفاضل في كره والمحقق الثاني في ح عد والهندي فيه ايض وفي الكفاية لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب وفي المفاتيح نسبه الى ظاهر اصحابنا في الثاني كل ذلك بعد الاجماع فيما ثبت فيه الاجماع لصدق النسبة عرفا ولغة واما انه على عدم النقل فيشمله الاية ويتعدى الى غير من ذكر فيها ان لم يشمل الجميع بالاجماع المركب لا يقال عدم ثبوت ساير احكام النسب بالنسب الحاصل من الزنا كالتوارث واباحة النظر والانعتاق وارتفاع القصاص وتحريم حليلة الابن والجمع بين الاختين ونحوها لانه انما هو بدليل خارجي دال على تعلقها بالنسبة الشرعية خاصة ومنه يظهر ما في كلام بعض المتاخرين من ان المعتبر في تحقق النسبة ان كان هو المعنى العرفي واللغوي لزم ثبوت ساير الاحكام النسبية المذكورة له لدعوى تسبب لصدق المعتبر تحت العمومات المفيدة لذلك وان كان هو المعنى الشرعي خاصة للزم انتفا جميع الاحكام المترتبة على النسبة فتخصيص الحكم بتحريم النكاح مما لا وجه له سوى ادعا بعضهم الاجماع عليه وهو كما ترى انتهى فانا نجيب بان المعتبر هو الاول بل لا حقيقة شرعية للنسبة واما انتفاء الاحكام الاخر فانما هو بدليل اخر من اجماع وغيره مذكورة في مظانها نعم لو ثبت الحقيقة الشرعية في النسب والفاظ النسبة من الام والاب وغيرهما لكان اللازم الاقتصار على النسب الحاصل من الوطى الصحيح ويلزمه عدم ثبوت تحريم النكاح ايض لعدم دليل تام اخر عليه سوى الاجماع ومحكيه غير حجة ومحققه غير ثابت لاستشكال جمع من المتاخرين واما ما ذكره الحلي بعد ان نقل قول الشيخ بتحريم النسب الحاصلة من الزنا مستدلا بانه اذا زنى بامرة حرمت عليه بنتها وهذه بنتها وبعموم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهي بنت لغة وورده بان عرف الشرع طار على اللغة ان وجه التحريم ان النسب المذكورة كافرة لان ولد الزنا كافر والزاني اذا كان مؤمنا لا يجوز له نكاح الكافرة فمن هذا الوجه يحرم لا من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ فضعيف جدا لمنع كفر ولد الزنا على ما ذكرنا يثبت تحريم النكاح بالنسب من الزنا ايض في جميع الانسبا المذكورين وان كان كلام الاكثر مخصوصا بتحريم النسب الحاصلة من الزنا والابن الحاصل منه ولكن الظاهر ان مرادهم التعميم ولذا زاد بعضهم بعد ذكر البنت قيد مثلا **المسئلة الثانية** لو اجتمع سببان شرعيان كالمطلقة التي وطئها غير المطلق بالشبهة او النكاح بعد العدة فاتت بولد يثبت النسب لمن امكن في حقه دون غيره فان اتت به لاقل من ستة اشهر من حين الطلاق فهو للاول وكذا لو اتت به لاقل منها من وطى الثاني ولاقصى الحمل فما دون من الطلاق وان اتت به لزيادة من اقصى مدة الحمل من الطلاق ولستة اشهر فما زاد الى اقصى الحمل من وطى الثاني فهو للثاني وان اتت به لاقل من ستة اشهر من وطى الثاني ولاكثر من اقصى الحمل من وطى الاول فهو منتف عنهما والوجه في الكل ظاهر وفي الاخبار الاتية عليه دلالة على بعضها مع الامكان فيهما كالو اتت به فيما بين الحدين للاول والثاني بان كانت الولادة لستة اشهر من وطى الثاني ولاقل من اقصى مدة الحمل من وطى الاول فعن المبسوط

في بيان التحريم

في بيان تحريم النكاح بالنسب ومعناه

الرجوع الى القرعة مشعرا بالاجماع عليه لان القرعة لكل امر مجهول وهذا منه ولصحيحة ابن عمار اذا وطى رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد ولده وقريبة منها اخبار اخر وذهب جماعة منهم المحقق والفاضل في عد بل الاكثر كما في الكف وغيره الى انه للثاني لاصالة التاخر ومجانة بالفراش الثابت وللمستفيضة من الاخبار من الصحاح وغيرها كصحيحة الحلبي اذا كان للرجل منكم الجارية يطاها فيعتقها فاعتدت ونكحت فان وضعت لخمسة اشهر فانه من مولاها الذي اعتقها وان وضعت بعد ما تزوجت لستة اشهر فانه لزوجها الاخير ورواية زرارة الصحيحة عن ابن محبوب الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل اذا طلق امراته ثم نكحت وقد اعتدت ووضعت لخمسة اشهر فهو للاول وان كان ولد انقص من ستة فلامه ولابيه الاول وان ولدت لستة اشهر فهو للاخير ومرسلة جميل في المرأة تزوج في عدتها قال يفرق بينهما وتعتد عدة واحدة منهما جميعا فان جاءت بولد لستة اشهر او اكثر فهو للاخير وان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر فهو للاول وهذا هو الاظهر لما ذكر واما اخبار القرعة فهي اعم مطلقا من تلك الاخبار لشمولها لما نعلم تقدم بعضهم او لا نعلم **الفصل الثاني** في الرضاع وفيه مقدمة وابحاث **المقدمة** لا خلاف بين علماء الاسلام في حصول نظاير العلاقات والقرابات الحاصلة بالنسبة والقرابة بالرضاع ايض ونص به في الجملة الكتاب العزيز اذ يقول عز قائلا وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وتظافرت الاخبار على اثبات النظاير النسبية بالرضاع كما لا يخفى على المتتبع وورد في السنة المقبولة عنه صلى الله عليه وآله انه قال الرضاع لحمة كلحمة النسب وتواتر عنهم ع انه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فمنه يعلم حصول التحريم بواسطة الارضاع في الجملة كما يأتي تفصيله القرابات النسبية الاناثية تسع الامهات والجدات والبنات وبنات الاولاد والاخوات وبنات الاخوة وبنات الاخت والعمات والخالات فيحصل هذه التسع بسبب الرضاع ايض فالقرابة الاولى وهي الام تضع من الرضاعة هي امرة ارضعتك وصاحب اللبن ابوه من الرضاعة والقرابة الثانية وهي جدات الرضاعية هي امهات امه وابيه بلا واسطة او بواسطة او وسايط ولما كان كل من الام والاب قسمين نسبي ورضاعي والامومة لكل منهم من الاربعة ايض على قسمين نسبية ورضاعية فيحصل للجدة ثمان شعب ولما كان صدق الرضاعية موقوفا على توسط رضاع يخرج شعبتان منها وهما اللتان لا يداخلهما الرضاع احديهما شعبة الامهات النسبية للام النسبية وثانيتهما شعبة الامهات النسبية للاب النسبي وبقيت ست شعب الاولى الامهات النسبية للام الرضاعية والثانية الامهات الرضاعية للام الرضاعية بلا واسطة او احدى من امهاتها النسبية او الرضاعية والثالثة الامهات النسبية للاب الرضاعي والرابعة الامهات الرضاعية للاب الرضاعي بلا واسطة او احدى من امهاتها النسبية او الرضاعية والخامسة الامهات الرضاعية للام النسبية بلا واسطة او بواسطة احدى من امهاتها النسبية او الرضاعية والسادسة الامهات الرضاعية للاب النسبي كذلك والقرابة الثالثة وهي بنات الرضاعية امرة ارضعت من لبنه ولو كان المرتضع رجلا فهو ابنه الرضاعي والرابعة وهي بنات الاولاد وهن بنات بناته او بنات ابنائه بلا واسطة او وسايط ولما كان كل من البنت والابن قسمين النسبي والرضاعي والبنية لكل من الاربعة ايض على قسمين النسبية والرضاعية فيحصل لبنات الاولاد ايض الشعب الثمان ويخرج منها الشعبتان اللتان لا يداخلهما الرضاع ويبقى الست الباقية على قياس ما مر في الجدات الخامسة وهي الاخوات الرضاعية هن بنات ابويه ولما كانت البنات على قسمين نسبية ورضاعية وكذلك الابوان فيحصل هنا اربع شعب يخرج منها واحدة وهي البنات النسبية للابوين النسبيين ويبقى ثلثة اخرى داخلة باجمعها في الاخوات الرضاعية ولو كان المرتضع رجلا فهو اخوه الرضاعي السادسة بنات الاخ وهي بنات الاخ من النسب او الرضاع بلا واسطة او بواسطة او وسايط واذ عرفت ان الاخ قسمان والبنت على قسمين فيحصل لبنات الاخ اربع شعب يخرج منها شعبة واحدة هي البنت النسبية للاخ النسبي ويبقى ثلث شعب اخرى السابعة بنات الاخت ويعلم اقسامها وشعبها بالقياس الى بنات الاخ الثامنة العمات وهن اخوات ابيه واذ عرفت ان الاخوات على قسمين والاب ايض على قسمين فيحصل للعمات اربع شعب واحدة نسبية والبواقي رضاعية ويدخل هذه القرابة ايض القسمين المشار اليهما في الاخوات ويدخل في هذه القرابة ايض اخوات ابي ابيه التاسعة الخالات وهن اخوات امه ولهن الشعب الاربع يخرج منها واحد ويبقى الباقي فهؤلاء النسوة هن القرابات الرضاعية من الاناث ويعلم بالقياس اليهن القرابات الذكورية للرجال وللنساء ايض فيحرم على كل رجل هؤلاء القرابات التسع وعلى المرأة نظائرهن من الرجال مطلقا سوى الاخوات والاخوة الرضاعية من جهة الام خاصة اذا انتسبوا اليها بالرضاع دون الولادة وبناتهن فانهن لا يحرمن الا على قول الطبرسي وكذلك الخالات والاخوال والعمات والاعمام اذا لم يكن لبنهن مع الام الرضاعية او الفحل من فحل واحد على ما سبق تفصيله **البحث الاول** في شروط الرضاع الشرعي الموجب للتحريم وهي امور **الشرط الاول** ان يكون اللبن حاصلا من وطى يجوز شرعا نكاحا دواما او متعة او تحليل او ملك يمين فلا يحصل الرضاع المحرم للنكاح باللبن الحادث من الزنا اجماعا محققا ومحكيا في السرائر وكره وشرحى عد للمحقق الثاني والمسالك وح فع للسيد والمفاتيح وشرحه وظاهر لك والكف وغير ذلك ولا يقدح فيه خلاف الاسكافي حيث قال لو ارضعت امرة من لبن من زنا حرمت واهلها على المرتضع وكان يجنبه اهل الزاني اولى واحوط انتهى لشذوذه فهو الدليل عليه مضافا الى اشعار به في صحيحة ابن سنان عن لبن الفحل قال هو ما ارضعت امراتك من لبنك ولبن ولدك امرة اخرى حيث خصت لبن الفحل بما يحصل من امراته من لبنه ولبن ولده الا انه يقدح به انه لا يشترط كون المرضعة زوجة لصاحب اللبن بل يكفي كونها مملوكة او محللة او متعة مع عدم تبادرهن من لفظ امراتك فلا يكون الحمل حقيقيا ومجازه متعدد ويمكن ان يقال ان غايته لزوم التخصيص في لبن الفحل اذ يخرج منه المذكورات بالدليل فيبقى الباقي حجة واحتمال التجوز غير ضاير لانه مرجوح عن التخصيص ومما يشعر به صحيحة العجلي ايض وفيها بعد الاستفسار عن معنى قوله صلى الله عليه وآله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كل

في بيان الرضاع

في بيان شروط الرضاع الشرعي الموجب للتحريم

امرءة ارضعت من لبن فحلها ولد امرءة اخرى من جارية او غلام فذلك الرضاع الذى قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث وهل ينشر الحرمة باللبن الحاصل
من وطى الشبهة ام لا المشهور الاول لصدق مسمى الرضاع فيشمله العمومات ويؤيده الحاق الشبهة بالعقد فى النسب وعن الحلى التردد فيه ويظهر نوع
ميل اليه من لك والكف وكانه للاصل مع منع العموم لانصرافها الى غير الشبهة لندرتها وفيه منع ندرة الشبهة بحيث ينصرف عنها الاطلاق فانها
شاملة للانكحة الفاسدة وهى كثيرة جدا وقد يجاب ايض بان اصل الاباحة معارضة باصالة الحرمة السابقة على الناكحة ولا يفيد ما دل على اباحة
نكاح النسوة لانصرافه الى غير الشبهة وبعد التعارض يرجح اصالة الحرمة للشهرة وبعد فرض التساقط يحتاج الاباحة الى دليل وفيه انه كانت فى
السابق على الرضاع جايزا نكاحها فيستصحب **الشرط الثانى** ان يكون اللبن من ذات ولد فلو درّ اللبن من الخالية عنه وان كانت منكوحة
نكاحا صحيحا اجماعا محققا ومحكيا فى كره وغيره له ولموثقة يونس بن يعقوب عن امرءة در لبنها من غير ولادة وارضعت جارية وغلاما بذلك
اللبن هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع قال لا وقريبة منها رواية يعقوب بن شعيب وهل يشترط انفصال الولد ام يكتفى بالحمل الحق الاول وفاقا
للمحكى عن ف والغن والسرائر وكره ويه وتح عد للمحقق الثانى وح فع للسيد وصرح بعضهم بانه الاشهر بل عن التلثة الاول الاجماع عليه للاصل
من جهة عدم انصراف المطلق اليه للندرة وللموثق والرواية المتقدمتين وخلافا للمحكى عن المحقق وموضع من ط وفى عد ولك وضه فاختاروا الثانى
للعمومات ويجاب عنها بعد التسليم بوجوب تخصيصها بما مر ولا يشترط البقاء على الحبالة فلو طلقها او مات عنها وهى حامل منه او مرضع فارضعت من
ولده لبنه نشر الحرمة كما لو كانت فى حبالته فى العدة ام بعدها طال الزمان ام قصر استمر اللبن ام انقطع طال زمان الانقطاع ام قصر الا اذا طال
بقدر علم انه در بنفسه لا من الاول تزوجت بغيره ام لا فينشر الحرمة من الاول لكل ذلك العمومات المؤيدة بدعوى الاجماع وكذا لو حملت من الثانى
وان زاد اللبن بعد الحمل لان الاصل عدم حدوث اللبن من الثانى وامكان زيادته لا من جهة الحمل الا اذا انقطع انقطاعا طويلا ثم عاد فى وقت يمكن
ان يكون للثانى وقد يحد زمان الامكان بمضى اربعين يوما من الحمل فيكون اللبن للثانى فينشر الحرمة له على تنشر الحرمة حال الحمل بل يمكن القدح
فى ذلك فى صورة الانقطاع مط لان الاصل وان كان بقاء الحالة المذكورة للبن من الاول وعدم حدوثها من الثانى ولا شك ان الانقطاع
يكون امارة زوال الحالة الاولى وحدوث حالة مانعة لها مع بقاء الحالة الاولى والاصل عدمها ايض الا ان يتمسك باستصحاب الحكم وهو نشر
الحرمة بارضاع هذه المرءة ومنه يعلم القدح ودفعه فى صورة زيادة اللبن ايض ولبنه من الثانى واتصل لبنها من الاول الى زمان الوضع فما قبل الوضع
للاول تاما وما بعده للثانى باجماع اهل العلم كما قيل فان ثبت الاجماع والا فلا دليل عليه سوى اضافة الميتة الى اقوى السببين اى ولادة الثانى واستمرار
الاول وان اللبن لبن الثانى عرفا فيحكم به وكلاهما ضعيفان لمنع صلاحية قوة ولادة الثانى فى السببية اولا ومنع صلاحية مثل ذلك للترجيح ثانيا و
امكان الاستناد الى السببين ثالثا ومنع حكم العرف مع اطلاعه بالاتصال رابعا بل يعلم الحكم فيما لو در اللبن بنفسه واتصل الى زمان الحمل والولادة فلو
ثبت الاجماع فى الاول ثبت الحكم فى الثانى ايض بالطريق الاولى والا فالاشكال جار هنا ايض **فرع** هل اللبن الموجود بعد السقط حكمه حكم الولادة ام
لا الظ انه كان الساقط بحيث يصدق عليه الولد وعلى وضعه الولادة بان تمت خلقته مع ولوج الروح يحرم وان كان مضغة او علقة بل غيرة [illegible]
لم يحرم وفيما اذا تمت الخلقة ولم يلج الروح اشكال والاصل يقتضى الحرمة **الشرط الثالث** ان يكون المرتضع حيا بالاجماع كما عن ظاهره و
الصيمرى فلو ماتت فى اثناء الرضاع واكمل النصاب الكون بالنشر ولو جعلناه لم ينشر وان صدق عليه اسم الرضاع حملا له على الافراد المعهودة المتعارفة
ولتعليق الحكم على الارضاع او لبن الامرءة ونحوها فى الاخبار والاول فى الميتة منتف وصدق الثانى عليها مجاز وعلى هذا فلا ينفع الاستصحاب ايضا
لتبدل الموضوع **الرابع** ان يبلغ مقدارا معينا فان مطلق الرضاع ومسماه غير كاف فى نشر الحرمة بل لا بد له من مقدار معين زائد على اصل
المسمى وهو مجمع عليه بين الطائفة اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا والاخبار به مستفيضة بل متواترة كما ياتى الى بعضها الاشارة وبها يقيد
مطلقات الرضاع ويخصص عموماتها واما المكاتبة الصحيحة عما يحرم من الرضاع فكتب قليله وكثيره حرام فلا يعلم منافاتها لها لما فيها من الاجمال فى الدلالة
لان المذكور فيها الرضاع الحرام وكلاما فى الرضاع الموجب للحرمة وهو ليس بحرام فالمراد من السؤال والجواب غير معلوم ويمكن ان يكون السؤال
عن الرضاع بعد الفطام مضافا الى انها على فرض الدلالة غير حجة لمخالفتها الاجماع الطائفة ومعارضتها للاخبار المتواترة وموافقتها المذهب مالك وابى
حنيفة ثم ان نصاب التحريم مقدر فى الشرع بتقديرات ثلثة الاثر والزمان والقدر اما الاول فهو ما انبت اللحم وشد العظم واعتباره متفق
عليه بل صرح جماعة بالاجماع عليه وفى الايضاح ان عليه اجماع المسلمين ويدل عليه المستفيضة كصحيحة ابن سنان لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم
وشد العظم ورواية قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث فقال لا الا ما اشتد عليه العظم ونبت اللحم ورواية مسعدة لا يحرم من
الرضاع الا ما شد العظم وانبت اللحم فاما الرضعة والرضعتان والثلث حتى بلغ عشرا اذا كن متفرقات فلا باس وصحيحة ابن رئاب ما يحرم من الرضاع
قال ما انبت اللحم وشد العظم قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لانه لا ينبت اللحم ولا يشد العظم عشر رضعات ومقتضى تلك الاخبار اعتبار الاثرين معا كما
هو الاظهر المحكى عن الاكثر وفى اللمعة الاكتفاء باحدهما ونسبه فى شرح ضه الى جمع من الاصحاب ولعله للتلازم بين الاثرين كما قيل وللمفهوم الاستثناء فى
صحيحة حماد لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم والدم ومنطوق رواية عبيد عن الرضاع ما ادنى ما يحرم منه قال ما انبت اللحم والدم ثم قال ترى واحدة تنبته
فقلت اثنتان اصلحك الله قال لا فلم ازل اعد عليه حتى بلغت عشر رضعات وصحيحة فما الذى يحرم من الرضاع فقال ما ينبت اللحم والدم فقلت وما الذى

ينبت

ينبت اللحم والدم فقال كان يقال عشر رضعات قلت فهل يحرم عشر رضعات فقال دع ذا الحديث وجوابه ثبوت التلازم عندنا وتخصيص الاخبار الثانية
بالاولى وان كان التعارض بين منطوق الاول ومفهوم الثانية بالعموم من وجه بمعنى ان العرف يفهم من مثل ذلك الكلام التخصيص فانه اذا قال
المولى لعبده لا تشتر الا اللحم ثم قال لا تشتر الا لحم البقر يفهم ارادة لحم البقر ويذم لو اشترى لحم الابل والمرجع فى حصول الاثرين الى قول اهل الخبرة لانه
من الموضوعات وهل يشترط فيه التعدد والعدالة ام لا الظاهر الاكثر نعم للاصل وقيل لا بل يكفى العدل الواحد واختاره السيد الداماد لانه من باب الخبر
دون الشهادة ولحصول الظن وفيه انه مطالب بالدليل على حجية مطلق الخبر وعلى كفاية مطلق الظن بل يقدح فى كفاية العدلين ايض لعدم ثبوت كفاية
شهادة العدلين مطلقا بل الاولى جعله منوطا بالعلم كما فى السرائر والنهاية واما ما قيل من ان المستفاد من بعض الاخبار سيما صحيحة ابن رئاب ان التقدير
بالمدة والعدد بيان للتقدير بالاثرين فالاصل هو التقدير بالاثر والعلم به يتحقق بالتقديرين الاخيرين فلا حاجة الى الرجوع الى اهل الخبرة ففيه انه لا
يستفاد ذلك من الاخبار اصلا وحكم الشرع بحصول النشر برضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعة لا يدل على انه لاجل ايجابها الاثرين فلعلهما بنفسهما
ايض علتان مستقلتان بل فى صحيحة محمد قال اذا رضع الغلام من نساء شيئا فكان ذلك عدة او نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه بناتهن كلهن دلالة
على المغايرة حيث جعل احدهما قسيم الاخر نعم يدل الصحيحة على عدم حصول الاثرين بعشر رضعات فلا يحرم لعدم كونها سببا لحصول الاثرين ولا علة
مستقلة وعلى هذا فيجب الرجوع الى اهل الخبرة فما زاد على العشر فيحكم بالنشر به اذا علم تحقق الاثرين به وان لم يبلغ خمس عشر ولا يوما وليلة ويحصل التعارض
فى العشر وما دونها بين قول اهل الخبرة لو اخبروا بتحقق الاثرين وبين الصحيحة وقول المعص مقدم فالحق اشتراط التجاوز عن العشر فى اعتبار الاثرين
نعم لو فرض حصول العلم بهما فيما دونها يحكم بالتحريم ويحمل قول الامام على الغالب لكنه فرض نادر ولا يعارض الصحيحة مرسلة ابن ابى عمير الرضاع الذى ينبت
اللحم والدم هو الذى يرضع حتى يتملى ويتضلع وينتهى نفسه وخبر ابن يعفور عما يحرم من الرضاع قال اذا رضع حتى يمتلى بطنه فان ذلك ينبت اللحم والدم
وذلك الذى يحرم اذ مدلولهما ليس ازيد من ان الرضعة الكذائية تنبت اللحم واما ايجابها الشد العظم الذى هو احد الاثرين ايض فلا يستفاد منهما مع انه
فيهما فى بيان الكيفية المقدارية للرضاع المنبت للحم فلا يعتبر اطلاقه بالنسبة الى الكمية العددية ولا موثقة عبيد [illegible] لعدم تصريحه بنبات اللحم
بعشر رضعات من نفسه **فرع** المعتبر الانبات والشد الفعليان فلا عبرة بما من شانه ذلك ومنعه مانع كالمرض بل يرجع فيه الى العدد و
اما الثانى اى المدة فهو ارضاع يوم وليلة وظاهر الكره الاجماع على التقدير به وفى بعض شروح المفاتيح وكونه ناشر الحرمة مما لا
خلاف فيه واسندوا له بموثقة زياد بن سوقة هل للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع اقل من رضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعة متواليات
من امرءة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينها رضعة امرءة غيرها الحديث ويخدشها ان دلالتها بمفهوم الوصف الذى فى اعتباره نظر فالمناط
فيه الاجماع ان ثبت والا كما يستفاد من بعض شروح النافع حيث قال وعلى القول بالاكتفاء باليوم والليلة يعتبر ارضاعه فيه كلما طلبه انتهى
فان فيه دلالة على وجود القول بعدم الاكتفاء فلا يكون دليل على التقدير بل مقتضى الاخبار المتقدمة الحاصرة بانه لا يحرم من الرضاع الا ما انبت
اللحم وشد العظم وانتفائه لو لم يعلم حصول الاثرين فى ارضاع اليوم والليلة وبها يعارض الموثقة على فرض دلالتها ايض والتعارض بالعموم من وجه
الا ان بعد التعارض اما يرجح مفهوم الموثقة بالموافقة للشهرة والاجماعات المنقولة كما يرجح مفهوم تلك الاخبار المعارض مع منطوق الموثقة
فى التحريم مع حصول الاثرين بذلك ايضا او يرجع الى الاصل ومقتضاه ايض التحريم لكل منهما العمومات نشر مطلق الارضاع الحرمة ومطلقاته فيجب الحكم به ما
لم يعلم الاثران خاليا عن المعارض المعلوم فى التحديد باليوم والليلة فالتقدير به مشكل جدا وان كان الاحوط اعتباره غاية الامر على القول باعتباره
هل يعتبر مطلقا كما عن المش او يشترط عدم انضباط العدد كما عن ظ وفى النهاية وكره ويظهر الثمرة مع عدم حصول الاثرين ونقصان العدد فى اليوم والليلة
فان جعلنا المستند الموثق واعتبرنا مفهوم الوصف فاطلاقه يقتضى الاول وان جعلناه الاجماع خاصة وقلنا بثبوته فوجوب الاقتصار على المجمع عليه يقتضى
الثانى والاحتياط غالبا مع الاول ويشترط فى نشر الحرمة به على القول به ارتضاعه من شربه اللبن كلما اراد حتى يروى ويصدر لانه المتبادر من رضاع يوم
وليلة بل هو معناه ولا فرق فى اليوم او الليلة بين الطويل والقصير لانجباره بالاخر ابدا وفى الاكتفاء بالملفق اشكال والاصل يقتضى العدم ويشترط
عدم الارتضاع فى الاثناء من لبن اخر لانتفاء صدق ارضاع اليوم والليلة معه **واما الثالث** وهو العدد فاعتباره فى التقدير اجماعى ونقل
الاجماع عليه مستفيض الا انهم اختلفوا فى العدد المقدر به على اقوال الاول انه عشر رضعات وهو المحكى عن العمانى والمفيد والسيد والحلبى والقاضى
والديلمى والحلى فى اول كتاب النكاح وابن زهرة وحمزة والمختلف والايضاح واللمعة والسيد الداماد وابن فهد بل هو الاشهر كما صرح به جماعة منهم
الشهيد الثانى والصيمرى والسيد الداماد للاقتصار فى الخروج عن الاصل المستفاد عن مطلقات نشر الحرمة بمطلق الارضاع على المتيقن وهو ما
عدا العشر لضعف اعتبار ما دونها كما ياتى ولحصول الاثرين بالعشر كما يدل عليه صحيحة عبيد المتقدمة ولرواية الفضيل لا يحرم من الرضاع الا المجبورة
او خادم او ظئر ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبى وينام ولمفهوم الشرط فى رواية مسعدة المذكورة وفى موثقة عمر بن يزيد عن الغلام يرضع الرضعة
والرضعتين فقال لا يحرم فعددت عليه حتى اكملت عشر رضعات فقال اذا كانت متفرقة فلا ويمكن القدح فى الجميع اما الاصل الحاصل من العمومات فيجب
تخصيصها بما ياتى كما خص بما دون العشر واما حصول الاثرين فالمنع منه والصحيحة غير تامة الدلالة عليه بالنسبة الى القليل الغير الثابت حجيته بل
المشعر بعدم الرضا انه مع ما فى اخرها من قوله دع ذا فلو كان حكم العشر حقا بالنسبة الى غيره اولا ولم يعرض عنه ثانيا مجيبا بما لا دخل له بالمقام

يبقى منه ان ما ورد في النشر بالعشر ورد تقية او لمصلحة اخرى هذا مع معارضتها مع صحيح ابن رئاب لسائر اللفظ الناصة على عدم الاثبات بالعشر مع
الاخبار الاخر الآتية المصرحة بعدم النشر به المستلزم لعدم الاثبات واما البواقي فبمعارضتها مع ما هو اكثر منها عددا واصح سندا واوضح دلالة
كصحيح ابن رئاب وموثقة زياد المتقدمتين وموثقة عبيد عشر رضعات لا يحرمن شيئا وابن بكير عشر رضعات لا يحرمن مضافا الى ما في رواية [illegible]
من اشتمالها على امرين مخالفين للاجماع اشتراط المجبوبة واشتراط اليوم مع اضطرابها باختلاف الفاظها لروايتها تارة كما تقدم واخرى بغيره وثالثة
بسند صحيح مع خلوها عن ذكر العدد رواها في الفقيه الذي هو اضبط الا انه يمكن ان يقال ان الحكمين داخلان في المنطوق واما مفهوم الاستثناء
الذي هو المفيد في المقام فلا يتضمن حكما مخالفا للاجماع مع ان دخولهما في المنطوق ايضا غير ضائر اذ غايته تخصيص بعض افراد المنطوق بالاجماع وهو
امر غير عزيز مضافا الى انه يمكن ان يكون اشتراط الاول لان التوالي الذي هو ايضا من الشروط لا يتحقق غالبا الا في تلك النسوة والثاني لانه يكون
مثل تلك الرضاع منوما والمغذي يكون من شانه ذلك واما حديث الاضطراب ففيه انه وان اختلف بعض عبارات الرواية الا انه لا مدخل له في
مقام الاستدلال الذي هو قوله ثم يرضع عشر رضعات كما لا يضر خلوها عن بعض اسنادها عن ذكر هذا العدد لان الزيادة مقدمة على النقصان
فلا قدح في هذه الرواية من هذه الجهات كما لا قدح فيها وفي الاخيرين من حيث ضعف السند لانجباره بالشهرة القديمة المحققة والمحكية مستفيضة
بل صحة بعضها على بعض الطرق كما فصله السيد الداماد في رسالته بل يمكن دفع القدح عنها من جهة المعارض ايضا لكون الثلثة اخص مطلقا من
معارضاتها لاختصاص الاولى بقوله حتى يروى الصبي والثانيتين بغير المتفرقات وعموم المعارضات بالنسبة اليهما والخاص المطلق مقدم ولو كان موافقا
للعامة والعام مخالفا لها مع ان العشر ايضا مخالف لجميع العامة فانهم بين قايل بالنشر بالمسمى وقايل بالنشر بالخمس فيتساويان من هذه الجهة فالترجيح للخاص
ولولا الترجيح لكان الحكم النشر بالعشر ايضا للاصل الثابت بالعمومات ومن ذلك يظهر تمامية ادلة ذلك القول والثاني انه خمس عشر رضعات اختاره
الشيخ في النهاية وط وكتابي الاخبار والحلي في اول باب الرضاع والمحقق والفاضل في بعض كتبه والمحقق الثاني في شرح عد والشهيد الثاني ولعله المشهور
بين المتاخرين بل نسبه في كنز العرفان الى الاكثر مطلقا للاصل فيقتصر على موضع الوفاق وموثقة زياد وثبوت التقدير بالعدد بالاجماع وانتفائه
عن العشر بالاخبار فلم يبق الا عشر رضعات والاصل مردود بالعمومات والخصوصات والموثقة بما مر من اعميتها مطلقا عما دل على حصول التحريم بالعشر
المتوالية وانتفائه عن العشر بما مر من ثبوته بها والثالث انه رضعة واحدة كاملة حكي عن الاسكافي للعمومات والمكاتبة الصحيحة ومرسلة ابن ابي عمير
وخبر ابن يعفور المتقدمة جميعا ورواية زيد بن علي الرضعة الواحدة كالمائة رضعة لا تحل له ابدا والعمومات مخصصة بما مر والمكاتبة غير دالة كما
سبق بل وكذلك المرسلة والخبر على ما مر والرواية محتملة لارادة عدم حلية الرضعة الواحدة بعد الفطام فان مرجع الضمير مجرور وغير معلوم فلعله
الفطيم هذا مع ان الكل على فرض الدلالة مخالفة للشهرة القديمة والجديدة بل الاجماع فعن حيز الحجية خارجة ومع ذلك مع الروايات الغير العديدة
معارضة وبموافقة العامة مرجوحة ولا يتوهم موافقتها للكتاب حيث قال وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة لعدم ثبوت
حصول الامومة والاخوة بالرضعة الواحدة ومن بعض ما ذكر يظهر الجواب عن بعض اخبار اخر واردة في الباب الدالة على اعتبار رضاع حولين او
سنة مع تحملها الاحتمالات الآتية ايضا **الشرط الخامس** ان يكون المرتضع في اثناء الحولين وقبل استكمالهما فلا عبرة برضاعه بعدهما اجماعا
محققا ومحكيا عن ف والغنية وفي كره ولف وعد وشرحه الايضاح ونكت الشهيد ولك وشرح الصيمري وغيرهما وفي شرح المفاتيح من غير خلاف
وهو الحجة فيه دون ما ورد في المستفيضة من انه لا رضاع بعد فطام ويفسر الفطام في بعض الروايات بالحولين وان الرضاع قبل الحولين قبل
الحولين قبل ان يفطم وانه لا رضاع الا ما كان في الحولين وان استدل به اكثر الاصحاب لاجماله من وجهين احدهما باعتبار الحولين حيث يحتمل
ان يكون بالنسبة الى المرتضع وان يكون بالنسبة الى ولد المرضعة ولا يفيد تفسيره بالاول في الكافي والفقيه لعدم حجية قولهما مع احتمال غيره
بحسب اللغة سيما مع معارضته بتفسيره بالثاني في كلام ابن بكير كما نقله في التهذيبين بسند معتبر ويظهر منهما ارتضاؤه ايضا لذلك التفسير وحمل
جمع من الاصحاب على ذلك بعض الاخبار المشترط لعدم الفطام ايضا وثانيهما باعتبار الرضاع المنفي بعدهما او المثبت قبلهما اذ الظاهر انه ليس المراد
الرضاع الحقيقي لغة والحقيقة الشرعية غير ثابتة فيمكن ان يكون نفي الرضاع المجوز او الوارد في الكتاب او غير ذلك من المجازات وكذلك في
الاثبات ولا فرق في التحريم الحاصل بالرضاع قبل الحولين بكونه بعد الفطام او قبله للاصل الثابت من العمومات خلافا للمحكي عن العماني فلم يحرم بما كان
قبلهما بعد الفطام لبعض تلك الروايات المجملة كما لا فرق في عدمه بعدهما بينهما للاجماع خلافا للمحكي عن الاسكافي فحرم بما كان بعدهما متصلا قبل
الفطام لبعض الروايات المذكورة المانع اجماله عن الاستدلال مضافا الى شذوذها لو كان دالا والمراد بكون الرضاع قبل الحولين عدم وقوع
شيء من القدر المعتبر بعد تمام الحولين وبالحولين الهلاليتان لانها المتعارف المتبادر شرعا وابتداؤهما من حين انفصال تمام الولد ولو كان
في اثناء الشهر يتم المنكسر من الشهر الخامس والعشرين ثلاثين يوما للاصل المتقدم والحق عدم اعتبار الحولين في ولد المرضعة فينشر الحرمة لو
وقع الرضاع بعد حوليه اذا كان قبل حولي المرتضع وفاقا للاكثر بل ادعى بعضهم عليه الاجماع لعموم ادلة نشر الحرمة بالرضاع وللاستصحاب
خلافا للمحكي عن الحلبي وابني حمزة وزهرة بل عن الاخير الاجماع عليه له وللاصل وما نقل عن ابن بكير وظهور الاخبار المتقدمة في العموم والاول
ممنوع وبمثله معارض والثاني بالعمومات مدفوع والثالث ليس بحجة ومع ذلك يعارضه ما ذكره الكليني والصدوق والرابع مردود بالاجمال

شرط ان يكون الرضاع في الحولين

وانتفاء العموم مع انه لو حمل على العموم بان يراد الارضاع بعد شيء من الحولين او شيء من الفطام يلزم منه خروج الاكثر اذ لا يبقى له مورد سوى حولي
هذا المرتضع وولد مرضعته وفطامه ويخرج جميع ساير الافراد فتدبر **الشرط السادس** ان يكون المرضعة كاملة في الرضعات العددية
اما في الاولى فلانها المتبادر اذا اضيف مثلها الى العدد فلا يقال عشر رضعات الا مع كون كل واحدة كاملة ولو نقص بعضها يصح السلب و
يقال انها ليست بعشر ولتقييد عشر رضعات في رواية الفضيل السابقة بالتي يروى الصبي اي كل واحدة منها ولا يضر اشتمالها على اليوم ايضا
كما مر واما في الثانية فلما عرفت من عدم دليل تام على التقدير الزماني سوى الاجماع ان ثبت فيجب الاقتصار فيه على المجمع عليه وهو ما اذا كانت
الرضعات في اليوم والليلة كاملة واما في حصول الاثرين فصرح بعضهم بعدم اعتبار كمال الرضعة بل يحرم لو علم حصولهما بالرضعات الناقصة كما اذا
انحصرت رضعاته في ايام كثيرة بالناقصات لصحة حصول الاثرين ولا ينافيه مرسلة ابن ابي عمير وخبر ابن ابي يعفور المتقدمتين لان مدلولهما عدم حصول
الاثبات بدون كمال الرضعة فلو فرض حصول العلم به بدونه يجب حمل الرواية على الغالب ويحمل الخبر وان لم يحصل العلم فلا تنافي ومنهم من استدل على
اعتبار الكمال في الرضعات العددية والزمانية بهاتين الروايتين مع تصريحه بعدم اعتباره في الوصفية وهو غير جيد جدا لان مفادهما اعتبار الكمال
في حصول الوصف لا في العدد والزمان والاصل عدم تعلقهما بهما مع انه اذا لم يعتبر ذلك في الوصف الذي هو صريح الروايتين كيف يعتبر في غيره
لاجلهما والمراد بالرضعة الكاملة ما يعده العرف كاملا وهو الذي يروى الصبي وكان من شانه انا مر كما في رواية الفضيل والذي يضلع معه
الصبي وينتهي نفسه فيهما مع ما يعده العرف متحدا او متقاربا ثم انه يحسب الرضعات المتخللة بينها لفظ الثدي للتنفس او الملاعبة او المنع من
المرضعة مع المعاودة وحصول الكمال بعدها رضعة واحدة ان لم يطل الفصل والا احتسب المجموع كالاحاد رضعات ناقصات فلا ينشر حرمة **السابع** ان لا
يفصل بين الرضعات رضاع من امراة اخرى في الرضعات العددية فلو تخللت رضعة اخرى بينها كان يرتضع من امراة تسع رضعات ومن اخرى رضعة ثم
من الاولى رضعة اخرى لم ينشر الحرمة اجماعا كما في كره وعن ف والغنية للتصريح في روايتي مسعدة وعمر بن يزيد بان الرضعات المتفرقات لا يحرمن واشتراط
التوالي في موثقة زياد السابقة واما تخلل غير الرضاع من الماكول والمشروب فغير مانع عن نشر التحريم هنا كما هو ظاهر المقنعة وصريح السرائر وعد
وشرح فع لصاحبه وغيرها بل في الثاني الاجماع عليه بل لعله اجماعي فان ثبت فهو والا فاثبات التحريم مع تخلل الاكل والشرب بدليل اخر مشكل اذ
ليس الا موثقة زياد وحيث خص الفصل بالرضعة وما قالوا من عدم صدق التفرق الا مع تخلل الرضعة كما يصدق صيام الايام المتتالية ما لم يتخلل عدمها في
يوم اخر ولا يضر تخلل الليلة فان المتبادر من المتفرقات ما تخلل بينها من جنسها والا فيتوقف حصول التعدد على تخلل شيء ظاهر وفي الاول انه انما خص
بالرضعة لانها ذكر اولا قوله متواليات وكون ما بعده تفسيرا لذلك غير معلوم وفي الثاني منع عدم صدق التفرق وعدم التوالي مع تخلل الماكول و[المشروب]
سيما مع طول مدة التخلل ولا يرد انه لو لم يعلم عدم صدق التفرق فلا يعلم التفرق ايضا فيبقى تحت عمومات التحريم بمطلق الرضاع بلا معارض اذ على هذا يبقى
ولا يضره عمومات عدم التحريم ما لم ينبت اللحم والعظم ايضا بلا معارض وهي اخص من الاولى فمشكل جدا والاحتياط لا يترك هذا في الرضعات العددية واما
الزمانية فصرح الاكثر بانه يشترط فيها ان لا يفصل بين الرضعات رضعة ولا ماكول ولا مشروب اخر لعدم صدق رضاع اليوم والليلة مع تخلل رضعة
اخرى او اكل او شرب في معنى رضاع اليوم والليلة عن امراة ان الرضاع المتعارف في اليوم والليلة يكون منها ومع تخلل اكل او شرب لا يكون كذلك مع ان
الدليل التام على اعتبارها الاجماع لو ثبت وما ثبت اعتباره بالاجماع ما لم يتخلل شيء اصلا واما في حصول الاثرين فلا يشترط عدم تخلل اصلا كما صرح به في
ح فع ولك بل ينشر مع حصول العلم بالانبات من هذا اللبن الخاص ولو تخلل رضعة او ماكول او مشروب للاصل وصدق الوصف ولكن في حصول العلم
بذلك مع التخلل اشكال بل الظاهر كما قيل عدم حصول الانبات باللبن الواحد وحده ولذا صرح بعضهم باشتراط عدم التخلل في الرضعات الوصفية ايضا و
هل يشترط في منع الرضعة المتخللة عن نشر الحرمة كونها كاملة كما في كره او لا بل يحصل باقل الرضعة ايضا كما في عد ولك وهو الظاهر والثاني لصدق التفرق
مع غير الكاملة ايضا وتبادر الكاملة كما قيل مم وهل يشترط في التوالي اتحاد المرضعة ام يكفي اتحاد الفحل الحق هو الاول لظاهر موثقة زياد وصدق التفرق
مع تخلل لبن امراة اخرى وللتصريح في بعض الاخبار بانه لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد ولا يضر زيادة حولين او سنة بعد ما ذكر مع انه
خلاف الاجماع اذ فساد جزء من الخبر لا يفسد غيره مع ان فساده غير معلوم لامكان الحمل على محامل صحيحة **فرع** لو ارضعت امراة خمسا كاملة ثم واحدة
ناقصة ثم خمسا كاملة فهل ينشر او يستانف لنقصان الظاهر الاول لعدم صدق التفرق **الثامن** ان يرتضع من الثدي فلو وجر في حلقه او سعط به او
احتقن او اكل جبنا لم ينشر الحرمة على المشهور بين الاصحاب بل ظاهر كره الاجماع عليه وفي لك لا نعلم فيه خلافا لاحد من اصحابنا الا ابن الجنيد لانه المتبادر من
الارضاع بل لا يحصل مسمى الرضاع والارضاع والارتضاع الا بذلك فانه لا يقال لمن شربه من غير الثدي انه ارتضع فكيف بمن احتقن به او اكله
بل يقال الوجور واشربه اللبن ولذا ورد في مرسلة الصدوق الاتية الوجور بمنزلة الرضاع فليس هو بنفسه نفس الرضاع ولذا لم يستعمل في الصحيحين
الاتيين المتضمنين لسقي الزوجة زوجها او جاريته الرضاع بل استعمل السقي ويؤيده ايضا ما ورد في الصحيحين احدهما لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضعا
من ثدي واحد حولين كاملين والاخر لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد سنة وفي الاخرين احدهما عن امراة حلبت من لبنها فاسقت
زوجها لتحرم عليه قال امسكها واوجع ظهرها والاخر ان امرتي حلبت من لبنها في مكوك فسقته جاريتي فقال اوجع امرتك وعليك بجاريتك وانما
جعلناها مؤيدة لا ادلة كما فعله بعضهم اذ لا دلالة في قوله من ثدي في الاولين على المص منه لصدقه مع كون اللبن منه كيف ما شرب ولان الظاهر من الثانيين

ولا يشترط كمال الرضعة في غير الرضعات العددية

ومنها ان لا يفصل بين الرضاعات رضاع امراة اخرى

ومنها ان يرتضع من الثدي

وقوع الشرب بعد الحولين وعدم حصوله احد المقدرات الثلثة وان امكن التعميم بترك الاستفصال ولكنه بعيد جدا خلافا للمحكي عن الاسكافي فاكتفى
بالوجور وهو مختار مواضع من المبسوط مدعيا في بعضها ما يظهر منه الاجماع وان وافق المشهور في موضع آخر منه وقواه في المفاتيح وشرحه لان الغاية المطلوبة التي هي
انبات اللحم وشد العظم قد يحصل منه ولمرسلة الصدوق وجور الصبي اللبن بمنزلة الرضاع ويرد الاول بمنع كون الغاية هو الانبات من حيث هو هو
لاحتمال كون الرضاع والمص من الثدي له مدخلية في نشر الحرمة كما ان للولادة او الحمل مدخلية فيه وليست العلة نفس الانبات منصوصة وتعليل عدم
التحريم بعد الانبات في بعض الروايات لا يدل على تعليل التحريم بالانبات نعم يستفاد من الاخبار نشر الحرمة من الرضاع الموجب للانبات وغاية ما يمكن ان
يقال فيه العلة المستنبطة وهي عندنا غير حجة والثاني بمنع الدلالة لانها فرع ثبوت عموم المنزلة وهو ممنوع فيمكن ان يكون في حرمة الرضاع بعد الفطام
التاسع ان يرتضع المرتضع الحد المعتبر من لبن فحل واحد عن مرضعة واحدة فلو حصل القدر المعتبر من لبن فحلين من مرضعة واحدة او من لبن
مرضعتين ولو من فحل واحد لم ينشر حرمة اصلا لا بواسطة الامومة ولا الابوة ولا ما يتفرع عليهما فلو ارضعته امرأة واحدة الرضاع المعتبر من لبن
فحلين كان ارضعته من لبن زوجها خمس رضعات ثم انقطع لبنها وعاد بعد مدة طويلة من غير وطي فارضعته من اللبن الثاني خمسا اخر او فارقها الزوج
الاول فتزوجت بغيره فاكملت الرضعات من الثاني ويتصور ذلك بان يستقل الولد بالماكول او شرب اللبن وجوزنا في المدة المتخللة وقلنا بان ذلك
غير ضاير في التفرق لم تصر المرضعة اما للمرتضع ولا ينشر الحرمة بينهما ولا بينه وبين اولادها النسبية او الرضاعية وكذا لو كان للفحل امرأتين مرضعتين
وارتضع صبي بعض العدد المعتبر من لبن امرأة واكمله من اخرى لم يصر الفحل ابا له ولم ينشر الحرمة مع ان الفحل متحد فلا يحصل الامومة لمرتضع من لبن
فحلين ولو اتحدت المرضعة ولا الابوة من لبن مرضعتين له ولو اتحد الفحل بالاجماع في الحكمين على ما حكي عن كره وقيل بلا خلاف فيه الا ان
بعض شراح المفاتيح نسب الخلاف فيها الى الطبرسي ايضا ولم يثبت والوجه فيه بعد التأييد بعدم تصور ام لشخص لا اب له ولا اب لمن لا ام له ولا اخ او اخت
بدون الابوين ولا ام ابا في الاول لعدم حصول العدد المعتبر من فحل واحد ولا ام في الثاني لعدم حصوله من امرأة واحدة موثقة زياد بن سوقة المتقدمة
حيث دلت على ان كل رضاع اقل من رضاع يوم وليلة او خمس عشرة رضعة متوالية من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لا يوجب حرمة اصلا اخرج منها
ما خرج من العشر وما فوقها اذا كانت من امرأة واحدة من فحل واحد فبقي الباقي ما صرح بان العشر المتفرقة لا يحرم فان الرضعات التي بين متفرقة
فلا يوجب تحريما ويثبت الحكم في جميع الموارد بعدم الفصل ويدل عليه ايضا صحيحة العلا لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد سنة ودلت
على اشتراط اتحاد المرضعة فلا ينشر التحريم بالعشر الحاصل من مرضعتين ولو من فحل واما الحاصل من مرضعة من فحلين فهو اما غير منصوص على ما
اخترناه من اشتراط عدم تخلل الاكل والشرب ايضا او نادر على القول الآخر لا اهتمام بشأنه مع ان بعد الثبوت في احد الطرفين يثبت في الآخر بالاجماع المركب
العاشر وهو شرط لحصول التحريم بالاخوة الرضاعية بين المرتضعين ان يكون رضاعهما معا الى الحد المعتبر من لبن فحل واحد ولا يكفي الاخوة من
جهة الام خاصة في ثبوت التحريم فلو ارتضع احد الصغيرين من امرأة من لبن فحل القدر المعتبر والآخر منها من لبن فحل آخر القدر المعتبر لم يثبت التحريم بينهما
ولا يشترط اتحاد المرضعة بعد اتحاد الفحل بل يكفي الاخوة الرضاعية من جهة الاب فلو ارتضع ما به من لبن فحل واحد كل القدر المعتبر حرم بعضهم على
بعض ولو تعددت المرضعات كما لو كانت منكوحات الفحل مائة ارضعت كل واحدة رضيعا واحدا فيحرم بعضهم على بعض والكل على الفحل والحاصل كما ذكرنا
انه كما ذكرنا انه لا يكفي الاخوة من جهة الام خاصة في التحريم ويكفي من جهة الاب اما المطلب الاول فهو الحق المشهور بين الاصحاب بل في كره اجماعنا عليه و
كذا في ذلك وفي ح عدم الخلاف فيه بين اصحابنا بل قيل ادعى جمع من الاصحاب عليه الاجماع للمستفيضة من الروايات منها صحيحة الحلبي عن رجل يرضع
من امرأة وهو غلام ايحل له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاعة قال فقال لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد من امرأة واحدة قال قلت فيتزوج
اختها لامها من الرضاعة قال فقال لا بأس بذلك ان اختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس وصحيحة
العجلي وفيها فقلت له أرأيت قول رسول الله ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فسر لي ذلك قال كل امرأة ارضعت من لبن فحلها ولد امرأة اخرى
من جارية او غلام فذلك الرضاع الذي قال رسول الله ص وكل امرأة ارضعت من لبن فحلين كانا لها واحدا بعد واحد من جارية او غلام فان ذلك رضاع
ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما هو من سبب ناحية الصهر رضاع ولا يحرم شيئا وليس هو سبب رضاع
من ناحية الفحولة فيحرم قيل في وجه الاستدلال بها ان الظاهر كون واحدا بعد واحد مفعولا لارضعت ومن جارية او غلام بيانا لهما ولا يحتمل الحالية
عن الفحلين لانه لا يستفاد منه شيء عما استفيد قبله فيكون تأكيدا والتأسيس اولى منه ولانها يوجب اما تقدير المفعول او جعل الجار زائدة وكلاهما
خلاف الاصل او جعل مجموع الجار ومدخوله وهو خلاف الظاهر وفيه انه على الاول يكون قوله من جارية او غلام ايضا لا يفيد غير التأكيد والتأسيس
اولى منه وكون تقدير المفعول بعد تقدمه خلاف الاصل غير ظاهر مع انه على الاول ايضا يحتاج الى خلاف اصل في الحكم اذ حينئذ وان لم يثبت التحريم بين
المرتضعين ولكنه يثبت بين احدهما وبين المرضعة او الفحل وما يتفرع عليهما فلا بد من ارتكاب التخصيص في قوله ولا يحرم شيئا وليس هو سبب رضاع من
ناحية الفحولة وهذا ايضا تخصيص مع انه تفسير للرضاع المحرم وهذا ايضا رضاع محرم فلا يتم قوله فان ذلك ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ص والحمل على
تفسير الرضاع المحرم كليا تحريما عاما حتى لاحد الرضيعين على الآخر لاصل التحريم ولو كان جزئيا بعيد جدا فالظاهر تساوي الاحتمالين وسقوط الاستدلال
باحدهما من البين نعم يتم الاستدلال بها من جهة التعليل المذكور في ذيل الصحيحة بقوله وانما هو سبب من ناحية

الصهر

الصهر الى آخره اذ مع تعدد الفحل يصدق كون الاخوة من ناحية الصهر لا من ناحية لبن الفحولة بل يمكن الاستدلال بها بانه على الاحتمال الثاني يدل من جهة
فحوى الخطاب على المطلوب اذ تعدده لا يدل على حصول البنوة من جهة الامومة خاصة فلا يحصل الاخوة من جهتها بطريق اولى ومنه يظهر امكان الاستدلال
بما استدل به للشرط السابق ايضا ويؤيده ايضا ما دل على اعتبار اللبن الحاصل عن النكاح وقد يستدل لذلك القول بصحيحة مالك بن عطية في الرجل
يتزوج المرأة فتلد منه ثم ترضع من لبنها جارية ايصلح لولده من غيرها ان يتزوج تلك الجارية التي ارضعتها قال لا هي بمنزلة الاخت من الرضاعة لان
اللبن لفحل واحد وصحيحة الحلبي وفيها عن امرأة رجل ارضعت جارية ايصلح لولده من غيرها قال قلت فنزلت بمنزلة الاخت من الرضاعة قال نعم من قبل الاب
وما في معناهما من الاخبار وفيه نظر لان مقتضاها ان الاشتراك في لبن الفحل الواحد يوجب التحريم اي كفاية الاخوة من جهة الاب وهو المطلب الثاني لا
جهة التحريم فيه وعدم كفاية الاخوة من جهة الام فقط ثم انه خالف في ذلك الشيخ ابو علي الطبرسي صاحب التفسير فاعتبر الاخوة للرضاعة من جهة الام خاصة
ايضا وحكي عن الراوندي في فقه القران وقواه صاحب المفاتيح وشارحه واستجوده في لك ونسبه السيد الداماد في رسالته الى فقهاء العامة كما نسب جمع
على ما حكي لعموم اخواتكم من الرضاعة ونحوه قوله ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورواية محمد بن عبيد الهمداني وفي آخرها فقال لي ابو الحسن ع ما بال الرضاع
يحرم من قبل الفحل ولا يحرم من قبل الامهات وانما حرم الله الرضاع من قبل الامهات وان كان لبن الفحل ايضا يحرم والجواب عن العمومات انها مخصصة مع انه قيل
في كون المرضعة بلبن هذه المرضعة من فحل آخر اختا رضاعية نظر لان الاخت الرضاعية امر شرعي وكون المذكور منه محل النزاع فلا بد من دليل
يدل عليه فشمول الآية له غير معلوم بل وكذا المشكوك فيها انها اختا رضاعية فلا يعلم شمول يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ايضا وفيه نظر لانا نعلم ان الاخت و
الاخ الاميين هما المتحدان في الام وهذه المرضعة ام اجماعا بل نصا وصحيحة ابن سنان عن امرأة ارضعت غلاما مملوكا لها من لبنها حتى فطمته هل لها ان
تبيعه قال فقال لا هو ابنها من الرضاعة مضافا الى استعمال الاخت في الامية الرضاعية وصحيحة الحلبي وموثقة الساباطي المتقدمتين بها وعن الرواية
بانها قاصرة مجملة لان محط الاستدلال قوله وانما حرم الله سبحانه الرضاع من قبل الامهات اصلا بل المراد معنى آخر واما انه يحرم من الرضاع من قبل الامهات
فليس بمعلوم سلمنا ان المراد ذلك ولكن لا عموم فيه اصلا اذ غايته ان الرضاع يحرم شيئا من قبل الامهات ايضا وهو مسلم لانه يحرم المرضعة وكذا اولادها
النسبية اجماعا كما في السرائر وفي الكفاية واما انه يحرم كلما يتصور تحريمه بسبب الرضاع فكلا وبعبارة اخرى الامهات حقيقة في النسبية ومعنى تحريم الرضاع
من قبل الامهات انه يحرم من ارضعته امه النسبية سلمنا عموم التحريم ولكنه يعارض بما مر وهو راجح بكونه اشهر رواية ومخالفا للعامة وقد ورد في علاج
الاخذ بما اشتهر بين اصحابك وبما خالف العامة **واما المطلب الثاني** وهو كفاية الاخوة من جهة الاب خاصة في ثبوت التحريم فهو اجماعي بيننا
ويدل عليه المتواترة من الاخبار منها رواية محمد بن عبيد وصحيحتا مالك والحلبي المتقدمتين جميعا ومنها صحيحة البزنطي وموثقة سماعة وغير ذلك **فرعان**
ا ما ذكرنا من عدم كفاية الاخوة من جهة الام خاصة انما هو في المرتضعين اي الاخوين الرضاعيين اما اذا كان احدهما نسبيا فيثبت التحريم بينهما اجماعا
كما في السرائر والكفاية ويدل عليه رواية محمد بن عبيد المتقدمة وصحيحة محمد اذا رضع الغلام من نساء شتى فكان ذلك عدة او نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه
بناتهن كلهن وصحيحة جميل اذا ارضع الرجل من لبن امرأة حرم عليه كل شيء من ولدها وان كان الولد من غير الرجل الذي كان ارضعته بلبنه واذا ارضع من
لبن الرجل حرم عليه كل شيء من ولده وان كان من غير المرأة التي ارضعته ب يحرم على المرتضع ام المرضعة واختها وعمها وخالها نسبية كانت او
رضاعية بالاجماع في النسبية وعلى الاظهر الاشهر في الرضاعية اذا كانت ارتضاعه من المرضعة من فحل واحد بل نسب الى الاطلاق كلام الاصحاب
بل صرح بهم في المسئلة لعموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وخصوص صحيحة الحلبي وموثقة عمار المتقدمتين في اختها الرضاعية خلافا للقواعد والمحقق الثاني
فنفيا التحريم في المنتسبات اليها بالرضاع مطلقا سواء كان رضاعهن معها من فحل واحد او فحلين لعدم اتحاد الفحل بين المرتضع والنسوة المزبورات قال في ح عدما
خلاصته قد حققنا ان حرمة الرضاع لا يثبت بين مرتضعين الا اذا كان اللبن لفحل واحد وحكينا خلاف الطبرسي فلو كان لمن ارضعت صبيا ام من الرضاع
لم يحرم تلك الام على الصبي لان نسبتها اليه بالجدودة وانما يحصل من رضاعه مرضعة ورضاع مرضعة منها ومعلوم ان اللبن في الرضاعين ليس لفحل واحد
فلا يثبت الجدودة بين المرتضع والام المذكورة ومن هذا يعلم ان اختها من الرضاع وعمها منه وخالتها منه لا يحرمن وان حرمن بالنسبية ولو كان المرتضع
انثى لا يحرم عليها ابو المرضعة من الرضاع ولا اخوها منه ولا عمها منه ولا خالها منه لمثل ما قلناه انتهى وفساده واضح جدا اذ ما اعتمد عليه في تخصيص عموم ما
يحرم من الرضاع من الموثقة والصحيحة المتقدمتين يتضمن تحريم الخالة الرضاعية واشتراط اتحاد الفحل انما هو في حصول البنوة والاخوة لا مطلقا ولو كان
المراد ما ذكره ما كان للتعليل كالحكم بسببه وجه لعدم اتحاد فحلي المرتضع والخالة الرضاعية بل تحريم العمة وام الاب الرضاعية لعدم اتحاد الفحل بهذا المعنى
بل اتحاد الفحل في الخالة والجدة ونحوهما لا يعقل كما دل عليه صحيحة **البحث الثاني** في بيان المحرمات بالرضاع بعد استكمال الشرايط وفيه مقدمة ومطلبان
المقدمة في بيان معنى قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومن القرابة والمراد منه ان كل حرمة ينشأ من النسب فهي ينشأ من الرضاع ايضا فاللبن
له تاثير كتاثير المني ولذلك ورد ان الرضاع لحمة كلحمة النسب فكل عنوان له اسم في الانساب وحكم في السنة والكتاب بتحريمه فاجعل في حذائه ما يشبهه مما
حصل منه الرضاع الا فيما استثني من اشتراط اتحاد الفحل وغيره فالمراد انه يحرم من جهة الارتباط الحاصل من الرضاع ما يحرم من جهة الارتباط الحاصل
بالنسب ومفاده ان كل وصف نسبي يوجب التحريم يوجب نظيره من الوصف الرضاعي كالولد والاخ والاخت والام والاب وغير ذلك واما الارتباط
والوصف الحاصلان بسبب المصاهرة فلم يثبت التحريم به بواسطة الرضاع بل يثبت ثبوت اصل الارتباط والوصف ايضا فمرضعة الولد لا يصير زوجة رضاعية

ولامها ام الزوجة الرضاعية فلا دلالة في الرواية على ان ما يحرم بالمصاهرة الحقيقية يحرم بالمصاهرة الرضاعية ايضا ولان ما يحرم بالنسب والمصاهرة
يحرم بالرضاع ايضا بل مدلولها ان ما يحرم بالنسب نظيره بالرضاع فلا بد في كل ما يراد الحكم بتحريمه بالرضاع بواسطة هذه الرواية ان ينظر الى الوصف
الحاصل منه بالرضاع فان كان المتصف بهذا الوصف مما يحرم بسبب النسب يثبت منه بدليل يحرم بالتحريم بالرضاع ايضا والا فلا **الاول** في بيان من يحرم
ومن يحرم بكلتيها ثلثة اصناف الاول من يحرم بسبب القرابة خالصة وهي القرابات النسبية فان بظاهرهن يحرمن بالرضاع والقرابات النسبية الابائية
تسع الى آخر ما مر في المقدمة في صدر المبحث واما تحريم هؤلاء القرابات كلا بعد الاجماع قوله في صحيحة ابن سنان المتقدمة يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة
وفي صحيحة الكناني والحلبي وروايتي داود وابي بصير يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بل هذه العبارة واردة في روايات اخرى عديدة بل ثابتة عن الحجية
بالاجماع الامة وفي صحيحة عبيد بن زرارة ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع والتشكيك في افادته العموم لكون لفظة ما موصولة بعد اتفاق الفريقين
على التمسك بعمومه في غير موضع مع انه لولا عمومه لما صح الاسناد اليه في مورد مع ان الامام استدل به في موارد مختلفة كما في رواية عثمان عن ابي الحسن ع
وفيها بعد السؤال عن حلية تزوج الجارية التي ارضعتها امرأة اخي قال لا انه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب وفي مرسلة ابن سنان الواردة في السؤال
عن امرأة ارضعت غلاما هل يحل بعد الى ان قال لا اليس رسول الله ص قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مضافا الى ان لفظة ما في صحيحة عبيد متضمنة
لمعنى الشرط وهي مفيدة للعموم هذا مع التصريح بحرمة تلك القرابات بخصوصها كالامهات الشاملة للجدات ايضا والاخوات في الاية الشريفة والمستفيضة
من الروايات وبنات الاخوة والاخوات في صحيحة ابن سنان لا يصلح للمرأة ان ينكحها عمها ولا خالها من الرضاعة وفي رواية مسعدة الاتية وفي روايات
امتناع رسول الله ص عن تزويج ابنة حمزة قائلا انها ابنة اخي من الرضاع وغير ذلك والبنات لبنات الاولاد في صحيحة ابن سنان ما ارضعت امرأتك من
لبنك ولبن ولدك ولد امرأة اخرى فهو حرام والعمة والخالة في رواية مسمع عشرة لا يحل نكاحهن الى ان قال امتك وهي عمتك من الرضاعة وامتك
هي خالتك من الرضاعة وامتك وهي اختك من الرضاعة الحديث ورواية مسعدة يحرم من الاماء عشرة الى ان قال ولا امتك وهي عمتك من
الرضاعة ولا امتك وهي خالتك من الرضاعة ولا امتك وهي اختك من الرضاعة فهذه هي القرابات التسع المتقدمة فيحرم كلها **فذلكة** ذكر محل
التحريم بهذه القرابات ثلث المرتضع والمرضعة والفحل فيحرم على الاول المرضعة ومن يحرم بسببها من الامهات والاخوات والعمات والخالات ومن يحرم
بسبب الفحل ممن ذكر ايضا واولاد المرضعة والفحل بالتفصيل المتقدم ويحرم على الفحل والمرضعة المرتضعة او المرتضع واولادهما ولا يحرم غير ذلك
القرابة اصلا **تكملة** اعلم انه كما عرفت يحرم من الرضاع كل ما يحرم من النسب من القرابات المذكورة ولا يستثنى من هذه الكلية شيء واما ما ذكره في
كر من انه يستثنى من قاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب صور اربع الاولى ام الاخ والاخت والثانية ام ولد الولد والثالثة جدة الولد
والرابعة اخت الولد ففيه ان شيئا من هذه الاوصاف ليست موثرة في التحريم بالنسب وسبب التحريم امر آخر مفقود في الرضاع فلا حاجة الى الاستثناء
بل هي خارجة عن القاعدة ولكن الصورة الاخيرة منها محرمة بدليل آخر كما ياتي **الصنف الثاني** من يحرم بواسطة القرابة المنضمة مع المصاهرة
وتوضيحه انهم قالوا انه يحرم بعض القرابات النسبية المنضمة من الرضاعية وهو اذا كانت القرابة رضاعية والمصاهرة حقيقية بخلاف ما لو كانتا
معا رضاعية او المصاهرة خاصة رضاعية فلا يتعدى التحريم الى مثله كما قالوا ان الام الرضاعية للزوجة الحقيقية محرمة والزوجة الحقيقية للابن الرضاعي
محرمة بخلاف الام الحقيقية للزوجة الرضاعية اي ام مرضعة الولد او الام الرضاعية للزوجة الرضاعية وقالوا في وجه الفرق ما اشير اليه من انه لم
يثبت مشابه الارتباط بالمصاهرة بواسطة الرضاع ولا تحريمه فلم يثبت زوجة رضاعية فلا وجه لتحريم امها بخلاف الام الرضاعية فانها ثابتة فاذا
كان الزوجة حقيقية يكون امها الرضاعية ام الزوجة فيحرم ثم ان الحكم بتحريم هذا الصنف صرح به في كلام الاصحاب بل ظاهر الكفاية اتفاق الاصحاب
عليه بل صرح بعضهم باتفاق الطائفة عليه وصرح آخر بنفي الخلاف وفي شرح المفاتيح الاجماع عليه وتدل عليه النصوص المستفيضة عليه في خصوص ام
الزوجة ويستدل عليه تارة بالاجماع واخرى بالنصوص المذكورة وثالثة بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورابعة بانه بعد ضم القرابتين
والرضاعية والمصاهرة الحقيقية يصدق عليه العنوان الذي يثبت تحريمه كتابا او سنة كامهات النساء وحلائل الابناء وزوجة الاب اذا كانت الزوجة حقيقية
ولان كان الابن رضاعيا **اقول** اما الاجماع فمع ثبوته كما هو الظاهر فلا كلام فيه واما سائر الادلة ففي تماميتها نظر اما الاول فلان النصوص مخصوصة بام الزوجة
فالتعدي الى سائر الموارد يتوقف على الدليل الا ان يتعدى بالاجماع المركب ولا باس به واما الثاني فلان مدلول الرواية انه يحرم بالرضاع ما يحرم من
جهة النسب وظاهره كون النسب علة تامة وفي القرابات المنضمة مع المصاهرة الحرمة ناشية من النسب والمصاهرة معا فلم يحرم من جهة النسب خاصة
شيء فان ام الزوجة يحرم بسبب زوجية البنت وامومة الام معا ولذا لا يحرم تلك الام لولا مصاهرة الزوجة فسبب تحريم ام الزوجة ليس هو النسب خاصة
ولذا استشكل في الكفاية في دلالته على تحريم هذا الصنف واما الثالث فلان المتبادر من الابن والام والاب ونحوهم الحقيقي وانصرافهم عند الاطلاق
الى الرضاعي ايضا غير معلوم فالمتبع في هذا الصنف هو الاجماع والله العالم **ضابطة** ضابط من يحرم بالرضاع في الصنفين الاولين ان يقال انه
يحرم المحارم كلهن من غير استثناء نعم يجب ان يكون ما اشير اليه من انه لا يحصل بظاهر القرابات الصهرية بواسطة الرضاع نصب عينيك ويحصل القرابات
النسبية كلها بواسطته فلو اجتمع نظر القرابة الصهرية الحقيقية واذا ضم ما ذكر مع ما في الصنف الثالث يكون الضابط المحارم مع تحريم اولاد المرضعة
والفحل على ابي المرتضع **الصنف الثالث** اولاد صاحب اللبن والمرضعة فانهم يحرمون على ابي المرتضع مطلقا سواء كان ولدته ام المرتضع او غيرها

ولا امتك وهي ابنة اختك من الرضاعة

كتاب النكاح

على الاظهر الاشهر اما الاول فلصحيح علي بن مهزيار ان امرأة ارضعت لي صبيا فهل يحل لي ان اتزوج ابنة زوجها فقال لي ما اجود ما سألت من ههنا
يؤتى ان يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غيره فقلت له ان الجارية ليست ابنة المرأة التي ارضعت لي هي ابنة غيرها
قال لو كن عشرا متفرقات ما حل لك منهن شيء وكن في موضع بناتك واما الثاني فلصحيح عبد الله بن جعفر امرأة ارضعت ولدا لرجل هل يحل لذلك الرجل
ان يتزوج ابنة هذه المرضعة ام لا فوقع ع لا لا يحل وصحيح ايوب امرأة ارضعت بعض ولدي هل يجوز ان اتزوج بعض ولدها فكتب لا يجوز ذلك لان
ولدها صار بمنزلة ولدك خلافا للجمع منهم الشيخ في ط والقاضي استنادا الى اصالة الاباحة والى ان المحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب وهذا ليس من المحرمات بالنسب
وفيه ان الاصل مدفوع بما مر وان عدم كون ذلك من المحرمات بالنسب مقتضي عدم ثبوت حرمته من مثل قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وذلك لا ينافي ثبوتها
من غيره **فرعان** أ الاول التحريم لاولاد المرضعة مخصوص باولادها ولادة واما تحريم اولاد صاحب اللبن فيعم اولاده ولادة ورضاعا اما الاول فهو مقتضى
الاصل واما الثاني ففي كره اجماع علمائنا عليه وظاهر الكفاية نوع تردد حيث تامل في شمول الصحيحة الاولى للاولاد الرضاعية وهو في موضعه لعدم صدق
الابنة حقيقة الا على ابنة النسبية واحتمال كون المشار اليه في قوله هذا لبن الفحل لا غيره هذا المورد الخاص وعلى هذا فلو لم يثبت الاجماع لكانت المسئلة
مشكلة ب لا يحرم على ابي المرتضع بواسطة الرضاع غير ذلك فيحل له المرضعة لعدم المقتضي له ولا امهاتها ولا اخواتها ولا امهات صاحب اللبن ولا اخته كل ذلك
للاصل وقد صرح به في ام المرضعة الشيخ في ط وابن حمزة واكثر المتاخرين فان قيل اذا كان ولد المرضعة بمنزلة ولد ابي المرتضع يكون امها بمنزلة جدة ولده و
جدة الولد محرمة وكذا ام صاحب اللبن واما اخته فهي عمة ولده وعمة الولد حرام لانها اخت الاب فيلزم التحريم قلنا حرمة جدة الولد وعمته ليست لانها
جدته وعمته بل ولذا يحرم ما قبل ولادة الولد ايضا لانها ام الزوجة او اخت نفسه والامران مفقودان في المورد مع ان الوارد في النص ان اولاد المرضعة وصاحب
اللبن بمنزلة الولد فيكون ام المرضعة جدة من بمنزلة الولد لا جدة الولد ولا نسلم حرمة جدة من بمنزلة الولد وكذا العمة وغيرها وقد حكي الخلاف في ام
المرضعة عن الحلي لعموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب حيث زعم انه من التحريم بالنسب نظرا الى الامومة وفساده ظاهر فانها وان كانت ام الزوجة
لكن حرمة ام الزوجة بسبب المصاهرة بين الزوج والزوجة لانها ام الزوجة وعن ابن ايضا تمسكا بان المستفاد من التعليل بقوله بمنزلة ولدك اعتبار المنزلة
وهذا ايضا بمنزلة جدة الولد وفيه اولا ان المعتبر من المنزلة لعلها هي المنزلة الخاصة التي ذكرها في النص وثانيا ان كونها بمنزلة جدة الولد لم كما مر **الصنف
الرابع** الام الرضاعية للزوجة فانها يحرم على الزوج للروايات المستفيضة كصحيح الحلبي لو ان رجلا تزوج جارية رضيعا فارضعتها امرأته فسد نكاحه
والاخرى في رجل تزوج جارية صغيرة فارضعتها امرأته وام ولده قال يحرم عليه وقريبة منها صحيحتا ابن سنان ومحمد والفاسد نكاحه في هذه الروايات
وان كانت مجملة الا انه يظهر مورده عن رواية ابن مهزيار قيل له ان رجلا تزوج جارية صغيرة فارضعتها امرأته ثم ارضعته امرأة له اخرى فقال ابن شبرمة
حرم عليه الجارية وامرأتاه فقال ابو جعفر ع اخطأ ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامرأته التي ارضعتها اولا فاما الاخيرة لم تحرم عليه كانها ارضعت ابنته **المطلب
الثاني** في ذكر من اختلفوا في حرمته وليس بمحرم وتحقيق المقال فيه انه لا شك ان المتبع هو اصل الاباحة الا ما دل دليل على التحريم ومقتضى حصول التحريم
بالرضاع الذي هو ضروري الدين ليس الا التحريم في الجملة واما ثبوته لخصوص المحال فيحتاج الى الدليل والدليل المعين لموارد التحريم منحصر فيما مر من الاجماع
وقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وما ورد في خصوصيات تلك القرابات كما مر وما سبق من الاخبار الدالة على تحريم اولاد الفحل والمرضعة على اب
المرتضع وما سبق فيما دل على تحريم الام الرضاعية للزوجة لا غير ذلك فيجب على الفقيه الاقتصار على الموارد المذكورة الا ان منهم من تعدى الى غيرها لعدم
تدبره في قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورأى بعض المحرمات وتوهم انه بواسطة النسب فحكم بمثله في الرضاع او لملاحظة التعليل المذكور في صحيحي
ابن مهزيار وايوب انهم بمنزلة ولدك فاثبت المنزلة في غير ذلك ايضا لذلك وحكم فيه بالتحريم او لعموم المنزلة المذكورة فاثبت جميع احكام الولد لمن هو بمنزلته
واما المتامل حق تامله فيما ثبت في هذه الامور لم يتعد عما ذكر بيان ذلك ان المراد بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ان ما يحرم من جهة النسب وبسببه
يحرم بخصوص مثل ذلك النسب من الرضاع بالرضاع والمحرم من جهة النسب ليس الا القرابات التسع فلا يتعدى الى غيرهن ولا يشمل ما يحرم بواسطة النسب والمصاهرة
معا كالجدة الامية للولد فانها ليست محرمة بالنسب خاصة بل به وبالمصاهرة فان حرمتها لاجل انها ام الزوجة والزوجة متقربة الى الزوج بالمصاهرة وامها
اليها بالنسب فانها متقرب الى الزوج بهما معا لا بالنسب بل لا يكون خاصة وكذا لا يثبت التحريم بواسطة وصف في بعض المنتسبات ليس ذلك الوصف سببا للتحريم
كاخت الاخ فانها ليست محرمة بواسطة انها اخت الاخ فلا يحرم الاخت الرضاعية للاخ لانها ليست اختا للاخ الاخر واما تعليل المنزلة فلا يثبت منه عليه مطلق المنزلة
حتى منزلة غير الولد ايضا الا باستنباط علة ليس عندنا حجة واما عموم المنزلة فهي غير ثابتة فلا يحرم غير ما ذكر مما اختلفوا فيه اصلا ونحن نذكر بعضها ليكون انموذجا
للباقي فمنها انه يجوز لاخوة المرتضع نسبا اخواته واخوته رضاعا اي اولاد الفحل نسبا ورضاعا واولاد المرضعة نسبا فالمحكي عن الحلي والقاضي والمحقق و
الفاضل في اكثر كتبه والصيمري وفخر المحققين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة للاصل السالم عن المعارض وموثقة اسحق بن عمار في رجل تزوج
اخت اخيه من الرضاعة فقال ما احب ان اتزوج اخت اخي من الرضاعة وهو ظاهر في الكراهة لعدم تادية المحرم بمثل هذه العبارة خلافا للمحكي عن ف
وط وابن حمزة وقواه في الكفاية فقالوا بالتحريم استنادا الى ان التعليل المتقدم في صحيحي ابن مهزيار وايوب يقتضي كون اولاد الفحل والمرضعة
بمنزلة اولاد ابي المرتضع فيكونون اخوة فيحرم بعضهم على بعض ولان اخت الاخ من النسب محرم فكذا من الرضاع للعموم المتقدم ولان كونهم بمنزلة
الولد يقتضي ثبوت جميع احكام الولد لهم لعموم المنزلة ومن جملة احكام الولد تحريم اولاد الاب عليه ويضعف الاول بان مقتضى العلة كونهم بمنزلة

نكاح اخوة

الولد وهي في محل النزاع مفقود غايته انهم يكونون بمنزلة الاخوة والثابت هو حرمة من بمنزلة الولد لا من بمنزلة الاخوة مع ان كونهم بمنزلة الاخوة ايضا
ممنوع والثاني بمنع حرمة اخت الاخ مطلقا كما اذا كان للاخ من ابيه وللاخ اخت من امه فانها غير محرمة نعم يحرم عليه اذا كانا اختا له وهو في المقام
مفقود والثالث بمنع عموم المنزلة كما بينا في الاصول مع انه لو سلم فالمسلم منه عمومها بالنسبة الى ابي المرتضع اي ثبوت جميع احكام الولد بالنسبة
اليه لا مطلقا ولو سلم مطلقا فيجب التخصيص بغير هذا المورد للموثقة المتقدمة الظاهرة في نفي الحرمة ومنها ام المرضعة بالنسبة الى ابي المرتضع كما مر ذكره
ومنها اخوات المرتضع النسبية بالنسبة الى الفحل فيجوز له نكاحهن على الاشهر الاظهر كما صرح به بعضهم للاصل وحكي التحريم هنا عن ف وبه والحلي لعموم التعليل
بثبوت المنزلة فقالوا انهن بمنزلة اولاد الفحل ايضا لان اولاد الفحل بمنزلة اولاد ابي المرتضع بالنص وجوابه منع التلازم وهذه الموارد الثلث هي عمدة مواقع
الخلاف فيه واما ما عداها فلا خلاف يعتد به فيه بين الاصحاب في عدم الحكم بالحرمة ومنها جدات المرتضع بالنسبة الى صاحب اللبن فانه يجوز له تزويجهن
صرح به الشيخ في ط والمحقق الشيخ علي وحكى السيد الداماد في رسالته الرضاعية التحريم عن الحلي والفاضل في لف وكره وولده في الايضاح والشهيد
في غاية المراد وصاحب التنقيح واختاره هو ايضا لكونهن بمنزلة جدات الولد النسبي فهي محرمة اما بعد لو لم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب او لعموم التعليل
وجوابهما يظهر مما سبق ومنها المرضعة بالنسبة الى جد المرتضع فانه يجوز له نكاحها وربما يتوهم التحريم نظرا الى انها يصير ام ولد الولد وهي اما بنت
جد المرتضع او زوجة ولده كلتاهما محرمتان ودفعه ظاهر مما مر ولو كانت تلك المرضعة زوجة لهذا الجد كان يرضع زوجتك ولد ولدها ذكرا كان
او انثى يصير زوجتك جدة ولدك لان الرضيع يصير ولدك ويلزم على ما توهم تحريم زوجتك عليك لان جدة الولد محرمة بل يلزم التحريم لو ارضعت
ولد ولدها من غيرك لذلك وفساده واضح ومن هذا الباب ايضا ما ان يرضع امرءتك بنتك اخاك او اختك او اخاها او اختها فانها على الاول يصير ام
اخيك وعلى الثاني اخت ولدك او ارضعت ولد اختها فيصير عمة ولدك او ولد اخيها فيصير خالة ولدك او ارضعت عمها او عمتها فيصير بنت اخي ولدك
او خالها او خالتها فيصير بنت اخت او عمك او عمتك فيصير ام عمك او عمتك الى غير ذلك من الصور المتصورة ولا تحريم في شيء منها لما مر البحث

في ساير الاحكام المتعلقة بالرضاع وفيه مسائل

الثالث في ساير الاحكام المتعلقة بالرضاع وفيه مسائل **الاولى** الرضاع الذي يحرم النكاح على تقدير سبقه عليه يبطله على تقدير تجدده
بلا خلاف كما صرح به بعضهم واتفاقا كما قاله بعض اخر بل هو اجماع حقيقة فهو الحجة فيه مضافا الى عموم النصوص وخصوص المستفيضة المتقدمة في تحريم
الزوجين المرتضعة احديهما من الاخرى على الزوج بضميمة عدم الفصل ويترتب على ذلك مسائل كثيرة منها تحريم زوجة ابي المرتضع عليه لو ارضعته جدة
لامه سواء كان بلبن جده او غيره او ارضعته بعض نساء جده لامه بلبنه وان لم يكن جدة للمرتضع وهو يترتب على تحريم الصنف الثالث لان الزوجة على
الاول يكون من اولاد المرضعة وعلى الثاني من اولاد الفحل وقد عرفت تحريمهما على ابي المرتضع ومنها ما لو تزوج احد صغيرة وكانت له زوجة كبيرة
فارضعت الكبيرة الصغيرة قالوا فان كان بلبنه حرمتا عليه مؤبدا مطلقا لصيرورة الكبيرة الام الرضاعية بل ولده للزوجة الحقيقية والصغيرة بنتها
وان كان بلبن غيره حرمتا كذلك مع الدخول بالكبيرة لصيرورة الكبيرة ام الزوجة والصغيرة بنتها ويحرم النسب مع الدخول بالام وحرمت الكبيرة
خاصة مع عدم الدخول لعدم تحريم البنت بمجرد العقد على الام **اقول** الوجه في تحريم الصغيرة مؤبدا على الفرضين الاولين واضح لصيرورتها
بنتا له على الاول وبنت الزوجة المدخولة على الثاني وكذا في تحريم الجمع بينهما على الثالث لاستلزام الجمع بين الام والبنت واما الوجه الذي ذكروه
في تحريم الكبيرة على الاولين وتحريم كل منهما منفردة ايضا على الثالث فغير معلوم عندي اما الاولان فلان صيرورة الكبيرة ام الزوجة موقوفة على كون الصغيرة
زوجة حين صيرورة الكبيرة اما لها وكون الصغيرة زوجة على عدم صيرورة الكبيرة اما فيمتنع اجتماعهما بل الحاصل انه يرتفع زوجية الصغيرة و
يتحقق امومة الكبيرة في ان واحد فلم يكن الكبيرة ام الزوجة اصلا ومنه يظهر وجه الخدش في الثالث ايضا ولذا حكم بعضهم بحرمة احد الزوجتين لا بعينه
في جميع الصور واحتمل القرعة لمن اخرجتها صح نكاحها وفسد نكاح الاخرى ورد بان الرواية المتقدمة في الصنف الثاني يدل على نكاحهما من غير تفرقة
اقول اكثر الروايات المتقدمة الواردة في تلك المسئلة غير ناهضة لاثبات تمام الحكم لاجمال مرجع الضمير نعم يدل رواية ابن مهزيار على حرمتهما معا
الا انها مخصوصة بصورة الدخول بقرينة الحكم بتحريمهما مقابل بصورة كون اللبن منه لقوله اخيرا كانها ارضعت ابنته كما في التهذيب وهو الصحيح
ابنتها كما في بعض النسخ الاخر فلا شك في تحريمهما معا فيما اذا كان اللبن من الزوج لاجل الرواية ولا في جمعهما مطلقا ولا في تحريم الصغيرة مع
الدخول وان كان الرضاع بلبن غيره بقي الكلام في تحريم الكبيرة مع ارضاعها بلبن الغير مع الدخول وفي تحريم كل منهما منفردة ح مع عدم الدخول
ولا دليل تاما عليه والقياس بصورة كون اللبن منه باطل وما يتوهم تعليلا لحرمتهما في موردها مستنبط والاجماع على الحكمين كما عن الايضاح
غير ثابت فالحق عدم تحريم الكبيرة مع كون اللبن عن الغير وان دخل ولا كل منهما منفردة مع كون اللبن من الغير وعدم الدخول فلا يفسد نكاح الكبيرة
في الاول وله تجديد نكاح كل منهما اراد في الثاني نعم لا يمكن اخذ احديهما بالنكاح السابق لاستلزامه الترجيح بلا مرجح الا ان يقال بالتخيير ولا
باس به ومنها ما لو طلق زوجته المرضعة وتزوجت بصغير فارضعته فحرم على الصغير لصيرورته ولدها وقالوا يحرم على الزوج الاول فلا يجوز
له نكاحها ثانيا لانها زوجة ولده ويظهر الخدش فيه ايضا بما مر **المسئلة الثانية** لو شك في عدد الرضاع او الانبات او اتمام اليوم والليلة لا
يحرم للعمل بالاصل ولو شك في كونه في الحولين او بعده فان علم مبدء ولادة الطفل يحكم باصالة تاخر الرضاع وان علم وقت الرضاع يحكم باصالة
تاخر وصول الحولين ولا يعارضها اصالة الاباحة وحرمة النظر لان الاصل الاول دافع لذلك الاصل مزيل له وان لم يعلم شيء منهما يحكم بعدم الحرمة

للاصل

للاصل ولو شك في تخلل الاكل او رضعة اخرى فالاصل عدمه ولو شك في كمال الرضعة فيعارض استصحاب الارتضاع حتى يروى واستصحاب عدم المص
الجديد بعدم حصول نفيه الارتفاع فيرجع الى اصل الاباحة **الثالثة** لا يقبل الشهادة بالرضاع الا مفصلة للاختلاف الكثير في الشرايط المعتبرة
فيه الا مع العلم بالاتفاق في الشرط وهل يشترط ان يضيف الى ذلك وصول اللبن الى جوفه فيه قولان والاقرب العدم اذ لا طريق الى العلم به الا
الامتصاص وحركة الحلق وقد شهد بهما نعم لا بد مع ذلك من التصريح بحصول الرضاع ولا يكفي حكاية القراين ولا يشترط التفصيل في الاقرار لعموم اقرار
العقلاء على انفسهم جايز وكذا في الشهادة على اقرار المقر به **الفصل الاول** في المصاهرة وهي علاقة تحدث بين الزوجين وبين اقرباء كل منهما
بسبب النكاح توجب الحرمة ويلحق بالنكاح الوطي والنظر واللمس على وجه مخصوص فهيهنا فصول **الفصل الاول** في الحرمة الحاصلة بالمصاهرة
الحقيقية اي النكاح الذي هو حقيقة في العقد والمحرم بسببه على قسمين لانه اما يحرم به عينا اي يحرم دواما مؤبدا لا يحل ابدا او جمعا اي يحرم جمعه
مع المعقود عليها اولا وان جاز نكاحه منفردا وهذا ايضا على قسمين لانه اما يحرم جمعا مطلقا او يحرم الجمع بدون رضا المعقود عليها اولا ويحل معه
فهذه ثلثة اقسام **القسم الاول** في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد عليها وفيه مسئلتان **الاولى** يحرم بمجرد العقد تحريما مؤبدا زوجة
الاب والجد وان علا من الاب او الام وزوجة الابن فنازلا وان كان ابن البنت وان لم يدخل بها بالاجماع من المسلمين وهو الحجة المغنية عن مؤنة تكثير
الادلة مضافا الى قوله سبحانه ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح حقيقة في العقد كما مر وقوله سبحانه وحلائل ابنائكم والحليلة هي المعقودة عليها المحللة
وطيها وفي صحيحة محمد ولا يصلح للرجل ان ينكح امرأة جده **الثانية** يحرم ام المعقودة عليها سواء دخل بنتها ام لا فلا يجدي فراقها في استحلال الام
على الاشهر الاصح بل عليه الاجماع عن الناصريات والغنية بل يمكن ان يقال انه اجماع محقق وهو الحجة فيه مضافا الى الكتاب والسنة اما الكتاب فعموم
امهات نسائكم في الاية الكريمة كما هو مقتضى اضافة الجمع الى الضمير من دون تقدم معهود واصالة تعلق الاستثناء بقوله اللاتي دخلتم بهن
الى الجملة الاخيرة بمقتضى القاعدة الاصولية على ما هو التحقيق مع تعينه في هذه الاية من جهة انه ان جعل الوصف مجرد قوله اللاتي دخلتم بهن
لزم الفصل بين الصفة وموصوفها باجنبي وان جعل مجموع قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يكون لفظة من بيانية باعتبار الاولى وابتدائية
باعتبار الثانية فيلزم استعمال المشترك في معنييه وهو غير جايز وجعلها اتصالية من باب عموم المجاز وجعل المجموع حالا عن امهات النساء والربائب
ايضا مجاز مخالف للاصل بل غير جايز عند جمهور الادباء لاستلزامه اختلاف العامل في الحال هذا مع دلالة الاخبار المعتبرة هنا على الرجوع الى الاخيرة
خاصة بل كون ذلك قاعدة كلية جارية في امثال الاية كالمروي في تفسير العياشي عن رجل تزوج امرءة وطلقها قبل ان يدخل بها اتحل له ابنتها قال
فقال قد قضى في هذا امير المؤمنين ع لا باس به ان الله تع يقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولكنه لو تزوج الابنة ثم
طلقها قبل ان يدخل بها لم يحل له امها قال قلت اليس هما سواء قال فقال لا ليس هذه مثل هذه ان الله تع يقول وامهات نسائكم لم يستثن في هذه
كما اشترط في تلك هذه هنا مبهمة ليس فيها شرط وتلك فيها شرط ورواية اسحق ان عليا ع كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات التي قد دخل
بهن هن في الحجور وغير الحجور سواء والامهات مبهمات دخل بالبنات ام لم يدخل بهن فحرموا وابهموا ما ابهم الله وصحيحة منصور كنت عند ابي عبد الله ع فاتاه
رجل فسأله عن رجل تزوج امرءة فماتت قبل ان يدخل بها ايتزوج بامها فقال ابو عبد الله ع قد فعله رجل منا فلم ير به باسا فقلت جعلت فداك ما تفخر
الشيعة الا بقضاء علي ع في الشمخية التي افتاها ابن مسعود انه لا باس بذلك ثم اتى عليا ع فسأله فقال له علي ع من اين اخذتها فقال من قول الله عز وجل
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن الاية فقال علي ع ان هذه مستثناة وهذه مرسلة وامهات نسائكم فقال ابو عبد الله ع اما
تسمع ما يروى هذا عن علي ع فلما قمت ندمت وقلت اي شيء صنعت يقول هو قد فعله رجل منا فلم ير به باسا **فاقول** انا قضى علي ع فيها فلقيته
بعد ذلك فقلت جعلت فداك مسئلة الرجل انما كان قلت يقول زلة مني فما تقول فيها فقال يا شيخ تخبرني ان عليا ع قضى فيها وتسألني ما تقول فيها
وضعف بعض هذه الاحاديث منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية مع دلالة الصحيحة منها باشتهار الحكم بين الشيعة وافتخارهم به لصدوره عن امير المؤمنين ع
بل فيها اشعار بل دلالة لورود خلافه مورد التقية واما السنة فالاخبار المذكورة مضافا الى موثقة غياث بن ابرهيم اذا تزوج الرجل المرءة حرمت
عليه ابنتها اذا دخل بالام فاذا لم يدخل بالام فلا باس ان يتزوج بالابنة فاذا تزوج الابنة فدخل بها او لم يدخل بها فقد حرمت عليه الام وقال الربائب
عليكم حرام كن في الحجر او لم يكن وابي بصير عن رجل تزوج امرءة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فقال تحل له ابنتها ولا تحل له امها خلافا للعماني وحكي عن
الصدوق والكليني ايضا وعن لف التوقف كشرح النافع للسيد وايات الاحكام للاردبيلي فجعلوا البنت للام متساوية في اشتراط الدخول بها للحرمة
العينية لاصالة الاباحة والاية الشريفة بناء على ارجاع القيد الى الجملتين والاخبار المستفيضة منها الصحيحة المتقدمة وصحيحة جميل وحماد الام و
الابنة سواء اذا لم يدخل بها يعني اذا تزوج المرءة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فانه ان شاء تزوج امها وان شاء تزوج ابنتها ومرسلة جميل عن رجل
تزوج امرءة ثم طلقها قبل ان يدخل بها اتحل له ابنتها قال الام والابنة في هذا سواء اذا لم يدخل باحديهما حلت له الاخرى وصحيحة محمد بن اسحق
المضمرة وفيها الرجل تزوج امرءة فهلكت قبل ان يدخل بها تحل له امها قال وما الذي يحرم عليه منها ولم يدخل بها **اقول** اما الاصل فمردود بما
مر واما الاية فغير دالة كما سبق واما الصحيحة الاولى فعلى خلاف مطلوبهم ادل بل هي دالة على كون مطلوبهم موافقا للتقية كما يؤكده نسبته الى جمع من العامة
كمجاهد وانس وبشر وداود وغيرهم واما الثانية فمجملة لاحتمال ان يكون المعنى اذا تزوج الام ولم يدخل بها فالام والبنت سواء في الاباحة ان شاء دخل

بالام وان شاء فارقها وتزوج بالبنت ويؤيده افراد الضمير الراجع الى الام على ظاهر السياق والتفسير المذكور فيه غير معلوم كونه من الامام
ما هو ونفسير الراوي غير حجة واما المرسلة فهي اعم مطلقا من ادلة التحريم لان قوله احديهما اعم من الام والبنت سواء حملنا التسوية فيها على مطلوبهم وجعل قوله
اذا لم يدخل بها الخ جملة مفسرة للتسوية او حملنا التسوية على ما ذكرنا من الاباحة وجعلنا الجملة الاخيرة تعليلية واما الصحيحة الاخيرة فدلالتها انما هي
على جعل الاستفهام انكاريا كما هو الظ ولكنه ليس بمتعين بل في ظهوره ايض كلام لان الظ اتحاد مرجعي الضميرين المجرورين وانه المرءة الهالكة فيمكن
ان يكون قد اتقى ع فعدل عن الجواب الصريح الى الاستفهام وقال وما الذي يحرم على الرجل من جهة نكاح المرءة حال عدم الدخول بها او يكون
الاستفهام للاثبات والتقرير فكانه قال لو حلت امها فما الذي يحرم عليه من جهة المرءة مع عدم الدخول مع ان حصول الحرمة في الجملة لاجلها
ظ هذا مع انه لو قطع النظر عن ذلك كله لكان الترجيح للاخبار المتقدمة بموافقة عموم الكتاب ومخالفة طائفة من العامة والمعاضدة للشهرة المحققة
والاجماعات المحكية وكون الاخبار المخالفة في جانب العكس في الكل مع انها كما صرح به الشيخ شاذة وفيها ضعف اخر في الجملة من نوع اضطراب في
سند او متن او اضمار كما ذكره الشيخ في التهذيب والاستبصار **فرعان** الاول في تحريم الام بتزويج البنت من تزويجها دائما او متعة
ولا في المتعة بين قصد الاستمتاع منها او عدمه لعدم اشتراط ذلك في صحة التمتع نعم يشترط قصد حلية التمتع فهو شرط وهل يشترط امكان التمتع
ام لا سياتي تحقيقه في بحث العقد المنقطع وبالجملة المناط في تحريم الام صحة عقد النكاح او التمتع لا غير وعلى هذا فلو لم يقصد من العقد حصول
الزوجية الدائمة او المنقطعة ولا من التحليل بل كان المقصود مجرد محرمية الام كما يتفق كثيرا لم يصح العقد ولكن قد يشتبه الامر هنا فيخلط بين المقصود
من العقد والمقصود من الزوجية فانه قد يقصد بالعقد الزوجية ولكن المط من الزوجية ليس هي نفسها بل لوازمها كالميراث وكثرة الاقوام وهذا
صحيح قطعا وقد لا يقصد الزوجية بل يقصد من العقد نقل اللوازم من غير التفات الى الملزوم وقصد تحققه وهذا باطل **ب** صرح الاكثر بان
الحكم ثابت لام الام وجدتها من الطرفين والظاهر ان المستند فيه الاجماع المركب والا فاثبات المط من غير جهة الاجماع مشكل **القسم الثاني**

في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد جمعا لا عينا

في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد خاصة على غيرها جمعا لا عينا مطلقا وفيه ايض مسئلتان **المسئلة الاولى** تحرم بنت المعقود عليها بدون
دخل بها جمعا لا عينا فيجوز نكاح البنت مع العقد على الام بعد مفارقتها قبل الدخول اجماعا في الموضعين وهو الحجة فيهما مضافا في الثاني الى
صريح الاية الكريمة فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم والاخبار المستفيضة التي قد تقدم كثير منها وكذا يحل بنت البنت وبنت الابن مع عدم
الدخول بالجدة عينا لا جمعا للاصل **الثانية** يحرم اخت المعقود عليها جمعا لا عينا سواء كانت الاخت لاب او لام او لهما وسواء دخل بالاخت الاولى
ام لا بالاجماع جميع المسلمين له ولصريح الاية وان تجمعوا بين الاختين والاخبار المتواترة المتضمنة لتحريم الاخت قبل انقضاء عدة الاخت الاخرى ولا
فرق بين العقد الدائم والمنقطع اجماعا محققا ومحكيا للاطلاقات وللمروي في قرب الاسناد عن الرجل يكون عنده امرءة ايحل له ان يتزوج باختها متعة
قال لا ولصحيحة يونس الرجل يتزوج المرءة متعة الى اجل مسمى فينقضي الاجل بينهما هل له ان ينكح اختها قبل ان ينقضي عدتها فكتب لا يحل له ان يتزوجها
حتى ينقضي عدتها واما رواية الصيقل لا باس بالرجل ان يتمتع باختين فالمراد ان يكون ذلك في وقتين واحدة بعد اخرى دون الجمع والعدة الرجعية
في حكم الزوجية فلو طلق امرءة واراد نكاح اختها فلا يجوز له تزويج الاخت حتى تخرج الاولى من العدة الا اذا كان الطلاق بائنا فيجوز بمجرد الطلاق
ويدل على الحكمين منطوقا ومفهوما صحيحة ابن ابي عمير في رجل طلق امرءته واختلعت وبارات اله ان يتزوج باختها قال فقال اذا برئت عصمتها ولم يكن
له عليها رجعة فله ان يخطب اختها وصحيحة ابي بصير عن رجل اختلعت منه امرءته ايحل له ان يخطب اختها من قبل ان ينقضي عدة المختلعة قال نعم قد برئت
عصمتها منه وليس له عليها رجعة وعلى الاول رواية علي بن ابي حمزة عن رجل طلق امرءته ايتزوج اختها قال لا حتى ينقضي عدتها ورواية محمد بن قيس
قضى امير المؤمنين ع في اختين نكح احديهما رجل ثم طلقها وهي حبلى ثم خطب اختها فجمعها قبل ان يضع اختها المطلقة ولدها فامره بان يفارق
الاخيرة حتى تضع اختها المطلقة ولدها ثم يخطبها ويصدقها صداقا مرتين وموثقة زرارة في رجل طلق امرءته وهي حبلى ايتزوج اختها قبل ان تضع
قال لا يتزوجها حتى يخلو اجلها وبالصحيحين الاولين يخصص اطلاق الثلثة الاخيرة بالعدة الرجعية وعدة المتعة كالرجعية لصريح صحيحة يونس المتقدمة
واما اذا فسخ نكاح الاخت لعيب يوجبه وظهر فساد نكاحها فله تزويج الاخرى حينئذ للاصل وعدم صدق الجمع واما صحيحة زرارة عن رجل تزوج بالعراق
امرءة ثم خرج الى الشام فتزوج امرءة اخرى فاذا هي اخت امرءته التي بالعراق قال يفرق بينه وبين المرءة التي تزوجها بالشام ولا يقرب العراقية حتى
ينقضي عدة الشامية فلا يفيد ازيد من الكراهة كما افتى به في القواعد ولو ماتت الاخت جاز نكاح الاخرى من ساعته للاصل ورواية علي بن ابي حمزة
عن رجل كانت له امرءة فهلكت ايتزوج اختها قال من ساعته ان احب ولو طلقها رجعيا واسقط الزوج حق الرجوع بوجه لازم شرعي وقلنا بعدم جواز
الرجوع ح فهل يجوز تزويج الاخت قبل انقضاء العدة ام لا مقتضى الاستصحاب واطلاق الروايات الثلث الاخيرة عدم الجواز ومقتضى الصحيحين الجواز
وهو الاقرب لذلك فان بهما يخصص الاطلاقات ويدفع الاستصحاب الثانية التي هي اخص مطلقا من المطلقات لاختصاصها بما قبل انقضاء
العدة الا ان يقال ان المذكور في الصحيحين براءة العصمة وانتفاء الرجعة والمسلم ح الاخير دون الاول ولذا يتوارثان ويكون لها النفقة ونحوها فلا
فلا يعلم تحقق براءة العصمة فيكون المطلقات والاستصحاب باقية على حالها فلا يجوز الجمع وهو الاحوط بل الاقرب **القسم الثالث** في بيان من يحرم
نكاحها بمجرد العقد خاصة جمعا لا عينا الا مع رضى المعقود عليها او لا فيجوز ايض وفيه مسائل **الاولى** يحرم الجمع في النكاح بين امرءة عقد عليها

اولا وبين بنت اخيها او بنت اختها الا مع اذن الخالة او العمة يعني اذا تزوج اولا امرءة لا يجوز تزويج بنت اخيها او بنت اختها بدون رضى الزوجة اما عدم
الجواز بدون الاذن فهو الاظهر الاشهر كما في الكفاية بل باجماع اصحابنا كما في ضه للمستفيضة منها رواية علي عن امرءة تزوج على عمتها وخالتها قال لا باس
وقال تزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وابنة الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضاهما فمن فعل فنكاحه باطل ورواية الكناني لا يحل
للرجل ان يجمع بين المرءة وعمتها ولا بين المرءة وخالتها ورواية السكوني ان عليا ع اتي برجل تزوج امرءة على خالتها فجلده وفرق بينهما والمروي في علل
انما نهى رسول الله ص عن تزويج المرءة على عمتها وخالتها اجلالا للعمة والخالة فاذا اذنت في ذلك فلا باس وتؤيده مستفيضة اخرى كموثقة محمد لا تزوج
ابنة الاخ ولا ابنة الاخت على العمة ولا على الخالة الا باذنهما وتزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وابنة الاخت بغير اذنهما وقريبة منها موثقة الاخرى ورواية
الحذاء لا ينكح المرءة على عمتها ولا على خالتها الا باذن العمة والخالة وفي المروي في نوادر احمد بن محمد بن عيسى لا تنكح المرءة على عمتها ولا على خالتها الا باذن
العمة والخالة ولا باس ان ينكح العمة والخالة على بنت اخيها وبنت اختها واما الجواز معه فهو الحق المشهور ايض بل عن الانتصار والناصريات والغنية ونهج
الحق وكره الاجماع عليه لعموم قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم وخصوص اكثر اخبار المتقدمة خلافا في الاول للقديمين فجوزاه مطلقا ونفى عنه البعد
في الكفاية للاصل وعموم الاية وصدر رواية علي المتقدمة والاول مردود والثانيان مخصصان بما مر وضعف المخصص سندا غير ضائر سيما بعد الانجبار
بالشهرة المحققة والاجماع المحكي مع انه كما قيل تنزيل كلامهما على صورة الاذن ممكن وفي الثاني للمقنع فحرمه كذلك لاطلاق بعض الاخبار المتقدمة و
غيرها الواجب تقييده بما ذكر حملا للمطلق على المقيد مع كون الاطلاق موافقا للمذهب العامة **فروع** أ الاقرب كما صرح به في الكفاية والقواعد وغيرهما

فيما يحرم الجمع بينهما بالزوجية دون ملك اليمين

بل هو الاشهر كما صرح به بعض من تاخر اختصاص الحكم بتحريم الجمع بينهما بالزوجية فلا يحرم الجمع في الوطي بملك اليمين للاصل والعمومات واختصاص دليل المنع
عن الجمع بالاول واما قوله لا يحل ان يجمع في رواية الكناني فهو ليس بعام ولا مطلق لان مثل ذلك ليس جمعا حقيقيا بل هو مجاز فيقتصر على المعلوم خلافا للمحكي
عن فخر المحققين فقال بالتعميم لعموم قوله لا تنكح المرءة على عمتها ولا على خالتها والنكاح حقيقة في الوطي وجوابه ان النكاح حقيقة في العقد مع انه جملة
عن افادة التحريم قاصر **ب** وفي اعتبار استيذان العمة والخالة الحرتين لو ادخل عليها بنت الاخ او بنت الاخت بالملك وجهان اقربهما العدم للاصل من
الاصل والعمومات وقد يقال بالاعتبار لفحوى الاولوية هنا وهي ممنوعة لعدم استحقاقهما الاستمتاع واولى من ذلك عدم اعتبار استيذانهما فيما اذا ملك
العمة والخالة واراد تزويج بنت الاخ او بنت الاخت لا يقال عموما المنع من تزويج البنتين على المرءتين يشمل المورد لانا نمنع كون ذلك تزويجا عليهما
لان المتبادر من التزويج عليهما كونهما زوجة ايض **ج** يجوز ادخال العمة او الخالة على بنت الاخ او الاخت ولو كره المدخول عليها مع علم العمة او الخالة بالحال
على الاقوى الاشهر بل عن كرة الاجماع عليه للاصل والعمومات وكثير من الروايات المتقدمة وغيره خلافا للمحكي عن المقنع فاطلق المنع هنا ايض وهو ضعيف
جدا مدفوع بما مر **د** يجري هذا الحكم في العمة والخالة الرضاعيتين ايض كما صرح به في القواعد وغيره وحكى التصريح به عن المبسوط والمهذب وغيرهما لعموم يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب فكذا من الرضاع وصحيحة الحذاء لا ينكح المرءة على عمتها ولا على خالتها ولا على اختها من الرضاعة ويمكن منع دلالة الاول بما مر
في بحث الرضاع من عدم كون ذلك محرما بالنسب خاصة والثاني باحتمال تعلق قوله من الرضاعة بالاخير مع قصوره عن افادة الحرمة الا ان الظ كون المسئلة
اجماعية **هـ** هل يختص الحكم بالبنتين او يتعدى الى بنتهما ايض فلا يجوز نكاح بنت بنت الاخ او بنت ابنه وكذا الاخت بدون رضا الزوجة بالتعدي في
ط للاحتياط ولان الحكمة في المنع اجلال العمة والخالة فالمنع في النازلة اولى ولشمول بنت الاخ وبنت الاخت للنازلات ايض والاحتياط غير واجب
والحكمة يمكن ان يكون مختصة ببنت الاخ والاخت والتعدي قياس باطل والشمول للمذكور ممنوع بل لا يصدق بنت الاخ على بنت ولد الاخ الا
مجازا ولذا استشكل في عدم التعدي وظاهر الكفاية التوقف ايض وهو في موضعه بل مقتضى الاصل والعمومات العدم وهو الاقوى **و** لو كان عنده العمة
او الخالة فبادر الى العقد على بنت الاخ او الاخت بغير اذنهما فان كان مع منع العمة او الخالة بطل العقد اجماعا وان كان لا مع منعهما ولا اذنهما فالاقوال فيها
فيه اقوال الاول بطلان عقد الداخلة من غير تاثير لرضا العمة او الخالة بل بنفسه انفسخ العقد او رضيت وبقاء الاول على اللزوم اختاره المحقق وبعض
اخر والثاني تزلزل عقد الداخلة خاصة فيقع موقوفا على رضا العمة او الخالة وتخيرها بين الفسخ والامضاء حكي عن الفاضل في جملة من كتبه واختاره في
ضه ونسبه الى المحقق ايض والموجود في كتبه الاول الثالث تزلزل العقدين السابق والطاري اي عقد المدخول عليها والداخلة فللعمة او الخالة فسخ
كل من العقدين وامضاء كل منهما وفسخ واحد وامضاء الاخر حكي عن الشيخين واتباعهما والرابع بطلان عقد الداخلة وتزلزل السابق نقل عن الحلي
الخامس تزلزل العقدين وعدم خيار المدخول عليها في فسخ عقد الداخلة بل للزوج سلطنة فسخ عقدها من غير طلاق فان فسخ او رضيت المدخول عليها والا
فللمدخول عليها الخيار بين الرضا وبين فسخ عقد نفسها من دون طلاق حكاه في شرح المفاتيح عن القاضي وابن حمزة والحق هو الاول للنهي المقتضي للفساد
ولو في المعاملات والانجبار على الاقوى وللتصريح به في رواية علي المتقدمة وحملها على البطلان بدوا عدم الاذن تخصيص بلا مخصص وكونه الاغلب
الذي ينصرف اليه المطلق ثم وروده في مثله في بعض الاخبار بدليل لا يثبت الاطراد ولتفريق امير المؤمنين ع الظاهر في التفريق من غير طلاق كما في
رواية السكوني السابقة وضعف الروايتين سندا عندنا غير ضائر هذا مع ان الحكم بصحة مثل هذا العقد المنهي عنه يحتاج الى دليل من اجماع او
نص خاص او عام وبعض الاوامر المطلقة بالنكاح لا يشمل المورد للتناقض بين الامر والنهي كما ان بعض المطلقات ايض كذلك لصراحته او ظهوره في العقد
ما للازم المنفي هنا اجماعا واما الامر بالوفاء بالعقود فغير دال على اصالة اللزوم في جميع العقود كما بيناه في موضعه مع ان وجوب الوفاء منتف هنا قطعا لان

هذا العقد اما بطل او متزلزل دليل الثاني اما على تزلزل الطاري فلانه عقد صدر بدون اذن من يعتبر اذنه في صحته فكان موقوفا على اذنه كسائر
العقود الموقوفة على اذن الغير واما على لزوم السابق فلاصالة البقاء الخالية عما يصلح للقدح فيها وفيه ان بعد تسليم اعتبار الاذن في الصحة
فلا يقع العقد اولا صحيحا لعدم مقارنته الاذن وصيرورته صحيحا بالاذن اللاحق محتاج الى الدليل الا ان يقال ان المسلم هو اعتبار مطلق الاذن في صحته
لا الاذن المقارن ويكون الدليل ح صحيحا ويكون رجوعه الى عموم ما صحح العقد خرج منه ما لم يلحقه اذنا اصلا فيبقى الباقي ولكن يجاب عنه ح ان مقتضى رواية
علي انها اذا كرهت حين التزويج او لم يعلم به لم يصح لصدق كونه تزويجا بدون رضاهما ولا يفيد الرضا اللاحق في جعل ذلك تزويجا بالرضا بل يكون التزويج
تزويجا بغير رضى فلو رضيت بعد ذلك يكون رضاها في الابقاء وهو غير مفيد نعم لو علمت بالنكاح حين صدوره يصح ان يقال انا لا نعلم ان النكاح
بدون رضاهما لاحتمال رضاها فيبقى مراعى الى ان يعلم الحال والمفيد ح ايض هو الرضا حال العقد لا الطاري بعده ودليل الثالث صحة العقدين
فيندفعا فيه تزلزلان وفيه منع صحة العقدين وهل الكلام الا في ذلك ولو سلم فالمسلم من صحة الطاري هو مع التزلزل فلا يدافع الاول ودليل الاخير
غير واضح بل ضعفها واضح ولا فرق في بطلان العقد بدون الاذن بين علم الزوج والزوجة اللاحقة بالتوقف على الاذن وبين جهلهما او جهل احدهما
فيبطل مطلقا للاطلاقات ولو تحقق الدخول مع الجهل يرجع الى مهر المثل ويكون الولد ولد شبهة يلحقه حكم الاولاد ح لو تزوج رجل احدى البنتين
المذكورتين ثم تنازع مع زوجته السابقة فادعى الرجل الاذن وانكرتها الزوجة فالزوج ح يكون مدعيا والزوجة منكرة لانه يدعي الاذن وهي منكرة
واما ادعا الزوجة فساد العقد فلا يوجب صيرورتها مدعية لان الفساد امر مترتب على عدم الاذن فيكون البينة على الزوج فان اقامها ثبت العقد
والا فعلى الزوجة اليمين وكذا على القول بالتخيير فهي وان طلبت خيارها وادعته الا انه ايض امر مترتب على عدم الاذن فهي في الحقيقة منكرة للاذن
وان كانت في صورة المدعي حيث انها المطالبة وانها لو تركت تركت الا ان حقيقة دعويها مركبة من ثلثة امور الاول زوجيتها للزوج وتوقف
العقد الطاري على اذنها والثاني عدم تحقق الاذن والثالث فساد العقد وفي الاول وان كانت مدعية صرفا الا انه ثابت مفروغ عنه وفي الثاني
منكرة والثالث من لوازم الاولين وايض كلية دعواها ان بنت الاخ مثلا ليست زوجته وهو يدعي زوجيتها الموقوفة على الاذن وذلك مثل ما اذا كان
مال عن آخذ في يد غيره طلبه فادعى البيع وانكره ذلك فان اليمين على منكر البيع مع انه يطلب المال حقيقة فان قيل الحق منحصر بين الرجل وابنة الاخت مثلا
وكلاهما معترفان بالحق فما فائدة انكار الزوجة ولا يكون يمين لنفي حق الغير ولا اثبات له قلنا كون ابنة الاخت ضرة نوع اهانة وايذاء وفي نفيها اجلال
كما صرح به في الرواية فاليمين بنفي المذلة عن نفسها مع انه على التخيير يثبت لها خيار الفسخ ايض ط القدر المعتبر في صحة العقد هو رضى العمة او الخالة وان
لم يصرحا بالاذن لفظا فيكفي العلم برضاهما بشاهد الحال او الفحوى لصدق الرضا المصرح به في رواية علي واما مفهوم الشرط في رواية العلل المتضمنة
للفظ الاذن الظاهر في التصريح فهو وارد مورد الغالب فلا حجية فيه مع انه على فرض الحجية معارض مع مفهوم الاستثناء في رواية علي بالعموم من وجه
والترجيح لصحة النكاح للاصل ى هل المعتبر الرضا حال العقد واقعا او علم الزوج او مع بنت الاخ او الاخت برضاها حال العقد ويظهر الثمرة
فيما لو تزوجها من غير علم بالرضا وعدمه ثم ظهر رضاها حال العقد يحتمل الاول لان الالفاظ للمعاني النفس الامرية والثاني لانها يفيد بالعلم مقام
التكاليف كما في المورد حيث نهى عن التزويج بدون الرضا او الاذن فيكون منهيا عنه فيكون فاسدا وهو الاظهر ولو انعكس فعقد بظن الرضا
ثم تبين عدمه بطل لقوله فمن فعله فنكاحه باطل يا رضا العمة او الخالة اعم من ان يكون من تلقاء انفسهما او من جهة خارجية يوجب رضاها بذلك
كبذل مال ونحوه ومنه رضاها لاجل عدم تطليقها فلو رضيت خوفا من طلاقها صح وكذا كل امر مشروع يوجب وجوده او عدمه رضاها يب
اعتبار رضاها يعم عقد الدوام والانقطاع من الجانبين او من احدهما للاطلاقات يج لو طلق العمة او الخالة بائنا يجوز تزويج البنتين بدون
رضاهما في العدة قطعا لعدم المانع ولو طلقهما رجعيا فهل يعتبر رضاها في اثناء العدة الظ نعم لان المعتدة رجعية زوجة كما يستفاد من الاخبار
يد قد عرفت جواز عقد العمة او الخالة على بنت الاخ والاخت وان كرهتا لو علمت العمة او الخالة بالحال او جهلتا بالحال ففي بطلان عقد الداخلة
او تخيرها في فسخ عقدها او في فسخ المدخول عليها او في فسخ احد العقدين او بطلان عقد المدخول عليها او بطلان العقدين او صحتهما ولزومهما من
غير خيار للفسخ احتمالات نسب ثانيها الى المشهور وذهب جماعة من المتاخرين الى الاخير وهو الاظهر للاصل والاستصحاب والاطلاقات المتقدمة ولا
دلالة لاطلاق رواية الكناني على بعض ساير الاحتمالات لوجوب تخصيصها بنكاح البنتين على العمة والخالة للتصريح في الروايات الاخر بجواز
العكس من غير تقييد ولا لوجوب اجلال العمة والخالة لان المعلوم منافاته للاجلال هو نكاح البنتين عليهما دون العكس فانه اذلال للبنتين **الفصل**
الاول في بيان من يحرم بالوطي وهو اما حلال او حرام فبين احكامه في مسائل **الاولى** ان كان الوطي حلالا من تزويج او ملك او تحليل او شبهة
يحرم به عينا كل من كان يحرم بالعقد خاصة عينا وهن ام الموطوءة وان علت وموطوءة الاب وان علا والابن وان سفل واما تحريمهن ان كان
بوجه ظ واما ان كان بملك اليمين او التحليل فبالاجماع والمستفيضة من الاخبار اما في ام الموطوءة فمنها ما مر من قوله في مرسلة جميل اذا لم يدخل
باحديهما حلت له الاخرى دل بالمفهوم على عدم الحلية بعد الدخول وفي رواية اسحق ابن عمار وفيها سبحان الله كيف يحل له امها وقد دخل بها ورواية
رزين في رجل كانت له جارية فوطئها ثم اشترى امها وابنتها قال لا تحل له الام والبنت سواء ورواية ابي بصير الرجل يكون عنده المملوكة وابنتها
فيطاء احديهما فتموت ويبقى الاخرى ايصلح له ان يطاها قال لا ومكاتبة الحسين رجل كانت له امة يطاها فماتت او باعها ثم اصاب بعد ذلك امها هل له ان ينكحها فكتب

في تنازع الزوجين في الاذن وعدمه فيما يشترط صحة النكاح باذنها

عقده

في بيان من يحرم بالوطي

يحل له

يحل له ومرسلة اخرى لجميل الرجل كانت له جارية فوطئها ثم اشترى امها او ابنتها قال لا يحل له الى غير ذلك واكثر هذه الروايات وان اختصت بمملوكه
الا ان رواية ابي بصير ومرسلة جميل يشملان المحللة ايض واما في موطوءة الاب والابن فمنها مرسلة يونس عن ادنى ما اذا فعل الرجل بالمرءة لم
يحل لابنه ولا لابيه قال الحد في ذلك المباشرة ظاهرة او باطنة مما يشبه مس الفرجين وصحيحة البختري عن الرجل يكون له الجارية افتحل لابنه قال ما لم يكن من جماع او
مباشرة كالجماع فلا باس وحسنة زرارة اذا اتى رجل بامرءة ابنه او بجارية ابنه فان ذلك لا يحرم على زوجها ولا يحرم الجارية على سيدها انما يحرم من ذلك منه
اذا اتى الجارية وهي حلال فلا تحل تلك الجارية ابدا لابنه ولا لابيه الحديث الى غير ذلك مضافا في موطوءة الاب الى قوله سبحانه وحلائل ابنائكم وهذه الاخبار
وان لم يشمل على المرتفعين والمرتفعات والسافلين والسافلات حقيقة الا ان الاجماع القطعي كاف في اثبات الحكم فيهم واما ان كان بالشبهة فعلى
الاظهر الاشهر بل عن ط عدم الخلاف فيه وعن كره الاجماع عليه ويدل عليه اما في ام الموطوءة فاطلاق مرسلة جميل ورواية اسحق وابي بصير المتقدمة و
اما في موطوءة الاب والابن فاطلاق مرسلة يونس وحسنة زرارة خلافا للنافع والحلي ونسب الى جماعة للاصل والعمومات واختصاص المحرم بالنكاح الصحيح
الاولان مدفوعان بما مر والثالث ممنوع كما مر والظ اختصاص التحريم بما اذا كان الوطي قبل العقد فلا يحرم بوطي الشبهة العقد السابق لاستصحاب
الحل وظهور المطلقات في العقد اللاحق وخصوص صحيحة زرارة وان كان تحته امرءة فتزوج امها او بنتها او اختها فدخل بها ثم علم فارق الاخيرة والاولى
امرأته ويدل على الحكم صحيحة اخرى لزرارة ايض ويظهر من بعض وجود القول بتحريم السابق ايض حيث جعل الاقوال في المسئلة ثلثة التحريم المطلق وعدمه
والتفصيل بين اللاحق والسابق **الثانية** ويحرم بالوطي ايض اذا كان حلالا بنت الموطوءة اما بالتزويج فبالاجماع المحقق والاية والاخبار
المتكثرة المتقدمة كثير منها في المسئلة الثانية من الفصل الاول واما بالملك والتحليل فبالاجماع ايض مضافا في الاول الى مرسلة جميل الاولى والروايات
الثلث المتعقبة لها ومرسلة جميل الثانية المتقدمة جميعا في المسئلة السابقة وصحيحة محمد رجل كانت له جارية فاعتقت وتزوجت فولدت ايصلح
لمولاها الاول ان يتزوج ابنتها قال لا هي عليه حرام وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء وصحيحة الاخرى وهي مثل الاولى وفي اخرها ثم قرء هذه الاية
وربائبكم اللاتي في حجوركم وغير ذلك كروايات الحسين بن بشر وسعيد بن يسار وعبيد بن زراره واما روايتا رزين وخبر الفضل المجوزة لذلك فمرميتان
بالشذوذ ومخالفة شهرة الرواية بل الكتاب وفي الثاني الى بعض العمومات المتقدمة واما بالشبهة فعلى الاصح لبعض الاطلاقات المتقدمة **فروع**
ا حكم بنت البنت وبنت الابن فنازلا حكم البنت بالاجماع وان لم يستنبط حكمهما من الاخبار **ب** لا فرق في تحريم بنت الموطوءة بين كونها في حجر
الواطي وحضانته ام لا للاجماع والمستفيضة من الاخبار والتقييد في الاية خرج مخرج الغالب مع انه لا حجية في مفهوم الوصف **ج** لا فرق في بنات الموطوءة
بين الموجودات قبل الوطي او المتولدات بعده اجماعا للاطلاقات **الثالثة** ان كان الوطي بالزنا ففي تحريم من كان يحرم بالوطي الحلال وعدمه قولان
الاول المحكي عن ط في النهاية وف والقاضي والحلبي والكليني وابني زهره وحمزه ولف وكره وفخر المحققين والفاضل المقداد والصيمري وشارح اللمعة والروضة
والسيد في ح ض ونسبه في لف الى اكثر اصحابنا وفي كره الينا الظاهر في الاجماع في الاكراه على الزنا وفي الغنية الاجماع على تحريم موطوءة الرجل على ابيه و
ابنه والثاني مختار المقنع والمقنعة والناصريات والطرابلسي والديلمي والارشاد والنافع والكفاية والشيخ في التبيان في ام المزني بها وابنتها ونحوه الحلي و
كره اشهر بينه عند نابل عن الطرابلسي الاجماع عليه وكذا في الناصريات والسرائر في حلية ام المزني بها وبنتها دليل الاولين صدق ام النساء والربائب على امها
وابنتها لصدق الاضافة بادنى ملابسة والمستفيضة من الاخبار كصحيحة منصور في رجل كان بينه وبين امرءة فجور هل يتزوج ابنتها فقال ان كان قبلة
او شبهها فليتزوج ابنتها وان كان جماعا فلا يتزوج ابنتها وصحيحة محمد عن رجل فجر بامرءة ايتزوج امها من الرضاعة او ابنتها قال لا والاخرى عن رجل
نال من خالته في شبابه ثم ارتدع ايتزوج ابنتها فقال لا فقال انه لم يكن افضى اليها انما كان شيء دون شيء فقال لا يصدق ولا كرامة وصحيحة عيص عن
رجل باشر امرءة وقبل غير انه لم يفض اليها ثم تزوج ابنتها فقال اذا لم يكن افضى الى الام فلا باس وان كان افضى اليها فلا يتزوج ابنتها وحسنة الكاهلي عن رجل
اشترى جارية وهو ابن عشر سنة ان يقع عليها فوقع عليها فما ترى فيه فقال اثم الغلام واثمت امه ولا ارى للاب اذا قربها الابن ان يقع عليها وصحيحة
اخرى عن رجل يفجر بامرءة ايتزوج ابنتها قال لا ولكن ان كانت عنده امرأته ثم فجر بامها او بنتها او اختها لم يحرم عليه امرأته ان الحرام لا يفسد الحلال وصحيحة
الكناسي ان رجلا من اصحابنا تزوج امرءة فقال لي احب ان تسئل ابا عبد الله ع وتقول له ان رجلا من اصحابنا تزوج امرءة قد زعم انه كان يلاعب امها و
يقبلها من غير ان يكون افضى اليها قال فسالت ابا عبد الله ع فقال كذب مره فليفارقها قال فرجعت من سفري واخبرت الرجل بما قال ابو عبد الله فوالله
ما دفع ذلك عن نفسه وخلى سبيلها وصحيحة الكناني اذا فجر الرجل بالمرءة لم يحل له ابنتها الحديث ورواية علي بن جعفر عن رجل زنى بامرءة هل يحل لابنه
ان يتزوجها قال لا ورواية عمار في الرجل يكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل ان يطاها الجد او الرجل يزني بالمرءة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال
لا انما ذلك اذا تزوجها الرجل فوطئها ثم زنى بها ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية وصحيحة ابي بصير عن الرجل يفجر بالمرءة ايحل لابنه
او يفجر بها الابن ايحل لابيه قال ان كان الاب او الابن مسها واحد منهما فلا يحل ويمكن ان يجاب عن الاية بمنع الصدق وصحة الاستعمال لو سلمت لا يثبت
الحقيقة التي هي المفيدة في المقام وعن الثلث الاولى من الروايات وحسنة الكاهلي بعدم الدلالة على الحرمة لعدم اشتمالها على النهي الدال عليها بل
ورد بلفظ النفي او ما يحتمله الخبر المثبت للحرمة بل غايته الكراهة ونفي الاباحة التي هي تساوي الطرفين مضافا الى ان صحيحة محمد الاخيرة مخصوصة بالخالة
فلا يثبت الحكم في غيرها لوجود القول بالفصل واما صحيحة عيص فهي وان دلت على الحرمة بواسطة التفصيل القاطع للشركة الا انها اعم من الافضا لا

في تحريم بنت الموطوءة مطلقا بالتزويج او الملك

في تحريم ام المزني بها وبنتها وعدمه

ولم يمسها فامرت امرته ابنه

او حراما فلا يعارض ما ياتي مما يختص بالثاني وقد يجاب عن صحيحة الكناسي ايض بانه يمكن ان يكون المراد بقوله كذب تكذيبه فيما ذكره من انه يجب ان يسال اباعبدالله ع حيث علم الامام انه من المخالفين الذين مذهبهم التحريم بذلك فاجابه بما يوافق التقية من الامر بالمفارقة ويكون معنى ما وقع ذلك عن نفسه اى المخالفة وعدم كون سؤاله عن الامام نعتا ولا يخفى بعده بل هو مناف لقول الراوى ان رجلا من اصحابنا والاخبار ايض مختصة بالمسئلة التى يتحقق فيها القول بالفصيل فهى ايض لا يفى بتمام المط وصحيحة الكنانى منها مشتمل على ما يخالف الاجماع وفى سنده محمد بن الفضيل المشترك بين الثقة وغيره وحجة الاخرين استصحاب حلية العقد واصالة عدم التحريم وعموم واحل لكم ما وراء ذلكم وتساوى العموما القرانية والخبرية وعموم قولهم ع فى روايات كثيرة من الصحاح المستفيضة وغيرها انه لا يحرم الحرام الحلال ولا يضر اختصاص موردها لكون العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل و خصوص المستفيضة كصحيحة ابن المثنى رجل فجر بامرءة ايحل له ابنتها قال نعم ان الحرام لا يفسد الحلال ورواية عن الرجل ياتى المرءة حراما ايتزوجها قال نعم وامها وبنتها وموثقة حنان عن رجل تزوج امرءة سفاحا هل يحل له ابنتها قال نعم ان الحرام لا يحرم الحلال وصحيحة سعيد عن رجل فجر بامرءة ايتزوج ابنتها قال نعم يا سعيد ان الحرام لا يفسد الحلال ورواية زراره رجل فجر بامراة هل يجوز له ان يتزوج ابنتها قال ما حرم حرام حلالا قط وصحيحة صفوان عن الرجل يفجر بالمرءة وهى جارية قوم اخرين ثم اشترى ابنتها ايحل له ذلك قال لا يحرم الحرام الحلال ورجل فجر بامرءة حراما ايتزوج ابنتها قال لا يحرم الحرام الحلال وصحيحة مرازم عن امرءة امرت ابنها ان يقع على جارية لابيه فوقع فقال اثمت واثم ابنها وقد سالنى بعض هؤلاء عن هذه المسئلة فقلت له امسكها ان الحلال لا يفسده الحرام وحسنة زراره المتقدمة فى المسئلة الاولى المتضمنة للتفصيل القاطع للاشتراك بين الحلال والحرام وغير ذلك واجاب الاولون اما عن الاصل والعمومات بالاندفاع والتخصيص بما مر ولا يخفى انه هو انما يتم لو تمت دلالة ما مر على التحريم مطلقا ولو سلم عن معارضة ادلة الاخرين او ترجيحه عليها والكل ممنوع واما عن الروايات فتارة بضعف السند واخرى بحمل الفجور والاتيان فيها على نحو اللمس والقبلة دون الدخول وثالثة بحمل المسئول عن حليتهن على انهن زوجات له قبل الزنا ويرد الاول بالمنع فان فيها الموثق والصحيح ثم لو سلم ينجبر بما مر من الاجماعات المنقولة وغيرها والاخيران مخالفان لما هو الظاهر جدا خصوصا الاول وقد وقع مثله فى اكثر اخبار القول الاول ولم يفهموا منه شيئا غير الدخول مع ان المذكور فى حسنة زراره لفظ الزنا ومع منافاة الثانى لاكثر المتضمن للفظ يتزوج الموضوع للمستقبل على ان فى صحيحة صفوان اتى بلفظة ثم الدالة على التعقيب ومن ذلك يظهر تمامية هذه الادلة الا ان اكثرها يختص بحلية بنت الموطوءة او امها الموجب لحلية الاخرى ايض بالاجماع المركب لا يدل على حلية الموطوءة على اب الواطى او ابنه سوى الاخيرتين تدل على حلية الاولين ايض لعدم القول بالفصل فالكل دال على حلية بنت الموطوءة وامها والروايات الدالة على الحرمة فى الام والبنت اربعة صحيحة محمد والعيص والكنانى والكناسى والاولى مخصوصة بصورة لحوق العقد ومن هذه الجهة وان كانت اخص مطلقا من صحيحة المثنى وموثقة حنان ولكنها تباين رواية المثنى وصحيحة سعيد ورواية زراره وذيل صحيحة صفوان والترجيح لاخبار الحلية بموافقة الكتاب ومخالفة العامة وموافقة الاصل والاستصحاب والثانية لاعميتها من المباشرة حلالا او حراما واختصاصها بما اذا سبق الزنا العقد وبما اذا كان دخلا اعم من وجه من صحيحة المثنى لشمولها السبق واللحوق ولعدم صراحة الفجور فى الزنا لغة ولا عرفا بل فى صحيحة منصور ورود لاثنا الاولى على اعميتها وفهم عند الزنا فى اخبار التحريم ليس لانه مدلول اللفظ بل للشمول وكذا عن موثقة حنان وكذا عن صحيحة سعيد وصفوان ورواية زراره باعتبار الفجور والترجيح لاخبار الحلية لما مر والثالثة مباينة لصحيحة المثنى بل الموثقة اعم مطلقا من البواقى الاعمية من اللحوق والسبق ولكن لما لم يكن معنى لحملها على صورة سبق العقد فيكون مباينة للجميع والترجيح للحلية والرابعة ايضا اعم من الحلال والحرام والسبق واللحوق فهى ايضا اعم مطلقا من كثير من اخبار الحلية فيجب التخصيص ولا شئ يعارضها فى نفى التحريم فيها سوى صحيحة الكنانى وظاهر انها لا يقاوم هذه الاخبار الكثيرة بل الترجيح لهذه الاخبار بالاشهرية رواية والاوفقية لعموم الكتاب وللتقية لكون التحريم هو المشهور بين العامة كما يفهم من كره ومنهم اصحاب ابى حنيفة المشتهر رايه فى الازمنة السالفة وكل ذلك من المرجحات المنصوصة المؤيدة بمرجحات اخر كالشهرة القديمة والاجماع المنقول مع انه لولا الترجيح لكان المرجع الاصل والاستصحاب وهما مع الحلية فهى فى بنت الموطوءة وامها واضحة بحمد الله واما حلية الموطوءة على اب الواطى وابنه فهى وان كانت مدلولة للروايتين الاخيرتين الا انهما يشملان حصول الزنا بعد وطى الاب ايض بل هما ظاهران فى ذلك سيما الاولى لقوله لا يفسد والروايتان الاخيرتان للقول الاول خاصتان بصورة سبق الزنا فيجب تخصيص الاولين بهما سيما مع تاييدهما بالاجماع المنقول عن الغنية وخلو الاولين عن ذلك التاييد لاختصاص الاجماعات المنقولة على الحلية بام الموطوءة وابنتها بل وكذا تاييدهما بالشهرة المحكية فى السرائر فان ظاهره ان حرمة المزنى بها على اب الزانى وابنه مذهب الاكثر بل المحققة لان اكثر القدماء المصرحين بالحلية صرحوا بها فى الام والبنت خاصة كالمقنعة والناصريات والسرائر فالظاهر ان المذهب المشهور هو التفصيل اى حرمة المزنى بها على اب الزانى وابنه وحلية امها وابنتها على الزانى فهو الحق الحقيق بالاتباع فعليه الفتوى

فرعان ا الحق عدم الفرق فى حلية البنت بين كون المزنى بها عمة او خالة او غيرهما وفاقا للحلى والكفاية لعموم ادلة الحلية خلافا للكثير ممن قال بالحلية فى غيرهما فاستثنوا بنت الخالة والعمة بل عن الانتصار وكره الاجماع عليه وفى شرح السيد للنافع انه مقطوع به بين الاصحاب للاجماعات المنقولة وصحيحة محمد المتقدمة والاول مردود بعدم الحجية والثانى او لا بعدم الدلالة على الحرمة وثانيا بخروجها عن المسئلة لتصريحها بعدم الافضاء والمواقعة وعدم حصول الحرمة بما دونه واما قوله ع لا يصدق فلا يدل على حصول المواقعة مع ان عدم التصديق مخالف للاجماع **الامر ب** ماسبق من نشر التحريم بالزنا انما هو اذا كان سابقا على العقد ولو كان لاحقا فان لحق العقد والدخول لم ينشر حرمة اجماعا للاصل واختصاص ادلة التحريم بصورة

السبق

في الاخبار الواردة في حلية بنت المزني بها

كتاب النكاح

السبق وخصوص المستفيضة كحسنة زراره وصحيحة مرازم وصحاح محمد والحلبى وزراره وروايتى زراره وكذا ان لحق العقد خاصة على الاظهر الاشهر بل ادعى جماعة عليه الاجماع لاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة خلافا للمحكى عن الاسكافى فخص عدم النشر بتحقق الدخول لمفهوم الشرط فى رواية عمار السابقة ورواية الكنانى المتقدمة صدرهما قال بعد وان كان قد تزوج ابنتها قبل ذلك ولم يدخل بها فقد بطل تزويجه وان هو تزوج ابنتها ودخل بها ثم فجر بامها بعد ما دخل بابنتها فليس يفسد فجوره بامها نكاح ابنتها اذا هو دخل بها ويرد ان بالشذوذ المانع عن الحجية ولولاه لكان القول بمقتضاهما حسنا وفق الاحتياط الحسن **الرابعة** يحرم الاخت المزنى بها جمعا اى لا يجوز له وطيها الا بعد انقضاء عدة المزنى بها بلا خلاف ظ بل بالاجماع له وللنصوص منها صحيحة الحلبى المتضمنة لحكاية امرءة دلست نفسها على زوج اختها حتى واقعها قال ولا يقرب امرءته التى تزوج حتى تنقضى عدة التى دلست نفسها **الخامسة** يحرم المزنى بها على الزانى تم ما الفه المصنف المرحوم اعلى الله مقامه واحشره مع مواليه الطيبين الطاهرين وصلى الله على محمد واله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم من الاولين والاخرين

كتاب القضاء والشهادات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

والحمد لله والصلوة على رسول الله ثم على اهل بيت رسول الله **كتاب القضاء والشهادات** وفيه مقصدان **المقصد الاول** فى القضاء وهو ولاية حكم خاص او حكم خاص فى واقعة مخصوصة وعلى شخص مخصوص باثبات ما يوجب عقوبة دنيوية شرعا او حق من حقوق الناس بعد التنازع فيه او بنفى واحد منها وفى هذا المقصد مقدمة ومطالب اربعة **اما المقدمة** ففى بيان فضله وشرفه وعظم خطره ووجوبه وفيه اربع مسائل **المسئلة الاولى** القضاء منصب عظيم وشرف جسيم ولعلو رتبته وسمو شانه خص الله سبحانه توليته ذلك الى الانبياء والاوصياء من بعدهم صلوات الله عليهم ثم الى من يحذو حذوهم ويقتدى بهديهم ويسير بسيرهم من العلماء الاخذين علومهم منهم الماذونين من قبلهم بالحكم بين الناس بقضائهم وكفى بجلالة قدره تولية النبى اياه بنفسه الشريفة الزكية لامته ثم تفويضه الى سيد الاوصياء بعده ثم الى اوصيائه القائمين مقامه وخصهم بذلك دون سائر الناس وكذلك من قبله من الانبياء وخلفائهم ولعظم شانه جعل الله يده فوق راسه واهبط الله الملك يسدده قال ابو عبدالله ع فى خبر السكونى يد الله فوق راس الحاكم يرفرف بالرحمة فاذا حاف وكله الله تعالى الى نفسه وفى خبر اخر اذا جلس القاضى او اجلس فى مجلسه هبط الله ملكان يسددانه ويرشدانه ويوفقانه فاذا جار عرجا وتركاه **الثانية** خطر القضاء عظيم وامره جسيم فان القاضى لفى شفا جرف هار فان جار فى الحكم او حكم بغير علم انهار به فى نار جهنم وان عدل وحكم بما انزل الله عالما به متبعا للسنة فقد فاز فوزا عظيما ونال نيلا جسيما قال النبى ص من جعل قاضيا ذبح بغير سكين قال امير المؤمنين ع كما فى رواية اسحق بن عمار يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه الا نبى او وصى نبى او شقى وقال ابو عبدالله ع كما فى مرفوعة البرقى القضاة اربعة ثلثة فى النار وواحد فى الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو فى النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بحق وهو يعلم فهو فى الجنة وفى مرسلة الفقيه من حكم فى درهمين بغير ما انزل الله عز وجل فقد كفر بالله وفى اخرى من حكم فى درهمين فاخطا كفر وفى ثالثة اذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولمن عن يساره ما ترى ما تقول فعلى ذلك لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وفى صحيحة ابى بصير من حكم فى درهمين بغير ما انزل الله فهو كافر بالله العظيم وفى رواية انس بن مالك عن النبى ص لسان القاضى بين جمرتين من نار حتى يقضى بين الناس فاما فى الجنة واما الى النار وفى رواية سعيد بن ابى الخضيب انه قال ابو عبدالله ع لابن ابى ليلى القاضى ما تقول اذا جئ بارض من فضة وسماء من فضة ثم اخذ رسول الله ص بيدك فاوقفك بين يدى ربك فقال يا رب ان هذا قضى بغير ما قضيت الحديث الى غير ذلك **الثالثة** القضاء واجب على اهله بحق النيابة للامام فى زمان الغيبة فى الجملة باجماع الامة بل الضرورة الدينية لتوقف نظام نوع الانسان عليه ولان الظلم من طبايع هذه الاشخاص واختلاف نفوسهم المجبولة على محبة التنازع والتغلب وارادة العلو والفساد فى الارض ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و ان كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض فلابد من حاكم بينهم ينتصف من الظالم للمظلوم ويردعه عن ظلمه ولما يترتب عليه من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وللامر به فى الكتاب والسنة قال الله سبحانه يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق وقال تعالى شانه انا انزلنا عليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وفى رواية معلى بن خنيس وامرنا الائمة ان يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوهم وفى مرسلة ابن ابى عمير ما تعد ستأثم لم يؤخذ لضعيفها من قويها بحقه غير متعتع وغير ذلك من الاخبار ثم ان القابل للحكومة والاهل للقضاء فى البلد او فى مكان لم يتعسر الوصول اليه اما واحد باعتقاد ذلك القابل وسائر اهل البلد بعد بذل جهدهم او متعدد فعلى الاول يكون القضاء واجبا عينا على ذلك القابل والوجه ظ وعلى الثانى فاما يكون الاهل باعتقاد واحد ممن له الاهلية متعددا دون اعتقاد الرعية بل هم لا يعتقدون الاهلية الا لهذا الشخص او يكون بالعكس اى لا يعتقد ذلك الاهل اهلية غير نفسه والرعية يعتقدون اهلية غيره ايض فعلى الاول ان علم ذلك الاهل ان عدم اعتقاد المعتقدين ليس مستندا الى تقصيرهم فى الفحص بل هو اما بعث عن الفحص او هم قاصرون عن الفحص غير متمكنين عن المعرفة لعدم شياع واستفاضة مفيد العلم لكل احد وعدم دليل اخر لهم فيكون القضاء عليه واجبا عينا للانحصار فيه حقيقة لانه لا يكفى فى الاهل وجوده الواقعى بل اللازم وجوده بحسب علم المكلف وان علم ان عدم اعتقادهم فى الغير ناش عن التقصير فى الفحص مع تمكنهم عنه لا يجب عليه عينا بل يكون واجبا كفائيا عليه وعلى الثانى فان لم يعلم انبعاث اعتقادهم عن تقصير او قصور لا يجب عليه ايض عينا بل يكون كفائيا وان علم ذلك يجب عليه عينا ومنه يظهر الحكم فى الصورتين الاخيرتين اذا اختلف الرعية فى اعتقاد الغير وعدمه فيكو

وفي خبر القضاة وفي القضاء

العينية والكفائية لذلك الاهل بالنسبة الى القضاء لكل بعض كما ذكر وان كان هناك اهل للقضاء باعتقاد نفسه دون اعتقاد الرعية كلا او بعضا
فيعتقدون عدم اهليته اما علما او عدالة او لا يعتقدون اهليته فان علم ذلك الاهل ان اعتقادهم العدم او عدم اعتقادهم منبعث عن الفحص والسعي
لا يجب عليه قضاؤهم اصلا لان حكمه ليس نافذا عليهم شرعا فلا يترتب عليه اثر بل ربما يحرم عليه لو علم عليهم بحكمه لعدم المبالاة في الدين لكونه اعانة على اثمهم
فانهم بل هو ليس اهلا شرعيا اذ عرفت انه من كان كذلك باعتقاد المكلف بل وكذا الحكم اذ لم يعلم ذلك اذ علم ابتعاثه عن التقصير او القصور لانهم ما
كذلك لا يجب عليهم قبول حكمه بل لا يجوز لهم

في وجوب القضاء على من له اهلية عينا او كفاية

الرابعة وجوب القضاء على من له الاهلية عينا او كفاية على التفصيل المتقدم انما هو بعد الترافع
اليه فلا يجب بدونه للاصل وعدم الدليل فليس عليه الفحص عن وجود التخالف او التنازع بين الناس ولا عليه المحاكمة لو علم ولم يترافع اليه نعم لو علم وجود النزاع
والتشاجر وعلم ظلم احدهما على الاخر عدوانا او جهلا بالمسئلة يجب عليه رفع النزاع باي نحو كان من باب النهي عن المنكر وكذا لو علم ترتب منكر اخر على تنازعهم
واذا ترافعا اليه او طلبه المدعي مع اجتماع شرائط الوجوب كما تقدم يجب عليه عينا مع الانحصار وكفاية مع التعدد ويجب عينا عليه مع التعدد باختيار المتداعيين
او المدعي اياه للاصل وعدم الدليل نعم لو لم يعلما او احدهما التعدد يجب عليه احد الامرين اما القضاء او الارشاد الى التعدد ولو لم يرضيا او المدعي منهما
بالترافع الى غيره فان كان لادعائه العلم بعدم اهلية الغير يجب عينا عليه ان لم يمكن ردعه عن اعتقاده وان جوزه يجب عليه اما اثبات اهليته له او الحكم وان
كان لعدم علمه بالاهلية يجب عليه اما الحكم او امرهما بالفحص عن حاله مع امكانه بل يمكن ان يقال بعدم وجوب شيء عليه اذا علم استناد عدم علمهما الى تقصيرهما
ولو لم يرضيا بالفحص او بالترافع الى الغير مع العلم بالاهلية ففيه اشكال سواء علم ذلك الغير بالتنازع بينهما او مطالبة الحق ولم يمكن له اعلامه او علم به الغير
ايضا او امكن اعلامه ولكن لم يترافع اليه المدعي والاصل يقتضي عدم العينية ولا يلزم على احد التقصير المتداعيين ثم على العينية او الكفائية هل هو على الفور
ام يجوز التراخي الظاهر عدم الفورية للاصل والاجماع وما ورد من بعض قضايا امير المؤمنين عليه السلام من تاخير الحكم والدخول في الصلوة او الى الغد نعم الظاهر
عدم جواز التاخير بقدر يوجب تضييع حق لو كان والاولى انه لو اراد التاخير بدون عذر يستمهل من المدعي ثم الوجوب عينا او كفاية انما هو مع احتمال
نفوذ حكمه وعدم مظنة الضرر فيه والا لم يجب قطعا

في تعيين القاضي وشرائطه

المطلب الاول في تعيين القاضي وما يتعلق به من الشرائط والاداب والاحكام وفيه
ثلثة ابحاث **البحث الاول** في تعيين القاضي وشرايطه وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان القاضي يغاير المفتي والمجتهد والفقيه
بالاعتبار فيسمى الشخص قاضيا وحاكما باعتبار الزامه وحكمه على الافراد الشخصية والاحكام الشخصية ومفتيا باعتبار مجرد الاخبار عن حكم الله ولو كليا
ومجتهدا باعتبار مجرد الاستدلال ورد الفروع الى الاصول واستخراج الاحكام عن ماخذها واستفراغ وسعه فيه وفقيها باعتبار علمه الحاصل
بالاحكام من ذلك الاستخراج والاستفراغ فهذه الالفاظ الاربعة متحدة مصداقا متغايرة حيثية ومفهوما **الثانية** لما كان وجوب الحكم و
القضاء على شخص من الرعية بل جوازه ووجوب قبول حكمه والتزام الزامه امرا مخالفا للاصل اما وجوب الحكم والقبول فظ واما الجواز فالاجماع والمستفيضة
كرواية اسحق بن عمار المتقدمة وصحيحة سليمان بن خالد اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي
في مصالح الشريعة المنجر بعمل الكل الحكم لا يصح الا باذن الله الى غير ذلك فلا بد في كون شخص قاضيا وجواز القضاء له ووجوب القبول منه من دليل مخرج له
من الاصل ومثبت لمنصب القضاء له ولهذا اجتمعت كلمتهم قاطبة على ان من شرائطه اذن الامام ومرادنا من الدليل المخرج هو الدال على ذلك الاذن ثم
الدليل اما يختص بواحد معين شخصا فيسمى ذلك الشخص بالنائب الخاص او وصفا فيسمى بالنائب العام ولما لم يمكن تحقق الاول الا في زمان الحضور فلا فايدة
في التعرض لبيان شرايطه وان تكلم الاكثر في احوال الرابض بل المهم لنا التكلم في الثاني وتحقيق انه من هو وما شرايطه واداته ولما عرفت انه لا يكون واحد من
الرعية قاضيا الا بعد اقامة الدليل على ثبوت هذا المنصب وتحقق الاذن له فاللازم اولا ذكر الادلة المرخصة في القضاء لطائفة من الرعية الامرة بالتزام احكامهم
واذ لا يمكن الاذن للموجودين في زمن الغيبة لشخص معين بل يكون التعيين بالوصف فلا محالة يكون في ادلة الاذن اطلاق او عموم وتلك العمومات ايضا
ليست باقية على حالها من العموم او الاطلاق بل لاشتراط بعض الشرايط خرج منها بعض افرادها بالادلة المقيدة او المخصصة لها فلذا يلزم علينا الفحص ثانيا
عن المقيد والمخصص وتخصيص المنصب بمن لم يخرج عن تحت العموم وبذلك يظهر انه يشترط في القاضي دخوله تحت ادلة الاذن اولا وعدم خروجه بسبب المخصصات
ثانيا **الثالثة** اذ عرفت انه لا بد للقاضي من ورود الاذن في شانه **فنقول** انه قد ورد ذلك من سلاطين الانام وولاة الامر من جانب الملك العلام
للعلماء باحكام اهل البيت عليهم السلام بالاجماع القطعي بل الضرورة والمعتبرة المستفيضة كمرفوعة البرقي المصرحة بان من قضى بحق وهو يعلم فهو في الجنة
كصحيحة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والاخرى اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا
وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا ووصف الروايتين بعدم الصحة مع انه غير ضاير عندنا مع وجودهما في الاصول المعتبرة وانجبارهما بالاجماع المحقق والمحكي
مستفيضا وفي ذلك اهما والمقبولة الاتية مشتهران بين الاصحاب متفق على العمل بمضمونهما غير جيد لان اوليهما رواها الفقيه عن احمد بن عايذ عن ابي
خديجة وطريق الفقيه الى احمد صحيح كما صرح به في ضه واحمد نفسه موثق امامي واما ابو خديجة وهو سالم بن مكرم فان ضعفه الشيخ في موضع ولكن وثقه
في موضع اخر ووثقه النجاشي ويقال الحسن بن علي ابن الحسن كان صالحا وعد في باب الخمس روايته من الصحاح وفاقا للاسترابادي في رجاله الكبير وفي حقه
فالتوثيق اقوى ومقبولة ابن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم
حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله وتضعيف هذه الرواية مع

كتاب القضاء والشهادات

انجبارها بما مر حتى اشتهرت بالمقبولة غير جيد ايض اذ ليس في سندها من يتوقف في شانه سوى داود بن الحصين وثقه النجاشي فلو ثبت ما ذكره الشيخ
ابن عقدة من وقفه فالرواية موثقة لا ضعيفة وعمر بن حنظلة وقد حكي عنه توثيقه هذا مع ان في السند قبلهما صفوان بن يحيى وهو ممن نقل اجماع
العصابة على تصحيح ما يصح عنه والتوقيع المروي في اكمال الدين للصدوق وكتاب الغيبة للشيخ والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى

فيما ورد من الاخبار في فضل الفقيه والقاضي والعالم

رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم ومرسلة الفقيه المروية في معاني الاخبار وغيره ايض اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله من خلفاؤك قال
الذين ياتون بعدي ويروون حديثي وسنتي والمروي في الفقه الرضوي منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الانبياء في بني اسرائيل وفي كنز الكراجكي عن مولانا
الصادق عليه السلام الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك والمروي في تحف العقول للشيخ الجليل محمد بن الحسن بن علي بن شعبة وفيه مجاري الامور والاحكام
على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه والمروي في الغوالي الناس اربعة رجل يعلم وهو يعلم انه يعلم فذاك مرشد حاكم فاتبعوه ويدل عليه ايض الاخبار
الاتية بعضها الامرة بالرجوع الى الاعدل او الاعلم او الافقه عند الاختلاف ويدل عليه ايض قاعدتان متفقتان ذكرناهما في كتاب عوائد الايام ويؤيده
الاخبار المتواترة المتضمنة لان العلماء ورثة الانبياء وانهم مثلهم وانهم امناء الاسلام وامناء الرسل والمتكفلون لرعيتهم ولايتامهم وامثال ذلك
من الاوصاف ولا يعارض تلك الاخبار ما مر من الاخبار الحاصرة للحكومة في النبي ووصيه لان الاذن لوارد في تلك الاخبار ايض توصية لغة ومع فرض التعارض
فتلك الاخبار كلها او اكثرها اخص مطلقا مما مر فيجب تخصيصه بها ثم انه قد ظهر من تلك الاخبار ثبوت الاذن للعلماء العارفين باحكام الله في القضاء وكونهم
منصوبين من قبل الامام نوابا لهم في هذا الزمان لا يقال المذكور في الاخبار هو العالم والعارف والفقيه اللذان هما ايض يتضمنان العلم وحصوله في هذه
الازمنة غالبا غير ممكن لان طرق الاحكام ظنية غالبا لانا نقول ان الظن لا يعمل به ما لم يثبت دليل وجوب العمل به او جوازه الى قطعي فان اثبات الظني
بالظني مع اتفاق العقلاء على بطلانه دور او تسلسل واذا انتهى الى القطع والعلم يكون الحاصل منه معلوما فاما لو علمنا انه يجب علينا العمل بالمظنون
فيكون المظنون حكمنا قطعا فيكون عالمين بحكمنا قطعا وهذا هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس فيه ابتناء على التصويب كما ظن
فالمجتهد اذا علم حجية الخبر او الظن الحاصل منه بدليل علمي ودل خبر او ظن منه ان حكم الله في الواقعة الفلانية كذا يعلم قطعا ان حكمه في حقه كذا فيصدق
عليه انه عالم او عارف بقضيتهم وحلالهم وحرامهم لا يقال ان مرادهم من احكامهم وقضاياهم هي الواقعية لانها احكامهم واما الحكم الظاهري فهو حكم المضطر
لانا نقول ان كان الاحكام الظاهرية للمضطرين حال اضطرارهم ايض من الاحكام الواقعية لهم اذ ليس المراد بحكمهم الا ما حكموا به وهل حكموا للمضطر بغير ذلك الحكم
او ليس هذا حكمهم في حقه وهل ليس ما ظنوا حليته مثلا بالدليل الشرعي حلالا من جانبهم لهم والحاصل ان المظنون هو ان هذا مطابق لما حكموا به لغير المضطرين

في ان العالم هل يكفي فيه ان يكون متصفا باهلية الفتوى

واما انه حكمهم في حق المضطرين فهو مقطوع به وعلى هذا فيكون هذا الذي عرف الحكم بالدليل الشرعي ولو كان ظنيا عالما بالحكم فيكون قاضيا منصوبا للمنصب
القضاء ويكون من شانه الحكم ومن شان الرعية القبول منه الان يكون فاقدا لاحد الشروط المعتبرة فيه الاتية ثم انه هل يختص هذا الاذن العام لذلك
العالم بحال الغيبة او يشمل حال الحضور ايض اما مطلقا او مع عدم التمكن للامام فيه وجهان ولا فائدة لنا في التعرض لتحقيقه **الرابعة** المصرح به في كلام
اكثر الاصحاب انه يشترط في هذا العالم الماذون فيه ان يكون مستقلا باهلية الفتوى اي يكون علمه حاصلا بالاجتهاد فلا ينفذ قضاء غيره ولو كان
مطلقا على فتوى المجتهدين الاحياء ومقلدا لهم ونفى عنه الشك المحقق الاردبيلي مع وجود المجتهد وفي الكفاية انه لا اعرف فيه خلافا بل في لك والمعتمد
لوالدي قدس سره الاجماع عليه ويشعر به كلام بعض الاجلة في شرح عد حيث قال ولا يكفي عندنا بفتوى العلماء وتقليدهم فيها بل لا بد من اجتهاده
فيما يقضي به خلافا لبعض العامة انتهى وحكي في التنقيح عن ط انه نقل قولا بجواز قضاء المقلد قال في هذه المسئلة ثلثة مذاهب الاول جواز كونه
عاميا ويستفتي العلماء ويقضي بقولهم الى اخر ما قال ثم قال في التنقيح ولم يصرح اي الشيخ باختيار شيء من المذاهب واستدل للمشهور بالاجماع المنقول
والاصل واشتراط الاذن ولم يثبت لغيره لظهور اختصاص الاجماع به وتضمن اخبار اذن المتقدمة للعلم او المعرفة المجازين في الظن مضافا الى
المتواترة الناهية عن العمل او القول به او بغير العلم والمعتبرة للعلم في الفتوى ولا يحصل لغير المجتهد سوى الظن غالبا قيل بل وكذلك المجتهد الا ان
حجية ظنه مقطوع به فهو ظن مخصوص في حكم القطع كساير الظنون المخصوصة ولا كذلك غيره **اقول** ان كان مرادهم نفي قضاء المجتهد الذي لم يقلد حيا او ميتا بتقليد
يجوز تقليد الميت به بل يرجع الى ظواهر الاخبار وكتب الفقهاء من غير قوة الاجتهاد كما هو ظاهر كلام بعض متاخري المتاخرين حيث قال وغير المجتهد لا دليل على حجية
ظنه قطعا ولا ظنيا ولو سلم الاخير فغايته اثبات الظن بمثله وهو غير جائز باتفاق العلماء انتهى فهو كذلك ولا ينبغي الريب فيه وان كان مرادهم نفي قضاء غير
المجتهد مطلقا حتى العادل المقلد للحي في جميع جزئيات الواقعة او للميت بتقليد الحي فبعد ما علمت من عدم حجية الاجماع المنقول وان الظن المنتهي الى العلم
علم يعلم ضعف تلك الادلة لان المقلد اذا علم فتوى مجتهد في جميع تفاصيل واقعة حادثة بين متنازعين من مقلديه وجزئياتها يعلم حكم الله في حقهما
لان حكمه ولو كان مظنونا ولكنه معلوم الاعتبار والحجية بالنسبة اليهما فذلك المقلد عارف عالم بحكم الشارع في حقهما فيكون ماذونا بالاخبار المتقدمة
عالما بالحكم خارجا عن تحت الاصل الا ان يتحقق الاجماع على خلافه وهو غير محقق كيف وكلمات اكثر القدماء خالية عن ذكر المجتهد او ما يرادفه وغير كثير منهم
بالفقيه المحتمل لصدقه سيما في الصدر الاول على من اخذ برهة من المسائل ولو تقليدا كما صرح به والد العلامة قدس سره في تجريد الاصول وانيس المجتهدين ولذا
فتوى بعض علمائنا المعاصرين في اجوبة سؤالاته جواز المرافعة للعالم العادل المطلع بجميع المسائل الدقيقة المتعلقة بواقعة تقليدا ونسب عدم الجواز
الى المشهور وقد يوجه جواز تقليد القاضي ايض بحسنة هشام لما ولى امير المؤمنين عليه السلام شريحا القضاء اشترط عليه ان لا ينفذ القضاء حتى يعرض عليه وهو انما

محسن لو لم يكن توليته اياه تقية كما هو الظ وبذلك وان ظهر ضعف الادلة المذكورة لهم الا انه يمكن ان يقال ان اكثر تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا
للمقلد المذكور ايضا الا ان قوله ع في المقبولة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الخ وفي التوقيع فارجعوا الى رواة احاديثنا مقيد بالمجتهد اذ
الظ المتبادر منه الراوي للحديث المستنبط منه المستخرج منه الاحكام على الطريق الذي ارتضاه الشارع وامر به لا مطلقا ويعلم من ذلك احتمال اختصاص
مرسلة ابي المتقدمة بالمجتهدين في الاحكام ايض وكذا الرضوي لعدم معلومية صدق الفقيه على مطلق العالم ولو تقليدا ويدل على التخصيص ايض المروي في
مصباح الشريعة المنجبر ضعفه بما ذكر انه قال امير المؤمنين ع لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال فهل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال
القران قال لا قال اذا هلكت واهلكت والمفتي يحتاج الى معرفة القران وحقايق السنن وبواطن الاشارات والاداب والاجماع والاختلاف والاطلاع
على اصول ما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم ح ان قدر قال ع لا تحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز و
جل بصفاء سره واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله وبرهانه وبتلك الاخبار يجب تقييد اطلاق الا
اخر وعلم من ذلك صحة ما هو المش من عدم جواز تولي القضاء لغير المجتهد وهل يجوز له التولي من جانب المجتهد وباذنه الخاص ربما يحكى عن بعض الفضلاء عدم
جوازه ولم اتحققه ولم اره في كتابه ولا ارى له وجها اصلا ويمكن ان يكون ذلك لفتواه المتقدم بجواز المراضعة للمقلد العادل العالم بمسايل الواقعة وتوقيفه على
الاذن لمعرفة العادل المطلع وتوهم ان عموم الولاية فيما للامام في الولاية ثابت للمجتهد ومنها الاذن الخاص في القضاء مدفوع بان للامام الاذن للاهل و
القابل فالجواز للمجتهد ايض يكون مقصورا على من له الاهلية وهي لغير المجتهد غير ثابتة ومن ثبت له لا يحتاج الى النايب لثبوت الاذن له عن المنوب عنه نعم لا يبعد
جواز حكم مقلد عادل عالم بجميع احكام الواقعة الخاصة فعلا او بعد السؤال في تلك الواقعة الخاصة بعد اذن المجتهد له في خصوص تلك الواقعة بعد رجوع المدعي
او المتخاصمين فيها الى المجتهد لان التحاكم والترافع والرجوع في الواقعة انما وقع عند المجتهد كما هو المامور به في المقبولة والتوقيع والمجتهد الح بان يفتش
عن حقيقة الواقعة ويحكم والتحذير الوارد في رواية مصباح الشريعة انما هو لقاض خاص فلعله لم يكن ماذونا من اهله في خصوص الواقعة كما هو الظ وكذا لا
يشمله التحذير الوارد في رواية اسحق بن عمار وصحيحة سليمان بن خالد المتقدمتين لان الظ ورودهما في حق من اتخذ ذلك منصبا لا من يحكم في خصوص واقعة
بل يمكن ان يقول الحكم حقيقة من المجتهد والواسطة كالالة والحاصل ان هنا امورا اربعة مخالفة للاصل الاول التحاكم والترافع والرجوع من المتخاصمين بنفسهما
والثاني جواز حكم هذا المقلد بما يعلم والثالث نفوذ حكمه ووجوب اتباعه والرابع جواز امر المجتهد هذا المقلد بالحكم وبترافع المترافعين اليه والاول لم يقع
بالنسبة الى المقلد لانهما بنفسهما لم يرجعا اليه وانما ترافعا عند المجتهد كما هو المامور به لهما والثاني لا نهي فيه بل صرح بجوازه بل ترتب الاجر عليه في مرفوعة
البرقي المتقدمة ورواية العوالي والثالث يثبت بثبوت وجوب اتباع كل ما حكم به المجتهد بعد الترافع اليه فانه قد حكم بقبول حكم هذا المقلد فهو حقيقة
نفوذ لحكم المجتهد واتباع له ويدل عليه ايض رواية العوالي بل هي تدل على نفوذ الحكم وجواز المحاكمة عنده بدون اذن المجتهد ايض الا انها لضعفها الخالية
عن الجابر المعلوم مضافا الى عينيها من المقبولة والتوقيع يمنع من العمل بعمومها وحدها والرابع ظ بعد ثبوت جواز حكمه وعدم وجود نهي فيه ويمكن ان يكون
بناء الاصحاب في مسئلة احضار الخصم وقولهم كما ياتي في بعض الصور ببعث الحاكم من يحكم بين الخصمين على ذلك ويمكن ان يكون مرادهم القاضي الخاص المنصوب
من الامام الماذون في الاستنابة منه **فرع** قد ظهر مما ذكرنا ان المحرم لغير المجتهد هو الحكم بغير ما انزل الله او بما انزل الله اي بفتوى مجتهده بدون اذن المجتهد
مع الزام المترافعين بما حكم لكونه الزاما من غير لزوم ولكونه اعانة لمعصية المترافعين واما قوله لهما بدون اذن المجتهد بعد سماع حكايتهما من غير قصدهما
الترافع اليه او قصده ح بان الحكم عليه على فلان المدعى البينة مثلا او على هذا المنكر اليمين يعني ان القاضي يحكم بذلك اذا ترافعتما اليه من غير حكم لهما
بذلك فلا باس به بل وكذا لو قال عليك البينة وعليك الحلف من غير ان يقصد الزامهما واجراء حكمه او رفع تخاصمهما بذلك الحكم او سماع البينة او
الاحلاف بل قيل له احلف واسمع البينة يقول ليس هذا من شاني ولا بد من الرجوع الى الحاكم بل لو سمع البينة ايض لا بقصد الحكم بل الاطلاع بالحال فانه
لا دليل على حرمة شيء من ذلك والاصل عدمها فان هذا ليس حكومة وجلوسا لمجلس القضاء ولا قضاء ولا ترافعا اليه **الخامسة** هل يشترط في
المجتهد الذي ينفذ قضاؤه او قضاء مقلده الماذون منه لو قيل بجوازه كونه مجتهدا مطلقا ام يكفي المتجزي وهذا البحث ساقط على ما اخترناه من عدم
امكان التجزي ان ارادوا التجزي في الملكة لانهم ان ارادوا التجزي بذلك المعنى فهو غير ممكن وان ارادوا التجزي الفعلي فبطلان اشتراط عدمه بديهي واوضح
لعدم امكان الاجتهاد الفعلي المطلق وعدم تحققه نعم يتاتى هذا الخلاف على القول بتجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقد وقع الخلاف فيه عليه وصرح بعضهم
بكفاية التجزي وهو الظ من الفاضل في ير حيث شرط في القاضي الاجتهاد وذكر شرايطه ثم قال وهل يتجزى الاجتهاد ام لا الاقرب نعم واحتج له برواية ابي
خديجة والحمل على ارادة جواز التجزي في الاجتهاد دون كفايته في القضاء بعيد بل يمنع احتجاجه وقوله بعد ذكر الرواية نعم يشترط ان يكون عارفا بجميع ما
وليه وهذا هو الظ من عد وسر ايض بل هو ظ فخ وتنقيح ايض وحمل قوله في الاخير ولا بد ان يكون عالما بجميع ما وليه على الاجتهاد المطلق كما في لك لا وجه له و
نسب في الكفاية الى المش والدل الى الاشهر اشتراط المطلق وعدم كفاية التجزي وجزم ما الاول به مع تيسر المطلق ونفي البعد عن الاكتفاء بالمتجزي مع فقده
وصرح الثاني بالتفصيل فجوز مع فقد المطلق ومنع مع تيسره والحق هو الاول لان المراد بالمتجزي من قدر على استنباط برهة من الاحكام جامعا
لجميع شرايط الاجتهاد فيها من ردها الى ماخذها المعلومة اعتبارها وحجيتها عنده بالدليل القطعي العالم بعدم توقفها على غيرها او ظانا ظنا ثبت
عنده اعتباره اذ لو لم يعلم اعتبار الماخذ واكتفى فيه بالظن او ظن عدم التوقف ولم يثبت عنده حجية هذا الظن لا يجوز عمله اتفاقا لامتناع اتباع الظن

بالظن فلا بد من كون ظنه منتهيا الى العلم الموجب لقطعه بالحكم كما مر فيكون الحكم معلوما له فيشمله صحيحتا ابي خديجة وكذا يشمله التوقيع ولا
لما سوى بعض ما استدل له بالقول الاخر كما ياتي مع جوابه وجعله من باب اثبات الظن بالظن من الغرايب لان المتجزي لا يثبت حجية ظنه فيما يجعل ظنه علما بما
دل على حجية الظن العلاجي كالظن الخبري مثلا له ثم بعد ذلك وبعد اثبات حجية الاخبار التي منها هذا الخبر له بالدليل العلمي يستدل بهاتين الصحيحتين على جواز ذلك
الاذن له في القضاء ولو فرض عدم ثبوت حجية ظن له علما فلا يقول احد بحجية ظنه له وكذا لو ثبت ذلك ولكن لم يثبت عنده حجية ظنه له وكذا لو ثبت
ولكن لم يثبت عنده حجية هاتين الصحيحتين احتج لاشتراط المطلق مطلقا بوجوه منها ما ذكره في الكف من ان معرفة الاحكام من الاحاديث يتوقف
في بعض الاحيان على العرض على القران وعلى مذاهب العامة والخاصة والعلوم المعتبرة في الاجتهاد فيقتضي الاجتهاد المطلق وفيه ان كون هذا اجتهادا مطلقا م
م مع ان المفروض انما هو اذا علم ما يتوقف عليه الحكم جميعا وعلم عدم توقفه على غير ذلك ومنها المقبولة المتضمنة للجمع المضاف المفيد للعموم وبه يخصص
الصحيحتان ايض لكونها اخص مطلقا منهما وفيه ان العلم حقيقة في المعرفة الفعلية وتحققها بالنسبة الى جميع الاحكام غير ميسر واشتراطهما خلاف الاجماع
الحمل على فوق المعرفة مجاز كما ان ارادة البعض من الجمع المضاف ايض مجاز ولا مرجح لاحدهما فلا يعلم المخصص ومنها ما قيل من ان الدليل على حجية ظن المجتهد
هو الاجماع والدليل العقلي المركب من بقاء التكليف وانسداد باب العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري في المتجزي
اما الاجماع فلاختصاصه بالمجتهد المطلق واما الدليل العقلي فلعدم صحة دعوى انسداد باب العلم بالنسبة اليه لاحتمال ظهور خلاف ظنه وكذا دعواه
التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل المعرفة بكل المدارك **اقول** دعوى انحصار الدليل فيهما واهية فان لحجية كل من الادلة الظنية كالخبر و
الكتاب والاستصحاب وغيرها ادلة منتهية الى القطع بالواسطة او بدونها ولا ينحصر دليلها في انه يفيد الظن والظن حجة بالاجماع على ان الاجماع لو كان
دليلا لم يثبت في حجية ظن المجتهد المطلق ما يفيد شيئا في هذا الباب لان القدر الثابت من الاجماع هو حجية ظنه في الجملة واما انه اي قدر وعلى اي
حال فلا بل لا يوجد لظن المجمع على اعتباره مصداق فان من ظنونه ما يحصل من القياس او الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر او غيرها وفي كل منها نزاع
وعدم تخطئة للعامل بها اذا قال بحجيتها لا يجعله اجماعيا كما في ساير المسايل الخلافية واما ما ذكر في عدم جريان الدليل العقلي في ظن المتجزي
ففيه ان درك انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على القدرة على استنباط جميع الاحكام عن ماخذها ولو سلمنا توقفه على الاحاطة الاجمالية
بجميع المدارك وكذا لا مدخلية لتلك القدرة في درك حكم كل مسئلة حتى يمنع امكان تحصيلها عن التكليف بما لا يطاق نعم يمكن ان يقال ان ذلك
الثالث لا ينتج للمتجزي وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون حكمه تقليد المجتهد المطلق ولكن مثل هذا يرد في المطلق ايض لامكان ان يكون حكمه الاحتياط
على ان الثابت منه لو سلم حجية الظن في الجملة وهو لا يفيد له شيئا ثم بما ذكرنا يظهر وجه التفصي عن الايراد بجواز قضاء المقلد الماذون لو قيل بمثل ذلك من
على ان الاجماع على حجية ظن المقلد الحاصل من فتوى مجتهده منعقد احتج من فصل بين وجود المطلق وعدمه بما دل على تقديم الاعلم وهو ممنوع كل
الصغرى والكبرى كما يظهر وجهه مما ياتي في مسئلة وجوب تقديم الاعلم ثم لا يخفى ان مرادنا من المتجزي الجائز قضاؤه ليس مطلق من يعلم قضية في واقعة و
لو بالاجماع او ضرورة بل من اخذ برهة من الاحكام من ماخذها المايل على التخصيص مقولة احاديثنا وبمن نظر في حلالنا وحرامنا الدال على ذلك وبذلك
يخصص اطلاق الصحيحة الاخرى **السادسة** يشترط فيه ايض مضافا الى ما ذكرناه امور منها التكليف بالبلوغ والعقل بالاجماع والاعتبار فيهما مضافا في الاول
الى التصريح بالرجل في الصحيحين المخصص لغيرهما مما ظاهره العموم مع ان المتبادر من الجميع البالغ العاقل ومنها الايمان للاجماع ايض وقوله ع منكم في احد الصحيحين و
في المقبولة وما ورد في بعض الاخبار من اخذ معالم الدين من الشيعة وقد يستدل له ايض بوجوه مدخولة وان كانت للتاييد صالحة ومنها العدالة لما مر من
الاجماع واية النبأ والمروي في الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء والمرويين في مصباح الشريعة المتقدمين في المسئلة الرابعة وفي تفسير الامام ع
في حديث طويل وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون
عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء
الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تع بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام
ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا
ولا كرامة الحديث والمروي في التحرير عن علي ع انه قال لا ينبغي ان يكون القاضي قاضيا حتى يكون فيه خمس خصال عفيف حليم عالم بما كان قبله يستشير ذوي
الالباب لا يخاف في الله لومة لائم والضعف فيها غير صابر لما مر غير مرة ويؤيده اية الركون وصحيحة سليمان المتقدمة في المسئلة الثانية وعدم حصول الامن
بدونها في بذل الجهد وعدم الكذب واشتراطها في الشهادة التي هي من فروع القضاء سيما مع وجود العلة الموجبة لاشتراطها فيها بطريق اولى ومنها
العلم الفعلي بجميع احكام الواقعة والوجه فيه ظ ومنها الذكورة بالاجماع كما في لك ونهج الحق ومد وغيرها واستشكل بعضهم في اشتراطه وهو ضعيف
لاختصاص الصحيحين بالرجل فيخصص بهما غيرهما مما يعم ويدل عليه مرسلة ابي بصير معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال ولا تامنوهن على مال وروايتا ابي
بنانة وابي المقدام وكثير لا يملك المراة من الامر ما يجاوز نفسها ورواية الحسين بن المختار اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر وان امرنكم
كيلا يطمعن منكم في المنكر ويقرب بها مرسلتا المطلب بن زياد وعمرو بن عثمان ورواية حماد بن عمرو الطويلة وفيها يا علي ليس على النساء جمعة ولا جماعة الى
ان قال ولا تولى القضاء ورواية جابر عن الباقر ع ولا تولى المراة القضاء ولا تولى الامارة وفي خبر اخر لا يصلح قوم وليتهم امراة ومنها العلم بالكتابة

بل قوله في احد الصحيحين حلالنا وحرامنا

وكذا شرطه الشيخ والحلي ونسبه في لك وضه وغيرها الى الاكثر وجعله في السر من مقتضيات المذهب وقيل انه مذهب علمائنا المتاخرين وظاهر ضع وعلى الخلاف فيه بل نسبه في التنقيح الى قوم ونقل في ح تح عن الفاضل وجماعة احتمال العدم وصرح المحقق الاردبيلي والكفاية بالتردد ونفي اشتراطه والد العلامة في مد وهو المعتمد للاصل والاطلاق ودعوى اختصاص الرخصة في القضاء بحكم التبادر بعادتي الكتابة ممنوعة واستدل المشترطون باعتبارات ضعيفة عمدتها تو الضبط عليها غالبا وفيه المنع ثم لا يبعد ادعاء توقف العلم بالاحكام في نحو هذه الازمنة بالنسبة الى قراءة الكتابة فلو قيل باشتراطها فيه بالنسبة الى غير الماذون بخصوصه من المجتهد لو قلنا بجواز قضائه لم يكن بعيدا ومنها البصر قال باشتراطه الشيخ والاسكافي وابن سعيد والقاضي والمحقق في في عد وولده ونسبه في ضه والكفاية الى الاكثر وان نفاه الثاني واستشكل في يع ونفاه في مد وهو الاصح لما مر ومنها السمع واللسان شرطهما جماعة و الحق العدم لما سبق ومنها الحرية ذهب الى الاشتراط الشيخ والقاضي وابن سعيد والكيدري والفاضل والشهيد وهو ظ ابن حمزة ونسبه في لك وضه الى الاكثر واختار المحقق العدم واستقربه في كف وهو الاظهر اذا اذن له المولى ومنها طهارة المولد والنطق وغلبة الذكر شرطها جماعة بل في ضه ومد الاجماع على الاول ونفي الخلاف في الثانيين والاصل ينفي ما لم يثبت فيه اجماع **المسألة السابعة** اذا فقد الجامع للشرايط او تعسر الوصول اليه او لم ينفذ قضائه مط او على خصوص المدعى عليه او لم يمكن اثبات الحق عنده فهل يجوز الترافع الى غيره ظ الاكثر العدم وفي ضه الاجماع عليه ونقل الاردبيلي قولا منسوبا الى ابن فهد بجوازه في الصورة الاولى قال انه وجده في حاشية يس منقولا عن الشيخ حسين بن حسام وجدت انا ايض في حاشية نسخة منه منسوبة الى مسائل ابن طي نسبة هذا القول الى ابن فهد والى الشهيد في الحواشي واختاره نفسه واستقربه بعض المعاصرين ونحوه الشهيد الثاني في لك والذي نجده ولو توقف حصول الحق عليه وظاهرهما الشمول للصور الاربع استدلوا على الجواز بلزوم تعطيل الاحكام لولاه وبنفي العسر والحرج في صورة توقف وصول الحق مط بمفهوم صحيحة ابي بصير ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا الاية واطلاق نفي الضرر سيما مع اطلاق رواية البرقي المتقدمة واستشكل فيه بانه اعانة على الاثم وهي محرمة ورد بمعارضة ادلة حرمة الاعانة مع ادلة نفي الضرر فيتساقطان فيرجع الى الاصل وقد يستدل للمنع ايض بمنطوق الصحيحة المذكورة وبالروايات الناهية عن الترافع الى القضاة او قضاة الجور والظلم كصحيحة ابن سنان ايما مؤمن قدم مؤمنا في خصومة الى قاض او سلطان جاير فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الاثم **اقول** لا يخفى ما في كتب الاصحاب في اصل المسألة واستدلالهم وجوابهم من الاهمال والمسامحة والقصور بيانه ذلك ان الكلام اما في تكليف المترافعين وما يجوز لهم وما لا يجوز او تكليف من يترافعان او احدهما اليه من غير الاهل او تكليف ساير الناس من الحكام الذين ياتون بعدهم اذا هل الاقتدار على اجراء الحكم ورده في رد حكم غير الاهل واجرائه او في حال الحق الذي حكم غير الاهل لاحدهما اثباتا او نفيا ثم على التقادير الاربعة اما يكون مفروض المسألة ما اذا امكن الترافع الى الاهل لفقده او عسر الوصول اليه او ما اذا لم يمكن التوصل الى الحق بالترافع اليه اما لعدم نفوذ حكمه او لعدم امكان اثبات الحق عنده وعلى التقادير اما يكون نزاع المترافعين للجهل بحكم المسألة كما اذا اجتمع جد واخ في الميراث وطلب كل منهما الكل زعما منه انه كذلك او يكون لاختلاف العلماء في المسألة كما اذا تنازع ولد الاكبر مع غيره في الحبوة مجانا او غير مجان او الزوجة مع الولد في الارث عن الاراضي وعدمه او الاب مع البنت البالغة في ولاية العقد ونحوها او يكون لاجل عدم علم المدعى عليه بالحق المدعى كما اذا ادعى احد حقا على مورث الاخر واجاب هو بعدم العلم او عليه نفسه وقال لا ادري او شيئا في يده بانه مسروق مني ونحو ذلك او يكون لانكار المدعى عليه الحق وعلى جميع تلك التقادير اما يكون عدم اهلية غير الاهل الذي تراضيا اليه لكونه جاهلا اي لعدم اجتهاده ولا تقليده في المسألة او يكون لعدم كونه مجتهدا مع علمه بحكم المسألة تقليدا لمجتهد حي تعسر الوصول اليه او لكونه فاسقا او لفقد شرط اخر من شرايط القضاء كالبلوغ او الذكورة او البصر على القول باشتراطه ونحو ذلك وعلى التقادير اما يكون ذلك الذي لا يتاهل للقضاء جالسا مجلس الحكم تغلبا وجورا او لا بل يكون هناك شخص لا يتولى القضاء فيريد ان يترافعوا اليه وهذه صور كثيرة يجاوز عن المائة بل المائتين والادلة التي ذكروها للجواز على فرض تماميتها لا يجري الا في اقل قليل من تلك الصور فلا يفيد الحكم الكلية والتحقيق ان ما يجوز الاستناد اليه في ذلك المقام ليس الا دليل نفي الضرر وجواز التوصل الى الحق بكل ما امكن لانتفاء الضرر ايض وهو لا يجري في تلك الصور الا في جواز ترافع من يعلم بصاحبه ثانيا ولا يمكنه التوصل الا بذلك فيجوز له الترافع الى غير الاهل لنفي الضرر الخالي عن المعارض بالمرة اذ ليس سوى مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وهي مخصوصة بما اذا حكم بغير حكم الله والمفروض ان المدعي يعلم ثبوت حقه ومثل المقبولة الناهية عن التحاكم الى السلطان والقضاة وان ما يحكم به سحت ولو كان حقا فانه فيها عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله تع يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم وهي مع اختصاصها بمثل السلطان والمتولين لمنصب القضاء لغير حق ظاهرة في صورة امكان الرجوع الى الاهل والتوصل به الى الحق فيبقى في صورة العدم والرجوع الى غير السلطان والقضاة تحت اطلاق نفي الضرر بلا معارض بل وكذلك الرجوع الى السلطان والقضاة كما ياتي ومثل الصحيحين والمقبولة الامرة بالرجوع الى الاهل واختصاصها ايض بصورة الامكان واضح فلا يكون لادلة نفي الضرر معارض الا في صورة عدم علم المترافع اليه بالحق للمدعي وحكم بالظنون التي لم يثبت اعتبارها في حقه كالبينة الغير المفيدة للعلم او الاحلاف ورد الحلف او الاستحلاف او نحوها فانه يعارضها ح ادلة حرمة المعاونة على الاثم ولكنها

بتساقطان

بتساقطان فيبقى اصل الجواز خاليا عن المعارض ولكن الثابت منه ليس الا الجواز للمدعي العالم بالحق واما الترافع اليه فلا يجوز له قبول المحاكمة اصلا الا اذا علم هو ايض ثبوت الحق له علما واقعيا لا بمثل البينة والاحلاف لانه ما لم يعلم واقعا ثبوت الحق له لا يعلم ضرر ابائه ولا منكرا من المدعى عليه حتى يجري في حقه ادلة نفي الضرر او وجوب النهي عن المنكر فلا يجوز له الحكم بالظنون التي يجوز للاهل كالبينة والاستحلاف واليمين ونحوها نعم لو علم ذلك يجوز له من باب النهي عن المنكر ايض كجواز ترافع المدعي ويحل للمدعي العالم بالحق اخذ ما اخذ بحكمه ولكن لا يثبت قضاء شرعيا يجب على ساير الحكام بعده انفاذه لا على المقتدرين على الاجراء اجراؤه لانه ايض لو علموا بالحق كعلمه لكان واجبا على انفسهم من باب النهي عن المنكر وان لم يعلموا فمن اين يعلمون حقية حكمه و جريان ادلة نفي الضرر او النهي عن المنكر في حقه حتى يجب عليهم انفاذه بل يكون مثل ما اذا كان مال من موروث عند شخص وسمع ذلك الشخص وحل اقرار المورث بانه مال لزيد فانه يجوز له اعطائه اياه ولكن لو ادعى الوارث عليه يسمع دعواه ولا يجب على الحكام قبول قوله وظهر من ذلك ان الجائز من تلك الصور المنكرة هذه الصورة فقط فانها جايزة حتى بالرجوع الى السلاطين الجبابرة وقضاة الجور والمقبولة المتقدمة وان كانت حجة لكن التعليل المذكور فيها عامة لصورة امكان الاهل وعدمه ولكن قد تعارضها ادلة نفي الضرر بالعموم من وجه فيرجع الى اصل الجواز ويمكن اخراج صورة اخرى ايض بادلة وجوب النهي عن المنكر وهو ما اذا كان مجتهد حي واحد تعذر او تعسر الوصول اليه او مجتهدان او اكثر كذلك متفقان في المسألة المتنازع فيها وكانت المسألة مما يجب بناء الامر على التقليد فيها فيجوز للمقلد العادل العالم براي المجتهد الحي الحكم بمقتضى فتواه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما اذا تحقق عشرة ارضعة بين صبي وصبية ثم تزوج الصبي بالصبية بعد البلوغ ثم تنازعا وكان المجتهد او المجتهدون الاحياء المتعسر الوصول اليهم متفقين في نشر الحرمة بها وعدمه وكذلك اذا وقع نكاح الباكرة البالغة باذن الولي وتنازع الزوجان وامثال ذلك **فرع** لو تراضيا الى غير الاهل حيث يجوز فحكم فهل يجوز قبول حكمه ام يجب الرد ان امكن فيه تفصيل وهو انه اذا حكم فان كان المحكوم به مما يباح برضى المحكوم عليه فلا باس له في العمل بمقتضى حكمه ان رضي للاصل الا ان العمل ليس ح بالحكم وان لم يكن كذلك بل كان منوطا بالشرع كالحلف في النكاح والطلاق وامثالها فلا يجوز نعم اذا حكم في مثله وعلم المحكوم عليه مطابقته للواقع فيما هو من باب الفتوى فيجب عليه العمل بمقتضاه لاجل ذلك هذا بالنسبة الى المحكوم عليه واما المحكوم له فان كان المحكوم به من الثاني لم يجز متابعته اصلا وان كان من الاول جاز عمله بمقتضاه ان رضي المحكوم عليه والا فلا سواء كان حقا ام لم يكن اما على الثاني فظ واما الاول فالمقبولة وقد ادعى والد العلامة طاب ثراه في مد الاجماع عليه ولا ينافيه موثقة ابن فضال وفيها ثم كتب تحته هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في اخذه ذلك الذي حكم له اذا كان قد علم انه ظالم حيث دلت بالمفهوم انه معذور اذا لم يعلم انه ظالم لعموم القاضي فيه فيجب حمله على الاهل و لكن الحكم في المقبولة مختص بما اذا تحاكما الى الطاغوت ولا دلالة على المبالغة يختص بغير الاهل الذي جعل الحكم منصبا له كالسلاطين والقضاة وامثالهم فالتعدي الى من حكم نادرا ولم يجعل الحكم لنفسه منصبا غير معلوم مع ان مقتضى الاصل حليته لكونه حقا له والتعدي لاشتراك العلة قياس بط ولا فرق في ذلك بين طواغيت المخالفين والموافقين للاطلاقات **الثامنة** اذا كان مجتهدان متساويان فالرعية بالخيار فيهما في الترافع اليهما لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو تفاوتا في العلم فهل يتعين الاعلم ام لا قال في لك وضه فيه قولان مبنيان على وجوب تقليد الاعلم وعدمه قال في ير يكون بالخيار للمدعي مع التعدد مط ثم قال ولو تراضيا بانفسهما واختلف الفقيهان بعد حكم الاعلم الانفذ وذهب جماعة الى الاول بل هو الاشهر كما في لك ق بعضهم نفي الخلاف عنه عندنا ونقل المحقق الاردبيلي انه قد ادعى الاجماع عليه ونقل منع الاجماع ايض وقال ويشعر بعدم الاجماع كلام الفاضل في نهاية الاصول وفي لك اجماع الصحابة على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل واختاره المحقق وظاهر الاردبيلي الميل اليه كما ان ظاهر لك التردد والحق هو الجواز وخيار الرعية مط للاصل والاطلاقات ويؤيده افتاء الصحابة مع اشتهارهم بالاختلاف في الافضلية وعدم الانكار عليهم احتج القائلون بوجوب تحكيم الاعلم بان الظن بقوله اقوى والاقوى احرى بالاتباع لان اقوال المفتي كالادلة للمقلد ويجب اتباع اقوى بها والا لزم ترجيح المرجوح فاتباعه اولى بل متعين ولما بني عليه اصول مذهبنا من قبح تقديم المفضول على الافضل وللاخبار منها المقبولة قلت فان كل واحد منهما اختار رجلا وكلاهما اختلف في حديثنا قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر ورواية ابن الحصين في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم فقال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فلينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ورواية النميري سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه والجواب عن الاول اما اولا فبانه انما يتم على القول بان متابعة المقلد لقول مجتهده لاجل انه محصل للظن بالواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا حكما اخر نائبا مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن به كالتقية وشهادة الشاهد واليمين ولو كان بناء القضاء على الظنون لزم عدم سماع دعوى كناس على مجتهد انه اجره للكناسة ودعوى شرير متغلب على مجتهد عادل في دراهم ولزم ان يقضي بالشاهد الواحد اذا كان مفيدا للظن سيما اذا كان المدعي معروفا بالصلاح جدا والسداد والمدعى عليه بخلافه وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى للاقوى والاقرب والارجح واما ثانيا فلمنع اطلاق كون الظن بقوله اقوى اذ مع موافقة قول غير الاعلم لقول مجتهد اخر حي او ميت بزعمه الرعية اعلم بل مع احتمالها كيف يكون الظن من قول الاعلم اقوى وايض قد يتمكن غير الاعلم من الاستنباط ما لا يتمكن منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قوله اقوى واما ثالثا فلمنع وجوب تقديم الاقوى غاية الامر التجاوز ومن هذا يظهر جواب الثاني ايض وعن الثالث بانه قبيح للقضاء والفتوى على رعاياه اما فان قبح تقديم المفضول في

اصول مذهبنا في الاخير والقياس بط مع انه مع الفارق كما صرح به المحقق الاردبيلي قال لان الامامة كالنبوة في الاتباع المحض له والتفويض اليه بالكلية
ويحكم بالعلم البديهي ويحتاج الى علم الهي في جميع الامور ومنشأ الفتوى والحكم النص المستفاد عن بعض القراين وقد يعرض وصول مفضول الى الحق الفاضل
ولا محذور فيه ولا يمكن ذلك في اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا على العلم الحق ولهذا جوز امامة المفضول للفاضل في الصلوة وجوز للامام نصب القاضي
من غير اشتراط تعذر الوصول اليه وعن الرابع بان الخبار مختصة بما اذا اختار كل من المتراضيين مجتهدا او تراضيا الى مجتهدين فاختلفا فلا يمنع من جواز اختيارهما
غير الاعلم او من امضاء حكمه بعد تراضيهما اليه وحكمه لو رجح احدهما مع انها تدل على اشتراط الاورعية او الاعدلية في تقديم الاعلم ايض فلا يثبت مط
والقول بان اصل العدالة الحاجزة عن المسامحة او الكذب حاصل لهما فلا اعتبار بزيادة العدالة اجتهاد في مقابلة النص ومعارض بان اصل العلم الموجب
لفهم الاحكام حاصل لهما فلا وجه لاعتبار الزيادة الا تقوية الظن لقوة فهمه وهي ايض متحققة في اعتبار الاعدلية من جهة تقوية الظن في بذل غاية
جهده واستفراغ وسعه واجباره برايه وعدم الميل في الاحكام ولو مع البواعث القوية مع ان الوارد في المقبولة الاختلاف في الحديث ولا شك
ان مدخلية الاعدلية والاصدقية في الترجيح ح اكثر من الاعلمية وظهر مما ذكرنا ان الحق اختصاص ترجيح الاعلم بمورد النصوص وهو ما اذا
اختلف المترافعان اولا في الاختيار كما في المقبولة او اتفقا على رجلين فاختلفا كما في الروايتين وهو ظ الفاضل في رواية اللازم ترجيح ايض هو
الاعلم والاعدل معا فلو فضل احدهما في احدهما وتساويا في الاخر او رجح الاخر في الاخر فلا يجب الترجيح ثم المراد بالاعلمية والاعدلية الظاهرة
الكثرة ولا اعتبار باليسير منها لعدم انفاق التساوي الحقيقي غالبا والمراد بالاعلمية الاعلمية في الاحاديث وفي دين الله كما في الروايتين فلا
اعتبار بالاعلمية في العلوم الاخر كالطبيعي والرياضي والطب بل الكلام ولو باعتبار بعض مسائلها المعينة في الاحكام لعدم ايجاب ذلك [?]
في الاحاديث وفي دين الله والاعلمية في الاحاديث يكون تارة باكثرية الاحاطة بها والاطلاع عليها والاخرى بالافهمية لها وادقية النظر واكثرية
الغور فيها وثالثة بزيادة المهارة في استخراج الفروع منها ورد الجزئيات الى كلياتها ورابعة بزيادة المعرفة بصحيحها وسقيمها واحوال رجالها
وفهم وجوه الخلل فيها وخامسة باكثرية الاطلاع على ما يتوقف فهم الاخبار عليها من علم اللغة وقواعد العربية والنحو والصرف والبديع والبيان
ونحوها وسادسة باستقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فيها كما اشار اليه في بعض الاخبار المتقدمة بقوله وحسن الاختيار وسابعة
باكثرية الاطلاع على اقوال الفقهاء التي هي كالقراين في فهم الاخبار ومواقع الاجماعات واقوال العامة التي هي من المرجحات عند التعارض وفي فهم
القرآن الذي هو ايض كذلك والاعلم الذي يمكن الحكم الصريح بوجوب تقديمه فهو الاعلم بجميع تلك المراتب او في بعضها مع التساوي في البواقي والا
فيشكل الحكم بالتقديم ومن ذلك يظهر ندرة ما يحكم فيه بوجوب التقديم البتة والله سبحانه هو العالم **التاسعة** اذا كان هنا مجتهدان
او اكثر يتخير فيها الرعية فالحكم لمن اختاره المدعي وهو المتبع للاجماع عليه ولانه المطالب بالحق ولا حق لغيره اولا فمن طلب منه المدعي استنقاذ حقه يجب
عليه الفحص ويجب اتباعه ولا وجوب لغيره وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال اذا كان كل منهما مدعيا من وجه كما اذا اختلف رجلان في امرءة
باكرة رشيدة زوجت نفسها لاحدهما وزوجها ابوها للاخر ولم يكن تحت يد احدهما وكما اذا اختلف اكبر الذكور مع غيره فيما ليس في يد احدهما مما [?]
الفقهاء في احبائه ام لا وكما اذا ادعى مدعيان شيئا في يد ثالث معترف بانه من احدهما ونحو ذلك وانما قيدنا في المثال الاول بقولنا ولم يكن تحت يد
احدهما وفي الثاني بما ليس في يد احدهما وكذا الثالث لانه مع كونه في يد احدهما فيكون الاخر هو المدعي ويقدم من قدمه ثم انا بينا المقدم من الحاكمين
في مثل ذلك في مسئلة الاختلاف في الحبوة من كتاب الفرائض وانه هو الاعلم والاعدل مع اختلاف الحاكمين في الوصفين تبعا للحكم بتقديمه في
الروايات المتقدمة وانه يقدم من سبق اليه احد المدعيين فحكم لانه حاكم حكم بحكم المطالب ذي حق فيجب اتباعه وامضائه ويحرم الرد عليه ونقض
حكمه والراد عليه كالراد على الله والمستخف بحكمه كالمستخف بحكم الامام كما في المقبولة ولو استبق كل منهما الى حاكم فان سبق احدهما بالحكم فينفذ حكمه
وان احضر كل من الحاكمين غريمه من ترافع اليه فان اجاب احد الخصمين دعوة حاكم خصمه فالحكم حكمه وان ابى كل الا حكم حاكمه فان سبق احد الحاكمين على
الحكم بالغائب فهو المتبع وان لم يسبق اما لعدم كون رايهما الحكم على الغائب او لاشتباه السابق منهما وعدم امكان التعيين او لاتفاق التقارن في الحكم
فيشكل الامر والظ في غير الاخير الرجوع الى القرعة لانها لكل امر مجهول وفي الاخير عدم نفوذ شيء من الحكمين لعدم ثبوت نفوذ في مثل ذلك **العاشرة**
ثبوت الاجتهاد بالعلم الحاصل من الاستفاضة العلمية والقراين المفيدة للعلم والمخالطة الموجبة له لمن له دربة فهم واضح وبالاستفاضة الظنية
بل بمطلق الظن محل الخلاف والاقوى عدم الثبوت وفاقا للمعارج والذريعة والمعالم والوافية ومحكي تجريد الاصول لو الدليل الاكثر كما قيل للاصل
والظواهر الناهية عن اتباع الظن وخلافا للفاضل في بعض اقواله بكفاية غلبة الظن وحكي عن مباديه ونهايته ايض وعن شرح المبادي لفخر المحققين و
المنية للعميدي وكري وضه والجعفرية والمقاصد العلية وبعض من عاصرناه لاية السؤال ولعدم وسيلة للمقلد الى تحصيل العلم بالاجتهاد ولزوم
العسر والحرج لولاه ولاصالة عدم لزوم تحصيل العلم وعدم وجوب الرجوع الى المعلوم اجتهاده ولعدم ثبوت اشتغال الذمة بالرجوع الى من علم [?]
ويضعف الاول بمنع شمول اطلاق الاية لمن ظن اجتهاده فان كونه من ظن انه من اهل الذكر من اهله غير ثابت والثاني بان العامي وان لم يتمكن بنفسه
واختياره من تحصيل العلم ولكنه يتمكن منه بتحصيله من الاستفاضة والاخبار المحفوفة بالقراين المفيدة للقطع كيف وانا نرى العوام والمقلدين مع كثرتهم
وعدم حصرهم جازمين قاطعين باجتهاد جمع من مجتهدي عصرنا من المشايخ بحيث لا يرتابون فيه اصلا وكذا باجتهاد جمع من المجتهدين الماضين وذلك

في ان اختيار الحاكم للمدعي اذا كان متعددا ومتساويا

فيما يثبت به الاجتهاد

اقوى

اقوى تضعيف لذلك الدليل ولو سلمنا عدم امكان تحصيله العلم [?] غير ضاير بعد حجية الظن المخصوص لها كشهادة العدلين ومنه يعلم ضعف الثالث
ايض مع انه ان فرض تعسر تحصيل المجتهد المعلوم اجتهاده **فنقول** ان حصله يرجع اليه والا فيعمل بما عليه لولا المظنون اجتهاده ايض والرابع
بمعارضته مع اصول اخر اقوى مما ذكر ومزيلة له ومنه يعلم ضعف الخامس ايض فان ذلك انما يفيد لو لم يعارضه اصل اخر او ثبت من ادلة التقليد جواز
الرجوع الى القدر المشترك نعم يستثنى من الظن المنهي عن اتباعه هنا شهادة العدلين بل من غير ملاحظة افادته الظن ايض ولو لم يظن خلافا ووفاقا
للمحكي عن المعالم والمقاصد العلية ومحكي التحرير ويدل لاصالة قبول شهادة العدلين وحجيتها كما بيناها مفصلا في كتاب عوائد الايام ويدل عليها ايض
قول الصادق في صحيحة حريز لابنه اسمعيل فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم والاطلاق مثل رواية السكوني ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد
اخر وصحيحة عمار اذا كان خيرا جازت شهادته لابيه والاب لابنه والاخ لاخيه وغير ذلك وكونه في بيان مقام حكم اخر لا يضر كما بينا في موضعه ومرسلة
يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين الحديث فانه ولاية الاجتهاد ايض حق ثابت من الله ومن حجة للمجتهد خلافا للمحكي عن الذريعة
والمعارج والجعفرية والوافية للاصل المندفع بما مر وهل يشترط كون العدلين مجتهدين ام لا الظ نعم بمعنى كونهما مقتدرين على الترجيح في الجملة [?]
الشرعية بناء على ما سيأتي في بحث الشهادات وذكرناه في العوايد من ان الشهادة المقبولة انما هي المستندة الى الحس والمحسوس فيما نحن فيه هو مشاهدة
رجحانه المطابقة للقواعد وملاحظتها ولا يمكن لغير المجتهد فهم المطابقة والصحة اذ كل من يدرك ذلك فهو مجتهد وقياس الاجتهاد على النظم حيث ان
لغير الشاعر درك موزونية الشعر بط نعم يكفي للشاهد كونه متجزيا بل يكفي كونه مدركا لصحة الترجيح الموقوف على تمكنه من الترجيح وان لم يتكرر ذلك منه
بعد بحيث يحصل له الملكة الحاصلة بتكرر الترجيح والقوة القدسية فته وان شئت قلت باشتراط كونهما عالمين بمقدمات الاجتهاد مشرفين على حصول الاجتهاد بمعنى
الملكة ولكن فهم ذلك من العوام مشكل **البحث الثاني** في اداب القاضي ووظايفه اعلم انهم ذكروا ادابا كثيرة ووظايف عديدة للقاضي بعضها يتعلق بالقاضي
الخاص وبعضها مشترك بينه وبين العام ولعدم ترتب فائدة على الاول نقتصر ههنا على الثاني ثم الاداب المشتركة على قسمين احدهما ما هو ادب ووظيفة لمن
اتخذ القضاء شغلا ومنصبا وصار عالما بذلك مرجعا للانام وجلس مجلس الحكومة وتشمر لتلك الرياسة العامة فتولى ذلك الشغل الخطير وتكفل لذلك
المهم العظيم واتخذه الرعية حاكما وقاضيا وعرف بذلك ام لاجل نصب الامام له بخصوصه او للوجوب العيني او الكفائي له في زمان الغيبة والثاني ما هو ادب
ووظيفة لمطلق الحكم ولو لمن لم يعرفه الناس واتفق له ان يحكم حكما واحدا فما كان من الاول يكون من اداب المنصب والرياسة والثاني ادب الحكم ولو واحدا و
مثل الفريقين مثل ائمة الجماعة فان منهم من اتخذ ذلك ديدنا وفرغ نفسه لها في جميع الاوقات او اكثرها ومنهم من ليس كذلك وان اتم به من يعرفه بالعدالة
مرة او مرات ويمكن ان يكون نظر كثير من الاصحاب حيث قرروا عنوانين احدهما الاداب القاضي والثاني لوظايف الحكم الى ذلك ايض وان دخل بعضهم بعضا في
كل منهما في الاخر ونحن ايض نذكرهما في عنوانين وان دخل بعض من الثاني في الاول لان الامر فيه سهل فنذكر ههنا ما يتعلق بالاول ونذكر الباقي
في بحث وظايف الحكم ونورد ما يتعلق بالاول في طي مسائل **المسئلة الاولى** ينبغي له ان يستحضر حكمه اهل العلم ويشاورهم ويناظرهم لا
بل لينبهوا على الخطاء ان وقع منه سهو وغفلة ويستوضح منهم ما عسى ان يشكل عليه ومنه يظهر انه لا يختص من ينبغي احضاره بالمجتهدين اذ يجوز لغير المجتهد
تنبيه المجتهد اذا نسي او غفل فانه قد يعرف المفضول ما لا يعرفه الفاضل وينبه التلميذ بما لا ينتبه به الاستاذ فما في لك من ان المراد من اهل العلم المجتهد ليس
بجيد وان يجمع ما يتعلق بكل يوم واسبوع وشهر وسنة من القضايا ووثايقها وحججها ويكتب عليها تاريخها واسامي اهلها فان اجتمع كل شهر كتب عليه
شهر كذا او سنة فسنة كذا او يوم فيوم كذا ليكون اسهل عليه وعلى من بعده من الحكام في استخراج المطلوب منها وقت الحاجة **الثانية** ينبغي له ان يتخذ كاتبا
لمسيس الحاجة وعمل النبي وخلفائه ويشترط كونه بالغا عاقلا مسلما عدلا بصيرا ويستحب كونه فقيها جيد الخط عفيفا عن الطمع لئلا ينخدع عن غيره بمال ومثله
ان يجلس بين يديه ليملي عليه ويشاهد ما يكتب **الثالثة** القضاء في المسجد مكروه مط وفاقا للاكثر كما مر لمرسلة ابن اسباط جنبوا مساجدكم
الشراء والبيع والمجانين والصبيان والاحكام والضالة والحدود ورفع الصوت ومرسلة الفقيه جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع اصواتكم
وشرائكم وبيعكم والضالة والحدود والاحكام والاستدلال بالنبوي جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم [?] منظور فيه وقيل باستحبابه كذلك لان
المسجد للذكر ومنه القضاء ولكونه افضل الاعمال اللايق باشرف البقاع وقيل بالاباحة كذلك للاصل وفعل علي حتى ان دكة قضائه مشهورة وقيل بكراهة
الدايم دون غيره جمعا بين ادلة المنع والجواز والجواب كما عن اولى دليلي الاستحباب فبمنع كون المسجد لمطلق الذكر بل في رواية جعفر بن ابراهيم انما نصبت
المساجد للقرآن سلمنا ولكن كون القضاء ذكرا مم واما عن ثانيهما فبانه اجتهاد في مقابلة النص واما عن دليل الاباحة فباندفاع الاصل بما مر وعدم ثبوت
فعل علي واشتهار الدكة لا يثبته لمنع ثبوتها اولا وكونها دكة قضاء ثانيا وكونها من المسجد في الصدر الاول ثالثا واما عن دليل التفصيل فبان المراد
من ادلة الجواز ان كان ادلة جواز القضاء في المسجد فلا دليل وان كان ادلة جوازه مطلقا فالجمع بالتخصيص متعين كما هو القاعدة مع ان هذا الجمع لا شاهد له
فان قيل وجوب القضاء فوري وهو مناف للكراهة قلنا الثابت الفورية العرفية دون الحقيقية فيخرج عن المسجد ويقضي **الرابعة** قالوا يكره له اتخاذ
الحاجب والمراد به ما يمنع من وصول المتخاصمين اليه لنبوي من ولي شيئا من امور الناس فاحتجب دون حاجتهم وفاقتهم احتجب الله تع دون حاجته
وفاقته وفقره ولان قضاء حاجتهم مطلوب فتركه مكروه واتخاذ الحاجب سببه وسبب المكروه مكروه وربما نقل قول بتحريمه عن بعض الفقهاء وقربه فخر
المحققين ان كان على الدوام واستحسنه الشهيد الثاني والاقرب الكراهة ولا بد من تقييده بما اذا لم يجب عليه القضاء مط او فورا والا يحرم لان سبب الحرام حرام

وبما اذا كان فى مكان غير صالح لمن لم ياذن والا فلا يجوز له المنع فان قيل على هذا يتعارض دليل الاستيذان ودليل الكراهة او الحرمة هنا قلنا لا تعارض لان مدلول الاول لزوم استيذان الداخل ومدلول الثانى رجحان اذن القاضى وبما اذا لم يكن امرا مساويا او اهم والا فيجوز او يستحب ولكن ذكر القيدين الاخيرين غير لازم لان الكلام فى القاضى من حيث هو قاض ولذا خصصنا الممنوع بالمتخاصمين فان كراهة منعهما اوجب جعله من اداب القاضى واما منع ساير المؤمنين من المترددين والمترددين فغير مخصوص به وليس هنا موقع تحقيقه ولذا اقتصروا بذكر ما يدل على كراهة منع الوالى مع تكثر اخبار المنع عن الاحتجاب **الخامسة** يكره القضاء مع الغضب والجوع والعطش والهم والحزن ومدافعة الاخبثين للحسن من ابتلى بالقضاء فلا يقضى وهو غضبان ومرفوعة البرقى لا تقضين وانت غضبان ودونه اسلم ولا تقعدن فى مجلس القضاء حتى تطعم وفى النبوى لا يقضى الا وهو شبعان ريان وفى اخر لا يقضى وهو غضبان مهموم ولا مصاب محزون وقد يستثنى الغضب لله تعالى لقضية الزبير والانصارى وفيه نظر والمروى فى امالى الشيخ ان رجلا سأل امير المؤمنين عن سؤال فبادر فدخل منزله ثم خرج فقال اين السائل فقال الرجل ها انا يا امير المؤمنين قال ما مسألتك قال كيت وكيت فاجابه من سؤاله فقيل يا امير المؤمنين كنا عهدناك اذا سألت عن المسألة كنت فيها كالسكة المحماة جوابا فما لك ابطأت اليوم عن جواب هذا الرجل حتى دخلت الحجرة فقال كنت حاقنا ولا راى لثلثة لا راى لحاقن ولا حاقب ولا حازق وقد صرح بكراهة ساير ما يشبه المذكورات من شاغلات النفس ومشوشات الخاطر ولا باس به وان لم اعثر على نص عام ويمكن استنباط الجميع من التعليل المذكور فى المذكور فى المروى عن الامالى **السادسة** يكره له تولى التجارة لقوله ما عدل وال اتجر فى رعيته ابدا واما البيع والشراء نادرا بحيث لا يصدق التجارة فلا يكره وان ينبغى تركه لبعض الاعتبارات العقلية والانقباض المانع من اللحن بالحجة واللين الباعث على الجرءة وتكلمهم بما لا يعنى ويكمله وارتكاب الحكومة بنفسه اى ان يحضر مع خصمه فى منازعة بين يدى قاض قبل المرادى ان امير المؤمنين وكل عقيلا فى خصومته ولما روى ان للخصومة قحما وانى لاكره ان احضرها وفى دلالتهما نظر وقد حضر امير المؤمنين ع فى المحاكمة فى دعوى درع طلحة وغيرها ثم يدل على كراهة بعض الاعتبارات **السابعة** يستحب ان يكون كاتبه ان احتاج اليه فقيها جيد الخط لئلا يغلط فى الكتابة ولا يشتبه خطه بالغا عاقلا مسلما عادلا بصيرا بما هو موكول اليه بل ربما يجب بعض ذلك لئلا يخونه ولا يخدعه بزور ويجب بعض الخصوم وان يجلس كاتبه بين يديه ليملى عليه للطالب فيكتبها ويشاهد ما يكتبه ليأمن من الغلط واذا افتقر القاضى الى مترجم فلا بد من مترجمين عدلين **البحث الثالث** فى بعض الاحكام المتعلقة بالقاضى وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلف كلماتهم فى جواز اخذ الاجرة والجعل على القضاء من المتخاصمين او غيرهما فقال فى الكف ولا اعرف خلافا بين الاصحاب فى انه لا يجوز له اخذها من المتخاصمين مع وجود الكفاية من بيت المال ومع وجود الحاجة اليه ففى جواز اخذه منهما او من احدهما قولان اشهرهما المنع انتهى ونقل والدى فى مد الاجماع على الحرمة صريحا مع عدم الحاجة وقال فى التحرير اما اخذ الاجرة عليه فانه حرام بالاجماع سواء تعين عليه او لم يتعين وسواء كان ذا كفاية او لا وفى لك فمع وجود الكفاية من بيت المال لا يجوز له اخذها من المتخاصمين مطلقا ومع عدمها ووجود الحاجة اليها ففى جواز اخذه منهما او من احدهما قولان اشهرهما المنع انتهى وظاهره ايضا عدم الخلاف فى المنع مع وجود الكفاية وقال بعض الاجلة ولو اخذ الجعل من المتحاكمين فان لم يتعين للحكم وحصلت الضرورة قيل جاز وان تعين للقضاء او كان مكتفيا لم يجز له اخذ الجعل قولا واحدا انتهى وعن ط انه قال عندنا لا يجوز بحال وظاهره الاجماع على المنع فى الصورتين ونقل الاجماع عليه عن ف ايضا وقال فى يع اما لو اخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف والوجه التفصيل فمع عدم التعيين وحصول الضرورة قيل يجوز والاولى المنع ولو اختل احد الشرطين لم يجز انتهى وظاهره وجود الخلاف مع عدم الضرورة ايضا وقال فى المفاتيح اما لو شرط على المتخاصمين او احدهما جعلا للفصل للحكومة بينهما من غير اعتبار الحكم لاحدهما بل من اتفق الحكم له منهما على الوجه المعتبر جاز عند بعضهم وظاهره الجواز فى الحالين ايضا وقال فى شرحه والمشهور ان القاضى لو شرط على المتخاصمين او احدهما بذله جعلا له للفصل المنازعة من غير اعتبار ان يحكم للباذل بخصوصه جاز له اخذ ذلك بل لو شرط الجعل على من اتفق الحكم لاحدهما على الوجه الموافق للحق بان قال من غلب منكما فلى عليه كذا جاز ايضا عند الاكثر انتهى وظاهره ايضا الجواز بل شهرته فى الحالين ونقل عن الحلبى والحلى والمحقق الثانى وجماعة المنع وعن المفيد والنهاية والقاضى الجواز مع الكراهة وكيف كان فالحق عدم الجواز مطلقا مع الكفاية لظاهر الاجماع ولما مر فى بحث التجارة من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب ولصحيحة ابن سنان عن قاض بين فريقين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك السحت فان الظاهر من الرزق على القضاء كونه بازائه فيكون اجرا وهو غير ارتزاق القاضى كما ياتى وبذلك يظهر ضعف تضعيف دلالتها واحتمال حمل السحت فيها على الكراهة بالاجماع على حلية الارتزاق والمروى فى الخصال السحت انواع كثيرة وعد منها اجور القضاة مضافا فى صورة التعيين الى عدم جواز توقيف هذا الواجب عليه على الشرط لانه عمل لنفسه لا لاحد المتحاكمين بل قد يضاف فى ذلك فى صورة عدم التعيين ايضا لما ذكر وفيه ان المسلم عدم جواز التوقيف فى الواجب العينى وللتامل يجوز اخذ الاجرة فيما لا يشترط فيه القربة من الكفائيات غاية الامر انه يجاد ما تعلق به الوجوب لا يكون من جهة امتثال امر الشارع ولا يكون الفاعل ممتثلا ولا يلزم منه عقاب اما على الفاعل فلعدم الوجوب عليه واما على الجميع فلسقوط الواجب عنهم لان الواجب الكفائية الغير المشروطة بالقربة توصلية ولازم الوجوب التوصلى تقييده بعدم تحقق التوصل فاذا حصل سقط ولكن الحق كما سبق فى كتاب التجارة عدم جواز الاجرة على الواجب على الفاعل مطلقا عينا او كفائيا محتاجا الى نية القربة ام لا واما مع الضرورة وعدم الكفاية فمع التعيين لا يجوز ايضا اجماعا كما صرح والدى فى مد لان اشتراط الجعل توقيف

[هامش: فى يكره القضاء مع الغضب والجوع والعطش والهم والحزن]

[هامش: فى اخذ الاجرة والجعل على القضاء من المتخاصمين وغيرهم]

لامتثال

لامتثال امر الشارع الواجب عليه بشرط وهو غير جائز واما بدون التعيين فقيل لا يجوز لاطلاق الدليل على المنع باطلاق الصحيحة والرواية وهو معارض بادلة نفى الضرر وهى راجحة بموافقة الكتاب ومعاضدة الاعتبار واكثرية الاخبار ولولا الرجحان ايضا لكان المرجع الى اصالة الجواز ولا يرد انتفاء الضرر بتحصيل الكفاية من المعدات الذوى الحاجات والمبرات لان المفروض انتفاؤها او تعسر اخذها عليه ومنها الى ذلك رد بامكان دفع الضرر بترك القضاء وخروجه عن الاستحقاق والحاصل ان يتعارض ادلة نفى الضرر مع ادلة حرمة الاجر انما هو اذا لم يجز ترك القضاء ومع عدم التعيين يجوز فلا تعارض فيعمل بالدليلين بترك القضاء الذى لا محذور فيه وهو كذلك فالحق منه هو الاقوى لتعارض دليلى نفى الضرر وحرمة الاجر مع دليل القضاء فلا يعلم الاذن فى القضاء هنا فلا يجوز ومنه يظهر فساد ما قد يقال من حصول ذلك التعارض مع التعيين ايضا بين دليل التعيين وادلة نفى الضرر فيرجع الى الاصل فيجوز لان الرجوع الى الاصل يوجب تحريم القضاء ووجوب التكسب لدفع الضرر فان هذا انما يتم لو لم يمكن دفع الضرر الا باخذ الاجر والمفروض امكان دفعه بالكسب والا لم يكن القضاء موجبا للضرر **الثانية** يجوز له الارتزاق من بيت المال ولو مع التعين وعدم الحاجة كما صرح بهما والدى فى مد وادعى بعضهم الاجماع عليه لمرسلة حماد الطويلة وفيها ويؤخذ الباقى فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفى مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين فى وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة الحديث وقيد فى اللمعة الجواز بالحاجة ولا وجه له بعد عموم الرواية المنجبرة ومعنى الارتزاق منه اخذ الرزق منه لاجل كونه قاضيا لا للقضاء وعليه وبازائه واعطاء الوالى ايضا كذلك والفرق بين المعنيين واضح فان الاخ يعطى اخاه لكونه اخاه لا لاجل الاخوة وبازائه وكذا من وقف على المؤذن مثلا او نذر له شيئا فهو يعطيه لاجل كونه مؤذنا لا بازاء اذانه ولذا لو وقف احد ضياعا على شيعة بلدة او صائميه فيجوز لهم الارتزاق من نمائه مع انه لا يجوز اخذ شئ بازاء التشيع والصوم ومن هذا يظهر انه لا تعارض بين المرسلة وبين الصحيحة والرواية المتقدمة لكون المأخوذ فيهما اجرا ولو رزقا على القضاء وان كان رزقا لكونه قاضيا وهل يكره له ذلك مع اليسار صرح والدى فى مد بالكراهة منتسبا الى الاكثر لصحيحة ابن سنان المتقدمة وفى دلالتها نظر يظهر مما مر نعم لا باس بالقول بالكراهة لحكايتها عن الاكثر ولو لم يكن بيت المال فهل يجوز له الارتزاق من ساير الوجوه التى مصرفها الخيرات وفى سبيل الله الظ الجواز مع الضرورة والحاجة لتوقف التوصل الى ذلك الخير العام بالارتزاق واما بدونها فيشكل سيما مع التعيين بل لا يجوز البتة كما لا يجوز صرفها الى المصلين والصائمين لاجل صلوتهم وصيامهم **الثالثة** يحرم على القاضى اخذ الرشوة مثلثة الراء اجماعا من المسلمين للمستفيضة من المعتبرة وفى موثقة سماعة ان الرشا فى الحكم هو الكفر بالله وفى مضمرته فاما الرشا فى الحكم فهو الكفر بالله العظيم وكذا فى روايته ومرسلته ورواية عمار بن مروان وفى رواية يزيد بن فرقد عن السحت فقال الرشا فى الحكم وفى رواية السكونى قال السحت ثمن الميتة الى ان قال والرشوة فى الحكم وكما يحرم عليه اخذها كذلك يحرم على باذلها دفعها لانه اعانة على الاثم والعدوان ولقوله لعن الله الراشى والمرتشى فى الحكم ولا كلام فى شئ من ذلك وانما الكلام فى امور ثلثة احدها فى ان الرشوة المحرمة ما هى وثانيها انه هل خص من تحريم الارتشا والارتشاء صورة ام لا وثالثها فى الفرق بينها وبين الهدية القاضى وانها هل هى ايضا رشوة او كالرشوة محرمة ام لا اما الاول فلا كلام فى ان الرشوة للقاضى هى المال المأخوذ من احد الخصمين او منهما او من غيرهما للحكم على الاخر او هدايته وارشاده فى الجملة انما الكلام فى ان الحكم او الارشاد المأخوذ فى معناه هل هو مطلق شامل للحق او الباطل او يختص بالحكم بالباطل مقتضى اطلاق الاكثر وتصريح والدى العلامة فى مد والمتفاهم فى العرف هو الاول وهو الظاهر من القاموس والكنز ومجمع البحرين ويدل عليه استعمالها فيما اعطى للحق فى الصحيح عن رجل يرشو الرجل على ان يتحول من منزله فيسكنه قال لا باس فان الاصل فى الاستعمال اذا لم يعلم الاستعمال فى غيره الحقيقة كما حقق فى موضعه نعم عن النهاية الاثيرية ما يشعر بالتخصيص ككلام بعض الفقهاء وهو لمعارضته ما ذكر غير صالح مع ان الظاهر مراد بعض الفقهاء تخصيص الحرمة دون الحقيقة واما الثانى فمقتضى اطلاق الاخبار التعميم وقد يخص الجواز للمرتشى اذا كان يحكم بالحق وان لم يرتش وهو ضعيف غايته وقد يتحقق الجواز للراشى اذا كان محقا ولا يمكن وصوله الى حقه بدونها ذكره جمع كثير منهم الوالد الماجد وهو حسن لمعارضة اطلاقات تحريمها مع ادلة نفى الضرر فيرجع الى الاصل لو لم يرجح الثانى ولكن الجواز مخصوص بالراشى دون المرتشى وقد يخص ايضا بما اذا ارتشى وارتشى للحكم بالباطل اما الاختصاص حقيقتها بذلك كما مر وضعفه قد ظهر او لتخصيص ذلك بالصحيحة المذكورة المجوزة للارتشاء للتحول من منزله ويضعف بان الكلام فى الرشاء فى الحكم دون التحول من المنزل واما الثالث فالفرق بين الرشوة والهدية ان الاولى كما عرفت هى المال المبذول للتوسل به الى الحكم ابتداء او ارشادا والثانية هى العطية المطلقة او لغرض اخر نحو التودد او التقرب اليه او الى الله والحاصل ان كل مال مبذول لشخص للتوسل به الى فعل صادر منه ولو بمجرد الكف عن شره لسانا او يدا او نحوهما فهو رشوة ولا فرق فى الفعل الذى هو غاية البذل ان يكون فعلا حاضرا او متوقعا كان يبذل للقاضى لاجل انه لو حصل له خصم يحكم للباذل وان لم يكن له بالفعل خصم حاضر ولا خصومة حاضرة وكل مبذول لا لغرض بفعل المبذول له بل لمجرد التودد او التقرب الى الله او اليه او لصفة محمودة او كمال فيه فهو هدية وان كان الغرض من التودد والتقرب اليه الاحتفاظ من شر شخص اخر او التوسل الى فعل شخص اخر يوجب التقرب التودد اليه وقد يستعمل لفظ احدهما فى معنى الاخر تجوزا ثم ما كان من الاول فان كان الفعل المقصود الحكم فهو حرام مطلقا كما مر سواء كان الحكم لخصومة حاضرة او فرضية ولذا حكموا بحرمة الهدية الغير المعهودة قبل القضاء لانه قرينة على ان المقصود منه الحكم ولو فرضا وهو كذلك لصدق الرشوة عرفا فيشمله اطلاقاتها وعليه يحمل اطلاق ما ورد فى طريق العامة والخاصة

[هامش: فى جواز الارتزاق من بيت المال]

[هامش: فى حرمة اخذ الرشوة للقاضى وجواز اخذ الهدية والفرق بينهما]

[هامش: رشاء]

كما فى امالى الشيخ ان هدايا العمال كما فى بعضها او هدية الامراء كما فى بعض اخر غلول او سحت ويدل عليه ايض رواية ابى حميد الساعدى قال استعمل النبى رجلا
يقال له اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا اهدى لى فقام النبى صلى الله عليه وآله على المنبر فقال ما بال العامل نبعثه على اعمالنا يقول هذا لكم وهذا اهدى
لى فهلا جلس فى بيت ابيه او فى بيت امه ينظر ايهدى له ام لا والذى نفسى بيده لا ياخذ منها شيئا الا جاء يوم القيمة يحمله على رقبته الحديث وان كان
غير الحكم فان كان امرا محرما فهو ايض كرشوة الحكم محرم لكونه اعانة على الاثم واتباعا للهوى وان لم يكن محرما فلا يحرم للاصل واختصاص الاخبار المتقدمة برشوة
الحكم وما كان من الثانى لا يحرم وقيل يحرم منه للقاضى ايض ان كان للباذل خصومة حالية او مالية لايجابه ميل قلبه وانكسار قلب خصمه وفيه ان ايجاب الميل
القلبى لا يوجب التحريم وحرمة كسر قلب الخصم انما يتاتى فى الخصومة الحاضرة او الواقعة يقينا ولو بعد حين ومع ذلك يوجب كسر قلبه اذا كان بحيث يطلع
عليه فلو فرض اهداء شئ علم ان غرضه ليس صلح اصلا ولم يطلع خصمه عليه لا يكون حراما واما حصول ذلك العلم فهو امر لا يكاد يحصل غالبا ولو لم
يعلم مقصوده وان المبذول هل هو من الاول او الثانى فمقتضى الاصل الحلية الا ان يدل على قصده القرينة ومنها عدم الاعتياد قبل القضاء ومنها
حضور خصومة له او عليه او حصولها له بعد ذلك علما او ظنا ولو لم يعتبر ذلك فى التمييز لزم عدم حرمة رشوة الا ما صرح به الراشى انه للحكم وهو خلاف
الاجماع ولو تعارضت القرينتان كان يكون ذلك ممن جرت عادته بذلك قبل حصول الخصومة كالقريب والصديق الملاطف فبذل بعد حضورها
فالاحوط عدم القبول بل الاحوط للقاضى سد باب الهدايا مط بل حكم جمع بكراهتها له مطلقا **فرع** يجب على المرتشى ردها على الراشى وان بذلها برضى
نفسه مع بقاء عينها اجماعا والوجه فيه ظ ويجب عليه رد عوضها مع تلفها وان لم يكن التلف بتفريطه وجوبا فوريا على المصرح به فى كلام الاصحاب
بل نفى الخلاف بيننا عنه وعن ظاهر لك وغيره اجماعنا عليه وهو ايض فيما اذا كان بذلها من غير رضى الباذل وطيب نفسه ظ واما لو بذلها بطيب نفسه
سيما اذا حكم له بالحق فان ثبت الاجماع على ثبوت غرامتها عليه وضمانه اياها مط والا فللتأمل فيه للاصل مجال واسع **الرابعة** صرح جماعة
منهم المحقق فى يع والفاضل فى عد وير وشاد والدى العلامة ره فى مك بعدم نفوذ قضاء القاضى على من لا يقبل شهادته عليه ولا لمن لا يقبل
شهادته له واستدلوا له بكونه شهادة وزيادة وفيه منع ظاهر واطلاقات نفوذ حكم الحاكم يشمل الجميع فلا مناص عن الحكم بالعموم الا ان يثبت الاجماع على ما
ذكروه ولكنه غير ثابت بل قال بعض الاجلة فى شرحه على عد وخص بعضهم المنع بقاضى التحكيم وجوزه المحقق الاردبيلى الحكم لعموم الادلة نعم لا ينفذ
حكم الحاكم لنفسه على خصمه اجماعا لاختصاص النصوص بما يتضمن الحكم للمتنازعين او ما يتبادر منه غير نفسه بل لاطلاق الاوامر بالرجوع الى الحاكم
والنظر الى المتنازع والحوادث الى من علم او عرف او رواة الحديث من غير تفصيل بين العالم والعارف والراوى وغيرهم والرجوع وامثاله لا يكون الا
الى الغير ويدل عليه ايض ما ورد فى تنازع رسول الله مع الاعرابى فى ثمن الناقة والفرس وتنازع ولى الله مع عقيل وعباس ويؤكده تصريح الاصحاب
بكراهة توليته للتنازع مع خصمه عند حاكم اخر واستحباب التوكيل له ومنه يظهر عدم نفوذ حكمه فيما له الشركة فيه اذا كان هو او وكيله الخصم لانه مامور بالرجوع
الى الحاكم ولا معنى لرجوع احد الى نفسه واما لو كان الخصم شريكه كان يدعى اخوه دارا فى يد غيره بحق الارث فينفذ حكمه فى حق اخيه للاطلاقات ولا
يثبت منه حق ح لعدم حكمه لنفسه وعدم نفوذه لو حكم فلو ترك المدعى عليه الكل نفذ حكمه فى النصف ولم يتنازع فى نصف الحاكم ايض فلا بحث وان
نازعه تحاكما الى ثالث وان حكم بخلاف ما حكم هو لاخيه كما اذا تحاكم كل من الشريكين مع خصمه الى حاكم غير ما تحاكم به الاخر فحكم كل بحكم غير
حكم الاخر وكذا ان ادعى احد على اخيه حصته من دار مورثه فينفذ حكم الحاكم لاخيه فيه ولا يسقط به دعوى المدعى فى حصة الحاكم فلو ادعى تحاكما الى ثالث
فان قيل ثبوت حق الشريك يستلزم ثبوت حق الحاكم ايض فثبوت المحكوم له لشريكه دون نفسه يستلزم تخلف الملزوم عن اللازم وهو بط البتة فيجب اما
عدم نفوذ الحكم اصلا او ثبوت المحكوم له فى حصة الحاكم ايض بان يثبت للشريك لعموما نفوذ حكم الحاكم للغير ولنفسه لاجل الاستلزام ولكن ثبوته فيما له
شركة فيه خلاف الاجماع القطعى قلنا ليست هذه اللوازم عقلية لا يمكن تخلفها عن الملزوم بل امور شرعية قابلة للتخصيص فالعموما يوجب نفوذ الحكم
فى حق الشريك والاجماع يمنع نفوذه فى حق الحاكم لان الاجماع ينفى الملازمة هنا ولا يمكن نفى ثبوت الملزوم لعدم الاجماع فيه وكون عموما المسئلة خالية
عن المعارض وهل ينفذ حكمه لمن له الولاية بالابوة والجدودة او الوصاية عليه ام لا قال فى ير ولو تولى وصى اليتيم القضاء فهل يقضى له فيه نظر ينشأ من كونه
خصما فى حقه كما فى حق نفسه ومن ان كل قاض هو ولى الايتام انتهى والتحقيق انه ان كان الخصم والمنازع هو الحاكم فلا ينفذ حكمه ولا بد من الرجوع الى الغير وان
كان غيره كشريك لمن هو وليه فينفذ حكمه فى حصة الشريك المولى عليه له اما فى حصة الشريك فلعموما نفوذ حكمه واما فى حصة المولى عليه فبادلة الملازمة
بين ثبوت ذلك المال وبين شركة المولى عليه فاذا حكم انه مال مورث الشريك فيثبت حق المولى عليه والمدعى فلو ثبت بعد دعوى المدعى كون الملك الفلانى
مال مورثه وحكم بحصته له ثبت حصة سائر الكبار ايض فلهم المطالبة بدون الاثبات من غير حاجة الى اقامة الشاهد ثانيا نعم لو اعترف ذلك بعد حينه
نفسه تعارض ذلك دليل الاستلزام ويرجع الى الاصل فان قيل بالفرق بين حصة الحاكم نفسه فكان لا يثبت بالاستلزام ويثبت حصة من له الولاية عليه
قلنا الفارق هو الاجماع المنعقد فانه معلوم فى حقية نفسه ولولاه لقلنا بثبوتها ايض ولا اجماع هنا حتى من جهة ما يثبت للحاكم ايض من التسلط فى
بحق الولاية اذ لم يتحقق الاجماع الا فى حصة المالية وكذا الحكم فى سائر الايتام والمجانين والغيب الذى له الولاية عليهم عموما فلا ينفذ حكمه لهم لو كان هو الخصم والمنازع
وينفذ حكمه لو كان المنازع غيره من قيم من جانبه على امورهم او من جانب حاكم اخر وليس القيم كالوكيل فى المخاصمة والتنازع حتى يكون هو بمنزلة الموكل بل هو
بمنزلة الوكيل لمن هو قيم له جعله الحاكم وكيلا له بحق ولايته لا وكيلا لنفسه ولذا يفرق مع الوكيل فى انه لا يشترط فى الوكيل الوثاقة والعدالة ويشترط فى

[هامش: ونحوهم] [هامش: فلا بد ان لا ينفذ فى شئ منهما] [هامش: ما دل الارث بل وكذا غير المولى عليه] [هامش: عليه]

القيم

القيم ويجوز له اجراء العقود بقيد الاحتياط دون الوكالة ولو كان القيم هو الحاكم ووكل احدا فى المنازعة فلا ينفذ حكمه وكذا لا ينفذ حكمه لو وكل احد
من جانب نفسه لولايته على ولده الصغير او ولد موصيه فى منازعة ولو وكله فى جميع اموره عموما من غير سبق نزاع فاتفق المنازعة فهل ينفذ حكمه لوكيله فيه
اشكال كما انه يشكل الحكم بجواز جعل احد قيما لاحد هذين الصغيرين لا وكيلا لنفسه حتى ينفذ حكمه له والاولى والاحوط الرجوع فى المنازعة الى حاكم اخر
ولو لم يكن هناك غيره فالاولى التوسل بالحيل الشرعية فينتقل حصة المولى عليه الى غيره مع خيار فسخ فى مدة معلومة فيحكم للمنتقل اليه ثم يفسخ **فرع**
لو باشر الحاكم بنفسه عقدا لغيره بوكالة كبيع او نكاح ثم حصل النزاع فيه بين متنازعين ينفذ حكم الحاكم فيه للاطلاقات ولا يضر كونه وكيلا لانه
كان وكالة فى مجرد ايقاع عقد وتمت الوكالة وليس ظهور مثل ذلك الوكيل ممن يرد قوله ولو باع عن بالغ غير رشيد لاحد وباع ابوه ايض لاخر كذلك
او نكح غير رشيدة بظن الولاية ونكحت نفسها لاخر فتنازع المتبايعان او الزوجان ينفذ حكم ذلك الحاكم لمن حكم لهما سواء كان النزاع فى الرشد وعدمه او فى
اجزاء العقد وعدمه او فى صحة عقد الحاكم عن الرشيد والرشيدة للاطلاقات **الخامسة** اذا حكم حاكم بحكم لم يجب على حاكم اخر البحث عنه
وجاز له امضائه اذا اعتقده اهلا بل يجب للمقبولة لكن لو نظر فيه جاز فان ظهر اصابته او لم يظهر شئ من الصواب والخطاء وجب الامضاء وكذا ان ظهر
مخالفته لما هو صواب فى نظر الثانى من الادلة الظنية المتحملة للمخالفة وان ظهر خطائه فى دليل قطعى غير محتمل لقبول المخالفة من المجتهدين لم يجز امضائه
بل وجب عليه وعلى غير ذلك الحاكم نقضه سواء خفى الدليل على الحاكم الاول اولا وسواء انفذه الجاهل به ام لا للاجماع كما صرح به بعض الاجلة فى شرحه
على عد ايض وللقطع بانه خلاف حكم الله فامضائه ادخال فى الدين ما ليس منه وحكم بغير ما انزل الله فيدخل فى نصوص من حكم به او لم يحكم بما انزل
الله وكذا ان ظهر خطائه فى دليل ظنى عنده لاجل تقصيره فى القدر اللازم من الاجتهاد عند الاول بل ينقض مع التقصير ولو اتفق مطابقته لطريقة
اجتهاده والحاصل ان الموجب للنقض احد الامرين اما الخطأ فى الدليل القطعى او التقصير فى الاجتهاد اذ ليس الحكم فى الصورتين حكم الله فى حقه قطعا
ولكن فهم التقصير فى الاجتهاد اذا لم يخالف دليلا قطعيا مما لا يظهر لغير نفسه غالبا وان امكن احيانا فالفائدة فى الاغلب يظهر فى جواز نقض نفسه حكمه
او وجوبه والظ ان صورة التقصير مراد من اطلق جواز النقض مع المخالفة كالشيخ وابن حمزة وابن سعيد والفاضل فى ير وشاد واما بدون التقصير بحسب
اجتهاده فلا ينقض حكمه لا من نفسه ولا من غيره وان ظهر له بعد الاجتهاد دليل ظنى يكون حجة عنده خال الحكم من غير وجود ما يصلح للمعارضة لان
الادلة الظنية ليست كاشفة عن الاحكام الواقعية انما هى امارات للاحكام الظاهرية فاذا لم يقصر فى استفراغ وسعه وبذل جهده يفضى ما ادى
اجتهاده الى كفايته من السعى يكون الحكم حكم الله فى حقه وحق من يحكم له وعليه فلا وجه للنقض وما ذكرنا هو الضابط فى المقام بل هو مراد من تعرض
للمسئلة من الاصحاب وان اختلف عباراتهم فى تادية المرام **السادسة** لا ينقض الحكم بتغير الاجتهاد لان الحكم كان ذلك فى حقهم قبل التغير
الا اذا كان التغير لاحد الامرين المتقدمين ولو تغير قبل تمام الحكم وجب بنائه على الراى الثانى **السابعة** لو ادعى المحكوم عليه عدم اهلية
الحاكم لعدم اجتهاده او لفسقه وهذا انما يتصور اذا كان المحكوم عليه غائبا حين الحكم او ادعى ظهور عدم اهليته حال الحكم بعده مع زعمه اولا
اهلا والخصم فى تلك الدعوى يكون هو المحكوم له وقد يكون الحاكم ايض اذا كانت الدعوى مما يوجب ضمانا او تعزيرا عليه ثم هل يسمع تلك الدعوى على المحكوم
له ام لا استوجه فى يع ذلك عدم السماع وعدم تسلطه على حلفه وصرح فى تس بعدم سماع الدعوى على المحكوم له بفسق الحاكم على سبيل الاطلاق
وتردد فى ير فى ذلك كذلك واستشكل فيه فى عد ولكن فى صورة عدم البينة وكذا فى لك الا انه حكم بعدم السماع مع عدم البينة وظاهر الاخيرين
بل الاولين ايض سماع الدعوى مع البينة واظهر منهما عبارة الشهيد فى غاية المراد فقال اذا ادعى المنكر جرح الشهود او الحاكم كلف البينة فان فقدها و
ادعى علم المدعى بذلك ففى توجه اليمين على المدعى وجهان وصرح بعض فضلائنا المعاصرين بان النزاع فى السماع وعدمه انما هو فى صورة فقد البينة و
اما معها فلا نزاع فى السماع قال فدعوى فسق الحاكم مما لا ينبغى النزاع فى مسموعيتها انما النزاع فى صورة يكون دعوى المنكر علم المدعى بالفسق حتى
ينحصر وجه النزاع بالحلف على عدم العلم وادعى المحكوم عليه بعد الحكم فسق الحاكم فيسمع ويطالب منه البينة فان اقامها فيبطل الحكم وان بقى اصل الدعوى
وان فقدت البينة فالقاعدة توجه اليمين على المنكر ولما كان الفسق فعل الحاكم ولا يصح الحلف على نفى فعل الغير بل انما يصح حلف نفى العلم وهو موقوف
على دعوى العلم فى ان ادعى المنكر علم المدعى بالفسق فهذا هو الذى استشكلوا فيه وصار معركة للنزاع انتهى ولكن صرح المحقق الاردبيلى بتحقق النزاع فى
صورة وجود البينة ايض قال ما ملخصه ولو ادعى المنكر بعد اقامة البينة فسق الشهود او القاضى فيمكن انه يسمع ويطالب بالبينة فان اثبته بالبينة فلا
يثبت الحكم ويمكن ان لا يسمع وان لم يكن بينة وادعى علم المدعى فان اقر المدعى به توقف الحكم ان كان قبله وان كان بعده ابطله وان انكر المدعى
فهل له تحليفه على عدم العلم بذلك ام لا استشكل المص وغيره انتهى وكيف كان فالحق سماع الدعوى فى صورة وجود البينة وعدمها ان كانت
الدعوى على المحكوم له لعموما سماع الدعوى والقضاء وعدم المخصص وهل المدعى المكلف على الاثبات المحكوم له او المحكوم عليه قال بعض الفضلاء المعاصرين
ان كان القاضى معروفا بالعدالة فعلى القادح اثبات الجرح وان كان خامل الذكر فعلى المعدل اثباته **اقول** دعوى المحكوم عليه اما يكون عدم علمه
باهلية الحاكم فلا ينفذ حكمه عليه او علمه بعدم اهليته وفسقه فان كان الاول فلا ينبغى الريب فى كون الاثبات على المحكوم له ولو بالمعروفية والاستفاضة
وان لم يكن له دليل مثبت فله تحليف المحكوم عليه لو ادعى علمه بالاهلية ولو لم يدع علمه لم يسلط على تحليفه ويعمل فيه بالاصل وهو عدم نفوذ
حكمه عليه وان كان الثانى فمع عدم المعروفية لا ريب ايض فى كون الاثبات على المحكوم له فان ثبت والا فله تحليف المحكوم عليه فان حلف بطل

[هامش: فى وجوب امضاء حكم الحاكم على حاكم اخر] [هامش: السعى] [هامش: وكذلك] [هامش: فى سماع دعوى فسق الحاكم او جهله بعد القضاء]

الحكم

الحكم وان نكل ثبت وان رد الحلف انعكس واما مع المعروفية فالاثبات على المحكوم عليه فان اثبته بالبينة فهو والا فان ادعى علم المحكوم له بفسقه حلف وان نكل او رد الحلف وحلف ثبت فسقه فيكون الحكم باطلا وان لم يدع سقطت دعواه احتج المحقق الاردبيلي على عدم سماع البينة مط بانه امين الامام وفتح هذا الباب موجب لعدم اجراء الاحكام والطعن في الحكام فلا يقبلون القضاء وفيه ان كونه امينا في زمن الغيبة فرع اهليته فان ثبت الفسق فليس امينا ولا يمكن سد باب تفسيق سائر الحكام بتقرير المدعى حيث اهان العلماء مع ان العدول والحاكم الاخر ايضا امناء الله فان كان الحاكم الاول امينا لا يقدحون فيه ولا يضر القدح بل ذلك موجب لسعي القضاة في الاجتناب عن العيوب او سترها وهو ايضا مصلحة تامة واحتجوا على عدم السماع بدون البينة بامرين احدهما لزوم الفساد والثاني انه ليس حقا لازما ثابتا بالنكول ولا بيمين الرد ويضعف الاول بالمنع اولا فانه اي فساد في دعوى ذلك وقد يدعى على الحاكم نفسه بدعاوى هي غالبا متضمنة لتفسيقه من الكذب والخيانة وثانيا بالمعارضة فان عدم سماعها ايضا يستلزم ضياع حق خطير سهل الاثبات او اتلاف دم او تحليل بضع محرم او تحريم محلل ويستلزم جريان حكم شخص مجهول الحال او معلوم الفسق لاحد عليه بدون لزوم شرعي نعم لهذا الكلام وجه في القضاة المنصوبة من الامام حال الحضور وكانه ذكره العامة واختاره بعض اصحابنا ولجروه مط والا فكيف يرضى احد بان يقول انه اذا ورد احد مع مال خطير او جارية جميلة قرية او بلدة وادعى عليه شخص مجهول ان المال ماله والجارية جاريته وحكم شخص في زي العلماء له بذلك وانه يجب على ذلك الشخص تسليم المال والجارية وان لم يعرف ذلك الشخص او عرف فسقه ودو مرتبة علمه ولم يسمع منه عذر ولا ادعاء سيما في مثل تلك الازمنة التي تمكن فيها كل متغلب في كل قرية او بلدة للحكم ويضعف الثاني بالمنع ولم ليس حقا لازما ولا غير ثابت بالنكول ورد اليمين اذا ادعى على المحكوم له ان ما اخذه لم يكن بالاستحقاق لعدم اهلية الحاكم واقعا او عنده هذا اذا كان التداعي مع المحكوم له ولو ادعى ما يوجب ضمانا او تعزيرا على الحاكم فهو خصمه وعليه الاثبات لا دعائه امرا مخالفا للاصل ولانه الذي لو ترك ترك وعدم ثبوت دخوله تحت اطلاقات نفوذ حكمه بعد فان اثبت فهو والا فيحلف المحكوم عليه اما على عدم الاهلية ان انكرها او على عدم علمه بالاهلية ان يلقى بعدم العلم الذي هو ايضا موجب لعدم نفوذ حكمه عليه بدون ثبوت الاهلية فان حلف بطل الحكم وضمن الحاكم والا سقط حقه وان رد الحلف فيحلف خصمه ويسقط عنه الضمان ولو ادعى المحكوم عليه خطاء الحاكم بما لا يعذر فيه او تقصيره او جوره في الحكم او حكمه بشهادة الفاسقين عنده ونحوه فان الخصم ايضا اما المحكوم له او الحاكم كما مر ويجب احضار المدعى عليه وفاقا للشيخ والمحقق ذلك بل نسبه فيه الى الاكثر وكذا في شرح شا للاردبيلي في دعوى الحكم بشهادة الفاسقين للعمومات المشار اليها الا ان الاثبات على المحكوم عليه وهو المدعي لان مقتضى اطلاقات نفوذ حكم الحاكم قبول حكمه مطلقا الا اذا ثبت خلافه فان لم يثبت فعلى المدعى عليه اليمين ثم في جميع الدعاوي المذكورة ان كان هناك حاكم يقبله الخصمان تحاكما اليه والا فيكون كسائر الدعاوي التي لا حاكم فيها فلا تسلط لمن عليه الاثبات على خصمه بل يعمل بالاصل حتى يظهر الامر وقد يستشكل في سماع هذه الدعاوي ايضا بايجابه اهانة الحكام وتزهدهم في الحكم وايجابه للعسر والحرج وافضائه الى التسلسل ويجاب عن الاول بمعارضته بايجاب عدم السماع لابطال حقوق الناس مع انه ان ثبت ما يدعيه فلا باس بالاهانة بل ينبغي ان يستهان والا فلا اهانة بل ربما يوجب العزة والثاني بمعارضته ايضا بايجابه العسر والحرج على الناس في تضييع حقوقهم لو لم يسمع والثالث بمنع الافضاء ولو ادعى المحكوم عليه حكم الحاكم بالفاسقين مع عدم علمه بفسقهما وخطائه في التعديل من غير تقصير منه فلا يسمع لان المناط في الحكم العدالة عند الحاكم دون غيره نعم لو اراد تبيين فسقهما عند الحاكم نفسه بعد حكمه فظاهرهم سماعه ونقض حكمه لو ثبت عنده ويجيء تحقيقه ولو ادعى على الحاكم القاضي بعلمه بالواقعة او بعدالة الشهود او نحوهما كذبه لم يسمع منه لان قوله حجة

الثامنة لو تبين خطاء القاضي في دم او قطع عضو او مال فان لم يجر الحكم بعد في الاولين يمنع من اجرائه او كانت العين باقية في الثالث ولو عند المحكوم له فيسترد وان كان بعد جريان الحكم وتلف العين فان ثبت جور القاضي عمدا او تقصيره في الاجتهاد ضمن والوجه واضح وان كان مع ذلك خصوص المحكوم له عدوانا فان كان هو مباشر القتل او القطع او الاتلاف فهو الضامن لتقديم المباشر على السبب وان لم يكن مباشرا كما اذا حكم القاضي بعد دعواه فقتل او قطع وكيل المحكوم له فيحتمل جواز رجوع المحكوم عليه الى كل من القاضي والخصم وان كان خصومته جهلا بالمسئلة فالظاهر ان الضمان على القاضي وان كان الحكم من القاضي بعد بذل جهده فلا ضمان عليه اصلا للاصل وعدم الدليل على بيت المال ان كان في دم او قطع لرواية الاصبغ بان ما اخطات القضاة في دم او قطع فعلى بيت مال المسلمين وان كان في مال فمع بقاء عينه يسترد وان كانت تالفة فالمصرح به في كلام جماعة انه ايضا على بيت المال فان ثبت اجماع مركب فيه والا فالحكم به مشكل لاختصاص النص بالدم والقطع ولا يبعد كونه على المحكوم له ان كانت خصومته عدوانا او عدم ضمان احد ان كان جهلا وكذا فيما على بيت المال اذا لم يكن هناك بيت مال الا كل وعدم دليل على تضمين شخص نعم في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبد الله ع قاعدا في حلقة ربيعة الراي فجاء اعرابي فسال ربيعة الراي فاجابه فلما سكت قال له الاعرابي اهو في عنقك فسكت ربيعة ولم يرد عليه شيئا فاعاد المسئلة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال الاعرابي اهو في عنقك فسكت عنه ربيعة فقال ابو عبد الله ع هو في عنقه قال او لم يقل وكل مفت ضامن ولكن الظاهر منها ان المراد بالضمان كون الاثم والاجر في عنقه والاجر في الافتاء لا يوجب الضمان مع التقصير والخطاء اذ لا ضمان بدونهما اجماعا

التاسعة لو تراضيا عند مجتهد وتم قضائه لا يجوز لهما الترافع عنده او عند غيره ثانيا في هذه الرواية الواقعة بخصوصها ولو تراضيا لا يجوز للحاكم سماع الدعوى فيها الا ان ادعى خطائه ونحوه وهو دعوى اخرى ولا يتم القضاء فيجوز الترافع عند الغير ولا يجب عليهما الاتمام عند الاول ولو لم ينم مدع شهوده عند مجتهد لم يعرفهم وطلب التزكية يجوز للمدعي ترك المرافعة عنده والترافع عند حاكم اخر يعرفهم للاصل وعدم دليل على التعين بالشروع في المرافعة اصلا

العاشرة اذا كان الحاكم عالما بالحق فان كان امام

في تبين خطاء القاضي في حكمه

امام الاصل فيقضي بعلمه مطلقا اجماعا وان كان غيره فكذلك على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن الانتصار والغنية وفي نهج الحق وظاهر السرائر الاجماع عليه لادلة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول باختصاصها بما اذا كان الدعوى عدوانا او ظلما فلا يجري فيما اذا جهل المدعي او المنكر الحق غير صحيح لان الاختصاص انما هو في النهي عن المنكر واما الامر بالمعروف فجار في جميع الصور ولعموم ادلة الحكم مع وجود الوصف المعلق عليه كقوله تع والسارق والسارقة والزانية والزاني وقوله تع فاجلدوهم ثمانين جلدة وادلة اغاثة الملهوف ودفع الظلم عن المظلوم فان كل ذلك يدل على المطلوب ويدل عليه ايض قوله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون فان العالم بالحق ان سكت فيكون ممن لم يحكم بما انزل الله وان حكم بغير ما يعلم فكذلك بزيادة الحكم بغير ما انزل الله وقوله تع ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل الذي هو المامور به وقوله عز وجل يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط وقوله عز جاره يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله فان جميع ما ذكر يدل على وجوب الحكم بما يعلم انه حق وانه معروف وانه ما انزل الله على كل احد الا ان نفوذه منه ووجوب اتباعه وامضائه يحتاج الى الدليل حيث انه خلاف الاصل والدليل في اهل الحكم موجود فيجب عليه الحكم ويجب على الناس اتباعه ويدل عليه ايض قوله في مرفوعة البرقي المتقدمة ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة دلت على جواز الحكم للعالم ودلت ادلة نفوذ حكم الحاكم على وجوب اتباعه ويمكن ان يستدل له ايض برواية ابي ضمرة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى فان سنتهم كانت قضائهم بما يعلمون كما دلت عليه الاخبار وبصحيحة زرارة في قوله تع يحكم به ذوا عدل منكم قال العدل رسول الله والامام من بعده يحكم به وهو ذو عدل فاذا علمت ما حكم به رسول الله ص والامام فحسبك ولا تسئل عنه وقيل ايض برواية الحسين بن خالد الواجب على الامام اذا نظر الى الرجل يزني او يشرب خمرا ان يقيم عليه الحد لا يحتاج الى بينة مع نظره لانه امين الله في خلقه الحديث ولا يضر احتمال ارادة امام الاصل لعموم العلة فان العالم ايض امين الله كما في رواية اسمعيل بن جابر العلماء امناء وفي رواية السكوني الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا الحديث والمروي في تحف العقول وفيه مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه ويدل عليه ايض ما ذكره السيد من طعن الامامية على انكارهم على ابي بكر في توقفه على الحكم لفاطمة مع علمه بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعي الا حقا وقد يستدل له ايض بوجوه اخر غير تامة كالاجماع المنقول وكون العلم اقوى من البينة واستلزام عدمه اما ايقاف الاحكام او فسق الحكام لانهم ان حكموا بخلاف معلومهم يلزم الفسق والا الايقاف فان في الاول عدم الحجية وفي الثاني عدم معلومية العلة في البينة حتى يقاس عليها العلم وفي الثالث منع الفسق اذا لم يدل دليل على جواز حكمه بعلمه خلافا لما حكاه السيد وجماعة عن الاسكافي فلم يجوز عمل غير الامام بعلمه مط بل ربما ينسب اليه عدم تجويزه عمل الامام ايض ونسب في نهج الحق القول بعدم جواز غير الامام الى السيد وهو غريب فانه ادعى اطباق الامامية على الجواز وغلط الاسكافي اشد التغليط وخطائه وللمحكي عن ابن حمزة فخص الجواز بحقوق الناس وحكي ذلك عن الحلي ايض وكلامه في قضاء السرائر عام وللمحكي عن الاسكافي في مختصره الاحمدي فخصه بحقوق الله ولا مستند لشيء من هذه الاقوال الا اعتبارات ضعيفة او وجوه مرجوحة لا يصلح لمعارضة ما مر كما انه يستدل للاول بانه موضع التهمة وموجب لتزكية النفس وللثاني بالنبوي في قضية الملاعنة لو كنت راجما لغير بينة لرجمتها وبمثل قوله في الروايات المستفيضة لا يرجم الزاني حتى يقر اربع مرات بالزنا اذا لم يكن شهود وقوله لا يرجم الرجل والمرءة حتى يشهد عليه اربعة شهود وللثالث بمثل رواية البصري خبرني عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه حيث ترك الاستفصال فيها ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه الحديث وبالاخبار القائلة بان البينة على المدعي واليمين على من انكر وفي الاول منع الكلية وفي الثاني عدم ثبوت الرواية وفي البواقي انها معارضة لما مر وما مر راجح بموافقة الكتاب وعمل الاصحاب واصل الجواز ويجاب ايض عن دليل الاول بقاء موضع التهمة فيما كان محلا للتهمة الا ان يوجب عسرا وحرجا او ضررا فيمكن ح نفي الوجوب هذا مع امكان منع اختصاص البينة في عرفهم بالشاهد وعدم صدقه على علم الحاكم وامكان اختصاص الاستخراج مع ان مدلول اخبار البينة واليمين ان كل بينة فهي على المدعي لا ان كل مدع فعليه البينة مع ان الظ منها انها في صورة الجهل بالواقعة فالبينة شانها التبين ولا تبيين في المبين هذا ثم ان المانع من القضاء بالعلم استثنى صورا منها اقرار الخصم مط ومنها العلم بخطاء الشهود وكذبهم يقينا ومنها ان يشهد معه اخر فانه لا يقصر عن شاهد والله العالم

الحادية عشر لو جن الفقيه او اغمي عليه او فسق ثم عاد الى الحالة الاولى يعود نيابته وولايته من غير نزاع على الظ كما قاله المحقق الاردبيلي لدخوله بعد العود تحت العمومات والاطلاقات واما ما ترى في كتب الاصحاب من الخلاف في ذلك وفتوى الاكثر بعدم العود فانما هو في القاضي المنصوب من قبل الامام

الثانية عشر الثابت قضائه بالتخصيص دون التعميم اذا كان تنازع المتخاصمين عند حاكم في امر لاختلاف المجتهدين فيه كان يتنازع الولد الاكبر مع غيره في اخذ الحبوة مجانا او بحساب ارثه او فيما يحبى به او ادعى احد الشركاء الثلثة الشفعة وانكرها الاخوان او تنازع المتبايعان في نجاسة المبيع وعدمها او تنازع البكر ووليها في الاستقلال في العقد وعدمه او تنازعا في دية جناية اختلف العلماء في مقدارها الى غير ذلك يجب على الحاكم المترافع اليه الحكم في الواقعة بمقتضى رايه وفتواه اجماعا لانه حكم الله عنده وفي حق كل من يقلده او يترافع اليه ولا يفيد تقليد احدهما مجتهدا اخر يخالف رايه راي ذلك المجتهد او كونه مجتهدا مخالفا لذلك المجتهد اذ لم يثبت من ادلة وجوب عمل المجتهد باجتهاده او المقلد باجتهاد مجتهده الوجوب في ترتب الاثر حتى في موضع مزاحمة حق غيره لو بنى ذلك الغير على اجتهاد مخالف لاجتهاده والحاصل ان الثابت ليس ازيد من ترتب اثار اجتهاده او تقليده فيما هو حق نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير والا فلا دليل ثم المراد برايه وفتواه ليس ما هو فتواه

منها تزكية الشهود وجرحهم ومنها الاقرار في مجلس القضاء وان لم يسمعه غيره ره

عمل

في جميع اجزاء الواقعة المتنازع فيها فانه قد يكون فتواه فيها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها فيجب اتباعها فان فتوى كل مجتهد صحة عمل مجتهد
اخر او مقلده اذا بناه على راى ذلك المجتهد الاخر وعمل به فيه فيجب الحكم بمقتضاها لو كان كذلك فاذا كانت الواقعة بحيث لم يتحقق من احد المتنازعين
فيها بناء على امر بتقليد مجتهد فيجب فيها الحكم في اصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورايه فيها وان تحقق فيها بناء على امر بتقليد غيره فيجب الحكم
بمقتضى ذلك البناء لان فتوى الحاكم ايض على صحة ذلك الامر وترتب الاثر عليه فاذا تنازع شخصان في اخذ الحبوة مجانا او بازاء ارثه ابتداء
قبل بنائهما فيها على تقليد مجتهد يجب على الحاكم المفتي بالاخذ مجانا الحكم به ولو كان المتنازعان مقلدين لمجتهد يعطيها بازاء الارث فعملا بها
في الواقعة واخذ الكبير بازاء ارثه بتقليد مجتهده واعطاه ساير الورثة بازائه ايض بتقليده ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور يجب عليه
الحكم بكونها بازاء الارث لا لاجل انه فتواه مطلقا بل لاجل انها فتوى المجتهد الاخر وعملا به وانتقل الحبوة بازاء الارث الى المحبو له وما بازائه الى
ساير الورثة وفتوى الحاكم ايض على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور وتوقف رفع حكم الانتقال الى ناقل فيحكم بمقتضى هذه الفتوى بانها
بازاء الارث وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلدين لمن يرى الشفعة في الشركاء الثلثة فلو تنازعا قبل بنائهما على اخذ الشفيع المشفوع
بتقليد مجتهده وتراضيا عند من لا يرى ثبوت الشفعة يحكم ذلك بسقوط الشفعة ولو بنيا الامر على تقليد الاول واخذ الشفيع المشفوع
بتقليده ورضى به الشريك تقليدا له ايض ثم تنازعا عند نافي الشفعة يجب عليه الحكم بكون المشفوع لاخذ الشفعة لانه اخذه بتقليد من يقول
بثبوتها واعطاه الشريك الاخر ايض بتقليده فصار المشفوع ملكا للشفيع بفتوى ذلك المتراضى اليه ايض فيحكم بمقتضاها وكذا لو باع شخص الصيد المقتول
بالتفنك لاجل كونه مذكى عنده بفتوى من يرى حليته وطهارته ولمقلده وقد وقع ذلك من المتبايعين الكذائيين فيكون صحيحا ممضى عنده ايض و
هكذا في جميع الوقايع نعم يشترط في الحكم بالصحة في تلك الموارد بحمل المتنازعين معا بمقتضى فتوى المجتهد الاخر ولا يكفي تقليد احدهما الا من عدم
دليل على كفاية تقليد احدهما فيما يكون الامر بين اثنين نعم لو لم يكن الواقعة مما يكون الاثر المترتب على العمل بين المتنازعين فيكفي تقليد احدهما كمسئلة
عقد البكر او الولي فلو عقدت البكر نفسها الزوج بتقليد مجتهد يرى استقلالها وقبله الزوج بتقليده ايض ثم تنازع الولي عند من يرى استقلاله
يجب الحكم بصحة العقد اذ لا تعلق للولي في اثر العقد الذي هو حلية البضع ولا يحتاج تقليد البكر الى رضى الولي ايض ولو كان الحاكم في الامثلة المذكورة
في المعاملات ممن لا يقول بلزوم التقليد في المعاملات بل يكتفي بالمطابقة لراى مجتهد فبنى المتنازعان الامر او لا على احد الطرفين يجب على هذا الحاكم
الحكم بصحة بناء على رايه ايض وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق على العمل ونقلا بعد العمل ايض وهكذا والمحصل انه يجب على الحاكم المتراضى اليه ان يستخرج الاول
فتواه في كل الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة او لا فيرى انه اذا سئل عنه ان ما رايك في الحبوة اذا
تنازع فيه الورثة يفتي بانها للاكبر مجانا فيحكم به في الواقعة اذا تنازعا قبل رضاء الطرفين وبناهما على تقليد اذ ليس للواقعة جزء اخر ولو بنى المتنازعان
فيها على تقليد من لا يرى مجانا فيه يكل الواقعة جزء اخر لان التنازع انما هو في الحبوة التي بنيا فيها الامر على تقليد ويرى انه اذا سئل عنه ما رايك
في الحبوة التي اخذها الاكبر مجانا بتقليد من يراها كذلك واعطاها ساير الورثة ايض كذلك فهل يصيرها الاحلال الاله يفتي بانها ماله فيجب الحكم به في
الواقعة ايض ولو سئل انه لو اخذها الاكبر بتقليد من يراها مجانا ولكن لم يرض به الباقون فيفتي بانه لا يكفي تقليده فقط ويرى انه اذا سئل ما
فتويك في حق باكرة زوجت نفسها بشخص بتقليدهما لمن يرى استقلالها يفتي بالصحة فيجب عليه الحكم ايض بعد وقوع العقد ولو فرض ان فتواه على
عدم الصحة فيحكم به ايض ولو تنازع الجاني والمجني عليه في قدر الدية المختلف فيها عند حاكم فيجب حكمه بمقتضى رايه ولا ينفذ هنا بناء احدهما او كليهما
على فتوى غيره الا اذا عملا بها واعطى الجاني الدية بمقتضاها واخذها المجني عليه كذلك وبالجملة اللازم على الحاكم في جميع الوقايع تصور فتواه في
كل الواقعة اذا سئل عنها فيها والحكم بها **فرع** لو تراضى المتنازعان في امر قبل بنائهما على احد الطرفين بالتراضي او اجراء عقد فيه وحكم الحاكم فيها
رايه فهل يجوز للمتنازعين بعد البناء على تقليد الاخر في هذه الواقعة لو رضيا ويترتب عليه اثره ام لا الظاهر الثاني لاستقرار الامر على ما حكم
به فلا ينتقض فلو حكم الحاكم باختصاص الولد الاكبر او بكونه له مجانا بعد التراضي او بسقوط الشفعة فلو تراضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه اثره
فلا يصير الاخذ بالشفعة لازما ولا الشيء المحبو ملكا لغير الكبير بل لو ارادوا اللزوم احتاج الى عقد اخر ناقل شرعي كبيع او صلح او هبة **الثالثة**
عشر قد عرفت انه يجب على الحاكم امضاء حكم حكم به حاكم اخر مقبول الحكم عنده في واقعة خاصة ولا يجوز له نقضه والظ انه اجماعي ونقل الاجماع
عليه مستفيض والاخبار يدل عليه كما مر والمراد بامضائه العمل بمقتضاه ولو انكر المحكوم عليه حق المحكوم له فحضرا عند الحاكم الثاني وادعى
المحكوم له الحق وانكر غريمه وتمسك المحكوم له بحكم الحاكم الاول يجوز للثاني الحكم به كما يجوز له الحاكم بالبينة والحلف والحاصل ان الحكم السابق ايض
طريق لاثبات الحق كالبينة واليمين والاقرار ويمكن ان يكون قوله في بعض الروايات المتقدمة او سنة قايمة اشارة الى ذلك ايض فاذا اسمع
الدعوى والانكار وظهر له الحكم السابق ظهورا علميا يحكم له ثانيا لا لاجل ذلك الحكم اذ بعد علمه وفتواه بوجوب اتباعه وعدم جواز رده يكون
ذلك حكم الله في حقهما عنده فيجب عليه الحكم بمقتضاه وتحقيق انه وان وجب امضائه عليه ولكن لا يجوز له الحكم بجواز ابتناء الاول على فتوى مخالفه
لرايه وانا لا افهم وجه الامضاء وعدم وجوب الحكم بمقتضاه بل هما متلازمان ولا مخالفة للراى ابدا اذ كون كل ما حكم به المجتهد على احد الخصمين
وله بعد التراضي حكم الله في حقهما اجماعي بل ضروري ولا يحتمل المخالفة فراى كل مجتهد ان هذا حكم الله في حقهما وفتواه على ذلك وان خالفه مع

قطع النظر عن ذلك الحكم ولكنه غير المورد وكذا لا افهم معنى ما قيل من انه يجب عليه الامضاء ولا يجوز له الحكم بصحته لجواز مخالفته لنفس الامر لاحتمال
كذب المدعي والشهود او خطائهم وفيه ان الصحة هنا ليست الا ترتب الاثر شرعا وهو لازم وجوب الامضاء فلا معنى لوجوب احدهما وعدم وجوب
الاخر نعم لو اراد بعدم جواز الحكم بالصحة الحكم بمطابقة الواقع ونفس الامر فهو كذلك ولكنه كذلك بالنسبة الى حكم نفسه ايض ولا فرق في ذلك
الانفاذ بين ما اذا كان الحاكم الاول حيا باقيا على شرايط القضاء او غير باق بان صار فاسقا بعد الحكم وقبل الانفاذ او مجنونا او كان ميتا وفرق
بعضهم بين الموت والفسق بوجوب الانفاذ على الاول دون الثاني وان كان الثاني ايض ماضيا لو طرء الفسق بعد الانفاذ ولا وجه له كما صرح به المحقق الاردبيلي
ثم ان ما ذكرنا من وجوب الانفاذ والحكم بمقتضاه انما هو اذا علم الحاكم الثاني بالحكم الاول اما بحضوره مجلس الحكم وسماع الدعوى والانكار والمرافعة والحكم
او ثبت ذلك عنده ثبوتا علميا باخبار متواترة او محفوفة بقراين مفيدة للعلم وفي حكم العلم اقرار المتخاصمين لنفوذ اقرار العقلاء على انفسهم والظ انه
اجماعي ولا كلام في شيء من ذلك وانما الكلام فيما اذا لم يعلم الحاكم الثاني بالحكم الاول بل ظنه باحد الطرق المورثة للمظنة فهل يجب عليه الامضاء ام لا
والطرق التي اختلفوا فيها ثلثة الاول الكتابة بان يكتب قاض اما مطلقا او الى خصوص حاكم اخر ان فلانا حضر مجلس الحكم وادعى على فلان وحكمت له او عليه بالمدعى
او كتب اني حكمت على فلان بكذا ولا خلاف في عدم اعتبارها لو كان المحكوم به من حقوق الله بل ادعى عليه الاجماع لوجوب درءها بالشبهة ولو كان من حقوق
الناس فالمشهور فيها ايض ذلك بل قيل بلا خلاف يوجد الا من الاسكافي بل عن السرائر وغيره الاجماع عليه للاصل وروايتي طلحة والسكوني ان
عليا ع كان لا يجيز كتاب قاض في حد ولا في غيره حتى وليت بنو امية فاجازوا بالبينات وضعفهما لو كان منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والادلة
القاطعة من الكتاب والسنة المانعة من العمل بالمظنة فان مجرد الكتاب لا يفيد ازيد منها لاحتمالها التزوير او عبث الكاتب وعدم تصدقه فيها وغير ذلك
من الاحتمالات خلافا للمحكي عن الاسكافي فقال باعتبارها في حقوق الناس وظاهر المحقق الاردبيلي الميل اليه بل في حقوق الله ايض قال بعد نقل قول
الاسكافي وذلك غير بعيد اذ قد يحصل الظن المتاخم للعلم اقوى من الذي حصل من الشاهدين بالعلم بالامن من التزوير وانه كتب قصدا لا غير فاذا ثبت
باي وجه كان مثل خبر المحفوف بالقراين المفيدة للعلم يجب اجراؤه من غير توقف ويكون ذلك مقصود ابن الجنيد ويمكن ان لا ينازع فيه احد ويكون مقصود
الباقي المنع من غير تلك الصور بل الصورة التي لم يكن مامونة من التزوير ولا معلوما كونه مكتوبا قصدا ولهذا يجوز العمل بالمكاتبة في الرواية واخذ المسئلة
والحديث وبالجملة لا ينبغي النزاع في صورة العلم ويمكن النزاع في صورة الظن ويمكن القول به هناك ايضا اذا كان اقوى من ظن الشاهدين ويكون احتمال
النقيض مجرد التجويز العقلي مثل صيرورة اواني البيوت علماء عالمين بجميع العلوم والقول بعدمه في غير ذلك هذا في حقوق الناس واما في حقوق الله فيحتمل ذلك
ايض لما مر ويحتمل العدم للدرء بالشبهة انتهى ورده بعضهم بان ذلك فرع قيام دليل قاطع على جواز العمل بالظن مطلقا ولم نجده في المورد مما يتعلق بالموضوعات او
كان الظن متاخما للعلم ومجرد كون ظن الكتابة اقوى من ظن الشهادة لا يوجب قطعيته ولا حجية الا ان يكون حجية الاخير من حيث افادتها المظنة وهو ممنوع
بل هو من جهة الادلة الاربعة وهي ادلة قاطعة او ظنون مخصوصة مجمع عليها فلا وجه لقياس الكتابة على الشهادة ولا على الرواية واخذ المسئلة لقيام الادلة
على حجية الظن فيهما ولذا يكتفي فيهما بظن ما ولو لم يفد الظن الاقوى **اقول** ما ذكره الراد صحيح لا غبار عليه الا ان مقتضى كلام الاردبيلي اعتبار الكتابة
الموجبة للعلم كما هو صريح صدر كلامه الى قوله ويمكن النزاع في صورة الظن والمستفاد من ذيله ايض لانه اعتبر فيه ما كان احتمال خلافه مجرد التجويز العقلي
ومثل صيرورة الاواني علماء متبحرين هذا وان كان ظنا عند الحكماء ولكنه علم عرفا وشرعا لانه العلم العادي المجمع على اعتباره شرعا كما بيناه في عوايد الايام
ولا كلام في اعتبار ذلك نعم يرد عليه انه لا وجه لقياسه على الشهادة والرواية واخذ المسئلة لانها ليست بهذه المثابة البتة وان كانت حجيتها معلومة
من جهة الادلة وبالجملة كلام الاردبيلي لا يخلو عن اضطراب وان كان الظاهر ان مراده العلم العادي فيرجع نزاعه مع القوم لفظيا **الثاني** اخبار الحاكم
الاول مشافهة اني حكمت بكذا وفي انفاذه ووجوب اعتباره وعدمه خلاف الاول للفاضل في عدة والشهيد في س ولك والثاني للخلاف وفع
وتردد في يع ويرد دليل الاول انه ثبت ان حكم الحاكم حكم الامام والرد عليه حرام وانه اقوى من الشاهدين ويرد الاول بانه لا كلام في وجوب انفاذ حكم
الحاكم وانما الكلام في انه هل يثبت باخباره بعد الحكم ولذا قال الاردبيلي وليس اثباته بقول الحاكم اقوى من اثباته بعدلين اذ هما عدلان وهو عدل
واحد وقول العدلين حجة دون الواحد ومنه يعلم رد الثاني ايض مع انه انما يفيد لو كان قبول العدلين لاجل المظنة وليس كذلك ودليل الثاني الاصل وكون
الحكم الثاني بمجرد اخبار الاول حكما بغير علم وهو كذلك فالثاني هو الاقوى نعم لو ضم مع اخباره قراين مفيدة للعلم بصدوره الحكم تجب اعتباره **الثالث**
الشهادة على حكمه بان يشهد عدلان على صدور الحكم منه لفلان على فلان بعد الترافع بكذا وكذا وقد وقع الخلاف فيها فقيل بعدم قبولها مط وظهر
من لف انه قول جماعة قال وربما منع من ذلك جماعة من علمائنا للاصل المتقدم ذكره مرارا وللدليل وروايتي طلحة والسكوني المتقدمتين حيث قال فاجازوا
بالبينات ورد الاصل بما ياتي والروايتان بضعفهما سندا الخالي عن الجابر هنا ودلالة لظهور سياقهما في ان البينة التي كانت بنو امية يجيزونها انما هي على
صحة الكتابة لا على اصل الحكم وقيل بعدم القبول ان كانت البينة مجردة عن الاشهاد اي لم يشهدهما الحاكم الاول على حكمه في الواقعة والقبول ان اشهدهما
وهو مذهب المحقق في فع بل قيل بعدم خلاف فيه بين الاصحاب كافة اما الاول فلما مر من الاصل واما الثاني فلظاهر الاجماع ومسيس الحاجة اليه في اثبات
الحقوق مع تباعد البلاد وتعذر نقل الشهود او تعسرها وعدم مساعدة شهود الفرع ايض على النقل والشهادة الثالثة غير مسموعة ولانها لو لم يقبل
لبطلت الحجج مع تطاول المدة ولادى الى استمرار الخصومة في الواقعة الواحدة ولان الغريمين لو تصادقا ان الحاكم الاول حكم بينهما الزمهما الثاني ما حكم به

الاول اجماعا على الظاهر المصرح به في بعض الكلمات فكذا اذا قامت البينة اذ يثبت بالشهود ما يثبت بالاقرار وما له المحقق الاردبيلي الى القبول مطلقا
لان حكم الحاكم حجة متبع يجب نفاذه والعمل بمقتضاه على اي طريق ثبت عند حاكم اخر سواء كان باقرار الخصم او البينة ولعل تعقل مدخلية للاشهاد
اعتبارها اقول ان كان هناك دليل على وجوب شهادة العدلين مطلقا كما هو كذلك في خصوص المورد فالحق القبول مطلقا من غير مدخلية للاشهاد
فيه وان لم يكن فالحق عدم القبول كذلك واما التفصيل المذكور فلا ارى له وجها مقبولا الا ما قد يضم مع اصالة حجية شهادة العدلين من ظاهر الاجماع على
عدم القبول هنا مع عدم الاشهاد او ما قد يضم مع اصالة عدم الحجية من ظاهر الاجماع على القبول مع الاشهاد وما قد يتوهم من مسيس الحاجة واقتضاء الضرورة
للقبول وللزوم تقدير الضرورة بقدرها واندفاعها بالقبول مع الاشهاد يجب الاقتصار عليه وهما ضعيفان جدا لمنع الاجماعين سيما في جانب عدم القبول
ومنع مسيس الحاجة اولا لامكان حصول العلم بالحكم بواسطة القراين المنضمة مع العدلين او العدلين او جماعة من غير العدول سيما مع الكتابة وامكان اشهاد
الشاهد من على شهادة الاصل وغير ذلك مع انه فلا يرتفع الضرورة بالشهادة مع اشهاد الحاكم ايضا لعدم تمكن الشاهدين من المسافرة وبالجملة اللازم
في هذه المسئلة البناء على حجية مطلق شهادة العدلين وعدمها وسيأتي تحقيقه في باب الشهادات ولكن ذلك اذا شهدا بالحكم بان يقولا كنا في مجلس
المرافعة فادعى فلان على فلان وانكر المدعى عليه او كان غائبا فحكم عليه الحاكم بعد الاثبات بما كان عليه في النزاع وكذا لو علما بالدعوى والنزاع بالقراين
ثم سمعا الحكم ولكن لو سمعا من الحاكم اخباره بالحكم اي قال لهما اني حكمت قبل ذلك لا يقبل الشهادة لما عرفت من عدم وجوب قبول اخبار الحاكم بنفسه بذلك
عند الحاكم الاخر وكذا اذا حكم الاول ثم كتب حكمه في ورقة فقال للشهود او الحاكم الثاني ما هذه الورقة حكمي لم يجز للشهود ان يشهدوا بالحكم بمجرد ذلك ولا
للحاكم ان ينفذه لسماعه او لشهادة هذه الشهود وهو ظاهر مما تقدم وصرح به جماعة منهم الفاضل في شاوا الاردبيلي في شرحه وغيرهما نعم لو كتب صورة حكمه
قبل صدوره ثم قال بمحضر الحاكم او الشهود حكمت لفلان بما في هذه الورقة وحفظت الورقة بحيث امن من التغير يحتمل جواز انفاذه وقبول الشهادة بها فتدبر

المطلب الثاني في كيفية القضاء والحكم والاحتياج الى المدعي والدعوى والمدعى عليه وجوابه ولكل منها متعلقا فههنا سبعة فصول

الفصل الاول في بيان شان القاضي ووظيفته بالنسبة الى كل من المتداعيين او كليهما وفيه مسائل **الاولى** لا اختلاف في وجوب التسوية
بين الخصوم في العدل في الحكم فلا يجوز التفرقة فيه بين المسلم والكافر او الشريف والوضيع او العادل والفاسق وغيرهم والاجماع منعقد عليه و
صريح الكتاب يرشد اليه قال الله سبحانه ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال الله عز وجل يا ايها
الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى وقال جل شانه يا داود انا جعلناك
جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى الى غير ذلك والاخبار فيه مستفيضة ولو كان في العدل مظنة الضرر بما لا يرضى به الشارع
يجب ترك الحكم دون الحكم بغير العدل ومع ظنه في الترك ايضا فالظاهر الجواز ولا يبعد ترجيح اكثر الضررين واشدهما وهل يجب التسوية بينهما في غير ذلك من
وجوه الاكرام ام يستحب ذهب الصدوقان الى الاول وهو ظاهر النهاية وصريح المحقق والفاضل في غير المختلف ونسبه في المسالك والروضة والكفاية
والمفاتيح والمعتمد الى المشهور وذهب الديلمي والفاضل في المختلف الى الثاني واختاره الحلي وجعل القول بالوجوب توهم من لا بصيرة له بهذا الشان
ظاهر الكفاية التردد والحق هو الاول للقول علي عليه السلام لشريح في رواية مسلمة ثم واس بين المسلمين بوجهك ومنطقك ومجلسك حتى لا يطمع قريبك في
حيفك ولا ييأس عدوك في عدلك ورواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من ابتلي بالقضاء فليواس بينهم في الاشارة وفي النظر وفي
المجلس ومثلها مرسلة الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله وفيها فليساو بدل فليواس وقول النبي صلى الله عليه وآله من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظه واشارته و
مقعده ولا يرفعن صوته على احدهما ما لا يرفع على الاخر وقول الرضا عليه السلام في فقهه واعلم انه يجب عليك ان تساوي بين الخصمين حتى النظر اليهما حتى لا
يكون نظرك الى احدهما اكثر من نظرك الى الثاني وان تخصيص احدهما يوجب كسر قلب الاخر ومنعه عن اقامة حجته والايراد على الروايات بانها ضعيفة
سندا فلا يثبت منها حكم مخالف للاصل مردود بعد ضير هذا الضعف عندنا سيما مع صحة الاولى عمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه وانجبارها
بالشهرتين نعم غير الاخيرة لا يدل الا على وجوب التساوي في بعض وجوه الاكرام فيبقى مثل التعظيم والتكريم والقيام والاذن بالقيام تحت الاصل والاخرى
وان كانت عامة الا ان الشهرة التي ادعوها ليست الا في بعض الوجوه لانه المصرح به في كلام الاكثر فلا يبعد تخصيص الوجوب بما في غير الاخيرة
الا ان المستفاد من التعليل في الاولى التعميم وهو الاقرب احتج الاخرون اما على نفي الوجوب فبالاصل واما على الاستحباب فبالروايات المتقدمة حيث يتسامح
في ادلة السنن وجوابه قد ظهر **فروع أ** الامر بالمواساة في الوجه يشمل المساواة في التوجه وعدمه وطلاقة الوجه وعدمها وان كان الظاهر
منها هو الاول وبالمواساة في المنطق يشمل المساواة في الكمية والكيفية ويعم ما يتعلق بالدعوى وغيره من انواع التكلم وفي المجلس المساواة في
القرب وكيفية الجلوس **ب** لو دخل الخصمان قبل اظهار الدعوى وجلس احدهما اقرب الى الحاكم يجب ان يسوي بينهما بعد الاظهار ايضا واذا رضي الادون
مجلسا بما هو عليه فهل يسقط شرعية المساواة ام لا فيه وجهان من ان الحكمة في الامر بالمساواة هو عدم طمع القريب وعدم كسر قلب البعيد ومن
اطلاقات الروايات وعدم المقيد والاوجه الثاني لامكان تعدد العلة والاطلاق غير المعللة من الروايات **ج** عدوا من وجوه الاكرام الانصات
والمراد به الاصغاء الى كلامه والحكم بوجوبه او استحبابه العموم الرضوي والتعليل **د** عدوا منه التسوية في السلام عليهما والجواب لهما ان سلما معا او
كذا للسلام ولو سلم احدهما دون الاخر يجب الجواب لمن سلم ولا يجب شيء للاخر ولو ابتدأ احدهما بالسلام فهل يجب او يستحب تاخير الجواب حتى يسلم الاخر لان

يسلم الاخر ام لا اختار في المسالك الاول اذا لم يطل الفصل بحيث يخرج عن كونه جوابا للاول والاظهر الثاني لان البدأة بجواب سلام من ابتدأ
بالسلام لا ينافي التسوية بل يمكن ان يقال ان التاخير مناف لها حيث بادر بجواب احدهما واخر جواب الاخر بل لو قلنا بمنافاة المبادرة بجواب البادي
للتسوية لا يجب التاخير ايضا على القول بالوجوب ولا يستحب على القول بالاستحباب لان وجوبها واستحبابها انما هو فيما اذا علم بتسليمهما معا وهو غير
متيقن بعد **هـ** وجوب التسوية او استحبابها مختص بالافعال الظاهرية دون الميل القلبي بمعنى محبة احدهما او الميل الى التكلم معه والقرب اليه في المجلس و
التعظيم له او الميل الى ان يكون حكم الله موافقا لهواه للاصل ولان الحكم على القلب غير مستطاع واما قضية قاضي بني اسرائيل المروية عن الباقر
في صحيحة الثمالي فلا يدل على ان المؤاخذة كانت على الامر القلبي بل كانت على ما قاله بقوله قلت اللهم الخ حيث اظهر باللسان ما كان في قلبه وان لم
يظهره على الخصمين نعم يستحب الاجتهاد في تطهير السر بحيث يساوي عنده جميع عباد الله ولكنه لا يختص بالقاضي وكلا منا فيما يجب او يستحب على شخص من
حيث هو قاض **و** لا يختص وجوب التسوية فيما ذكر بحال حضور الخصمين معا بل يجب مع غياب احدهما ايضا لاطلاقات الروايات وايجابه طمع من يزيد
اكرامه الذي هو علة المنع في الرواية الاولى **ز** الحكم بوجوب التسوية او استحبابها مشروط بما اذا تساوى الخصوم في الكفر والاسلام فلو كان احدهما مسلما
والاخر كافرا جاز قيام الكافر مع جلوس المسلم او كون المسلم اعلى منزلا منه علوا صوريا او معنويا ولا اعرف فيه خلافا ونقل عليه الاجماع ايضا والدليل
عليه مضافا الى الاختصاص برواية سلمة والنبوي بالمسلمين واحتمال ارجاع الضمير في قوله بينهم في رواية السكوني الى المتنازعين المسلمين وضعف
الاخيرة وخلوها عن الجابر في المقام ما روي ان عليا عليه السلام جلس بجنب شريح في حكومة له مع يهودي في درع وقال لو كان خصمي مسلما لجلست معه بين
يديك ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لا تساووهم في المجالس وضعفه منجبر بالعمل وهل يختص ذلك بالمجلس او يتعدى الى غيره ايضا الظاهر التعدي كما اختاره
في الروضة واليه ذهب والدي في المعتمد واستقربه بعض المعاصرين للاصل واختصاص النصوص بحكم التبادر واختصاص المورد بالمسلمين وخلو ما يتم
العموم عن الجابر مع ضعفه **الثانية** قالوا لا يجوز للحاكم ان يلقن احد الخصمين ما يستظهر به على خصمه ويستضره ويغلب عليه وان يهديه الى
وجوه الحجاج واستدلوا عليه بظاهر الوفاق وبانه منصوب لسد باب المنازعة لا لفتح بابها فتجويزه ينافي الحكمة الباعثة لنصبه وتامل فيه السبزواري ومال
الاردبيلي الى الجواز ان لم يرد بذلك تعليم ما ليس بحق وجنح اليه بعض معاصرينا والحق الحرمة مطلقا سواء كان تلقين احد الخصمين بيانا ما يوجب استظهاره
من غير ان يامره بقوله او فعله مثل ان يقول لمن لا يرضى بالحلف اذا رد عليه كل من ادعى بالظن لا يرد عليه اليمين او ان ادعت بالظن لا يجوز لخصمك الرد او
يقول لمن يريد الجواب بالاداء في مقابلة دعوى القرض كل من يجيب بالاداء يجب عليه الاثبات والمنكر ليس له ذلك او يامره بالقول او الفعل مثل ان يقول
ادع بالظن او انكر القرض او انكل او رد اليمين وسواء كان ذلك مع علم الحاكم بان ما يلقنه مخالف للواقع مثل ان يامره بادعاء الظن مع علمه بانه يدعي
العلم او بانكار القرض مع علمه بتحققه او بتعيين المدعى به مع علمه بكونه مجهولا للمدعي او يعلم انه مطابق للواقع لا يعلم فيه احد الامرين مثل ان يلقنه بدعوى
الظن فيما لم يعلم انه ظان او عالم لكون الجميع منافيا للتسوية المامور بها وكون بعض صورها اعانة على الاثم وبعض اخرها امرا بالمنكر وتجويز التلقين بما
يوجب التوصل الى الحق ودفع الضرر اذا علم انه لا يهتدي اليه فيضيع حقه ضعيف لان مع علم الحاكم يحكم بعلمه فلا يحصل ضرر واما ما ذكروه دليلا على عدم
الجواز مطلقا من ايجابه فتح باب المنازعة فضعيف لمنع عدم جواز فتحها كلية اولا ولعدم ايجابه له على الاطراد ثانيا هذا حكم التلقين واما الاستفسار المؤدي
الى تصحيح الدعوى او الجواب هو ايضا غير جائز لما مر من منافاة التسوية وايجابه في بعض الصور اعانة على الاثم سواء كان قبل تكلم من يستفسر منه كان يستفسر
عن المدعى عليه بعد دعوى القرض عليه هل ما استقرضت او استقرضت واديت وقد يضم معه ما يوجب الجواب بما يستظهره مثل ان يقول ما استقرضت
حتى يكون البينة على المدعي او اديت حتى يكون البينة عليك او بعد التكلم مثل ان يستفسر عمن يجيب بعدم اشتغال الذمة انه هل اديت او ما استقرضت
والله العالم **الثالثة** اذا دخل الخصمان فان بدر واحدهما بالدعوى سمع منه وان لم يبدر وسكتا فلا يجب على الحاكم الامر بالتكلم ووجهه ظاهر وقد
ذكروا انه يستحب ان يقول لهما او من يامره تكلما او ليتكلم المدعي منكما ولم اعثر على دليل على الاستحباب وظاهر الحلي عدم الاستحباب حيث قال ولا
للحاكم ان يسأل الخصمين والمستحب له تركهما حتى يبدءا بالكلام فان صمتا فله ان يقول لهما ان كنتما حضرتما لشيء فاذكراه انتهى وقال والدي طاب ثراه في المعتمد
بالاستحباب لو عرف كون الحياء او احتشام مانعا لهما عن المبادرة وليس ببعيد ثم انهم قالوا انه اذا استحب التكلم يكره تخصيص احدهما بالخطاب لمخالفته للتسوية
وفيه منع لعدم منافاته للتسوية عرفا لانه ابتداء الكلام بمجرد تقديم الالتفات الى احدهما سيما اذا علم كونه مدعيا لا يخالف التسوية عرفا وبذلك يوجه الحكم
بالكراهة هنا ممن حكم بوجوب التسوية في التكلم وفيه ما فيه ووجهه في المعتمد بان الحكم بالحرمة لاجل الانجبار وهو فيما نحن فيه مفقود فلا يثبت من عموم الاخبار
سوى الكراهة وهو ايضا غير جيد **الرابعة** اذا ازدحم جماعة من المدعين فان جاؤا على التعاقب وعرف دعوى الترتيب قالوا يقدم الاسبق فالاسبق
وان جاؤا معا او لم يعرف الترتيب اقرع بينهم وقدم من خرجت قرعته وقيل يكتب اسماء المدعين ويجعلها تحت ساتر ثم يخرج رقعة رقعة ثم يستدعي صاحبها
فيحكم له وهذا ايضا نوع من القرعة وقيل بالاول الا ان يكثروا او يعسر الاقراع فبالثاني وقيل بجواز الامرين مطلقا ونسبه في المسالك الى الاشهر واصل
هذا الحكم مشهور بين الاصحاب مصرح به في كلماتهم بل لم اعثر فيه على مخالف واطلاق عباراتهم يشمل ما لو تزاحموا في مجرد الورود والحضور عند الحاكم و
ان لم يتكلموا بعد ولم يطلبوا الترافع بل كانوا ساكتين وما لو تزاحموا في بيان الدعوى وطلب الترافع ايضا وما بدر احدهم بطلبه مع سكوت الباقين و
الظاهر ان مرادهم انما هو في غير الصورة الاخيرة لان الحكم بتقديم الاسبق ورودا فيها مشكل جدا الا ان الحكم والقضاء في الوقايع الخاصة والقضايا الجزئية

لا يجب الا بطلب المدعى و ترافعه و معه يجب فبطلب احدهم يجب الاشتغال بقطع دعواه و لم يجب الاشتغال بقطع ساير الدعاوى بعد على القول بكون وجوب
الاشتغال بعد الطلب فوريا يكون بطلان اطلاق وجوب تقديم الاسبق ظاهرا بل يجب تقديم المبادى بالطلب و ان لم يكن اسبق و وروده على القول بعدم
الفورية نقول ان ما لم يجب الاشتغال به بعد لا يمكن ان يجب تقديمه على واجب لو لم يكن فوريا و الا لانقلب غير الواجب واجبا بل الابعد ان يقال ان الصورة
الاولى ايضا خارجة عن مقصودهم لان قطع الدعوى مع سكوت المدعى و عدم طلبه ليس بجاير فكيف يحكم بوجوب تقديمه الآن يقال ان المراد تقديم
الامر بالتكلم و استحبابا اصله لا ينافى وجوب تقديم بعض افراده و لكنه بعيد ثم ان اكثر الاصحاب لم يذكروا على ما حكوا به من وجوب تقديم الاسبق مع العلم
بالسبق و القرعة بدونه دليلا او يظهر من المسالك انه لمراعاة التسوية بين الخصوم و فيه ان الثابت من التسوية هو وجوبه او استحبابا بالنسبة الى شخصين
متخاصمين و اما بالنسبة الى خصمين آخرين فغير ثابت و استدل و الدلالات على الاول فى المعتمد بالاولوية و على تسليمها منع صلاحيتها لايجاب التقديم
و على الثانى منع الاشكال لانه انما يكون اذا علم استحقاق احدهما للتقديم و لم يتعين و اما اذا لم يعلم الاستحقاق فالحكم التخيير نعم يظهر من السراير انه ورد بهذا الحكم
رواية حيث قال فاذا جلس حكم للاول فالاول فان لم يعلم بالاول او دخلوا دفعة روى اصحابنا انه يتقدم الى من يامر كل من حضر للتحاكم اليه ان يكتب اسمه و اسم
ابيه و ما يعرف به من الصفات الغالبة عليه دون الالقاب المكروهة فاذا فعلوا ذلك و كتب اسمائهم و اسماء خصومهم فى الرقاع قبض ذلك كله و خلط و جعلها
تحت شئ يستره عن بصره ثم ياخذ منها رقعة ينظر فيها و يدعوا باسم صاحبها و خصمه فينظر بينهما انتهى و هذه الرواية و ان كانت ضعيفة و لكن بملاحظة
اشتهار الحكم عند الاصحاب اشتهارا قويا كادان يكون اجماعا لا ابعد القول بثبوت هذا الحكم **فروع** الاول لما آل الامر الى الاقراع فهل يقتصر الى كتب اسم المدعى
او يكتب اسم خصمه ايضا المشهور الاول لانه المستحق للتقديم او التاخير و اما المجهول استحقاقه ظاهرا و الخصم تابع له نعم لو ثبت للخصوم ايضا استحقاق عند تعدد
يفتقر الى قرعة اخرى لارتفاع منعه فى القرعة الواحدة و لكنه لم يثبت فللمدعى الاختيار فى التعيين مع التعدد و لا يخفى ان هذا الدليل انما يتم لو كان الموجب
للاقراع هنا و صعر لكل امر مشكل و لو كان موجبه الرواية المتقدمة فلا بد من كتب اسم الخصم ايضا لتعبد الذكر فيها **ب** صرح فى المسالك و التحرير بان المقدم
بالسبق او القرعة انما يقدم فى دعوى واحدة فلو قال لى دعوى اخرى مع هذا الخصم او مع غيره لم يسمع الى ان يفرغ القاضى عن سماع دعوى ساير الحاضرين فحينئذ
يسمع دعواه و مستند الحكم غير واضح فالحكم بوجوب التاخير مشكل **ج** يجوز لمن حقه التقديم بالسبق او القرعة اسقاط حقه فيقدم من لم يسبق بعده
او خرجت القرعة له و لو وهب حقه لغيره فهل يجب تقديمه او يجوز او يقدم من له السبق قبل بالاول لان الحق صار له و يحتمل ان الثابت للنفس و حصول
الشغل بالانتقال موقوف على الدليل و ليس فالظاهر الثالث و هل يجوز للحاكم الشفاعة فى الاسقاط او الهبة الظاهر نعم للاصل **د** اذا احضر الخصمان فسبق
احدهما الى الدعوى ثم قطع المدعى عليه دعواه بدعوى اخرى و قال انا المدعى لم يسمع منه دعواه بلا خلاف بل يمنع حتى يجيب عن الدعوى و ينتهى الحكومة و يمكن
ان يستدل عليه بحجة التسوية فى فقه الرضا و اذا تحاكم خصمان فادعى كل واحد منهما على صاحبه دعوى فالذى بدء بالدعوى احق من صاحبه ان يسمع منه فاذا
ادعيا جميعا فالدعوى الذى على يمين خصمه و ضعفه بالعمل مجبور و استدل فى المسالك على هذا الحكم بما سبق من وجوب تقديم السابق و فيه ان هذا
انما يتم لو كان المراد بالسابق فيما سبق السابق بالدعوى متاخرا و لو ابتدا معا فالمشهور بين الاصحاب كما فى لف و غيره انه يسمع الدعوى من الذى على يمين صاحبه
و هو المحكى عن على بن بابويه فى رسالته و المفيد فى عه و الشيخ فى النهاية و ادعى عليه الشيخ فى الخلاف الاجماع و قال السيد انه مما انفرد به الامامية
و ادعى الاجماع عليه ايضا و الشيخ بعد ان ادعى اجماع الطائفة مال الى القرعة و استوجهه فى المسالك و ظاهر الكفاية و المفاتيح التوقف و الاصل فيه ما
رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه قال ان رسول الله صلى الله عليه و آله قضى ان يقدم صاحب اليمين فى المجلس بالكلام و اعترض بجواز ان يكون المراد باليمين يمين القاضى
كما احتمله فى المفاتيح او الحلف كما احتمله الاسكافى لانه صاحب اليمين ان شاء احلف خصمه و ان لم يشأ لم يحلف بل يحتمل ان يكون المراد بالتقديم بالكلام
التقديم بتكلم الحاكم معه و رد بالمخالفة للظاهر و بنقل الاتفاق فى المسالك على ان المراد منه يمين الخصم و بان الاصحاب حملوه عليه و فهمهم قرينة و
بصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال اذا تقدمت مع خصم الى وال او الى قاض فكن عن يمينه يعنى يمين الخصم و فى الاول انا لو سلمنا مخالفة الاول للظاهر
الثانى و الثالث ممنوعة و الاتفاق المدعى غير ثابت و الصحيحة لا يفيد اذ بعد من رجحان الجلوس عن يمين الخصم المرغب فيه فى كل شئ الا ان الحلى و الشيخ فى ف و ط قالا انه
روى اصحابنا ان يقدم من على يمين صاحبه و كذا يدل عليه الرضوى المتقدم و هما منجبران بالشهرة و الاجماع المنقول فلا مناص عن العمل بهما و ظاهر ما ذكر
من تقديم الاسبق انما هو فيما لم يستحضر غيره بالتاخر و لو استضر يقدم دفعا للضرر و عدم الشهرة الجابرة و لا يبعد جواز تقديم المرأة مطلقا لعدم
الانجبار **و** قد ذكروا ان المفتى و المدرس ايضا كالقاضى عند تزاحم المستفتين و الطلبة فى وجوب تقديم الاسبق او القرعة و ماخذ الحكم غير معلوم
الخامسة فصرح كثير من الاصحاب منهم الشيخ فى المبسوط باستحباب ترغيب الخصمين الى الصلح للقاضى و يظهر من السراير ذهابه الى عدم الجواز
حيث قال و له ان يامرهما بالصلح و يشير بذلك لقوله تعالى و الصلح خير و ما هو خير فلا انسان فعله بغير خلاف من محصل و قد نسبته هذا الموضع على كثير
من المتفقهة فظن انه لا يجوز للحاكم ان يامر بالصلح و لا يشير به و هذا خطاء من قائله انتهى و تفصيل الكلام ان ترغيب الحاكم فى الصلح اما يكون بعد
الحضور للمرافعة و قبل بيان الدعوى او يكون بعد البيان و قبل ثبوت الحق بالبينة او اليمين او الاقرار او سقوطه بالحلف او يكون بعد الثبوت او
السقوط و قبل الحكم و الظاهر الثبوت او السقوط او يكون بعده و لا ينبغى الارتياب فى استحباب الترغيب فى الاوليين و يدل عليه قوله تعالى و الصلح خير و قوله
سبحانه انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم و قوله جل شانه فاتقوا الله و اصلحوا ذات بينكم و قوله عز اسمه و لا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

وتتقوا

يستحب للحاكم ترغيب الخصمين بالصلح

و تتقوا و تصلحوا بين الناس و المروى فى تفسير الامام و هو طويل يذكر فيه كيفية قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله و فى آخره فاذا ثبت عنده ذلك لم يهتك ستر الشاهدين
و لا عابهما و لا وبخهما و لكن يدعو الخصوم الى الصلح فلا يزال بهم حتى يصطلحوا الحديث و صحيحة هشام بن سالم لان اصلح بين اثنين احب الى من ان اتصدق بدينار
و رواية ابى حنيفة سايق الحاج قال مر بنا المفضل و انا و ختنى نتشاجر فى ميراث فوقف علينا ساعة ثم قال لنا تعالوا الى المنزل فاتيناه فاصلح بيننا باربعمائة
درهم فدفعها الينا من عنده حتى اذا استوثق كل منا من صاحبه قال اما انها ليست من مالى و لكن ابو عبد الله عليه السلام امرنى اذا تنازع رجلان من اصحابنا فى شئ
ان اصلح بينهما و افتديها من ماله و ظاهر ان الصلاح ان المستحب للقاضى الترغيب فى اصل الصلح و اما التوسط فيما يصطلحا به فيحوله الى ثالث و لعله لمخافة ان
يحتشما او احدهما عن القاضى فيقع الصلح من غير رضاه و اما فى الثالث فان علم الحاكم المدعى بالثبوت او المنكر بالسقوط فكالاخير و ياتى حكمه و الا فان طلب
منه تنجيز الحكم او علم مطالبته بشاهد الحال فالظاهر عدم الجواز لمنافاته للفورية الثابتة من مطالبة التنجيز و الا فان علم انه لو اظهر الحكم لم يرض من له الحكم
بالصلح فلا يجوز ايضا لكونه تدليسا و خيانة و ان لم يعلم ذلك فلا يبعد الجواز للاصل بل الاستحباب للعمومات المتقدمة و يدل عليه ايضا حديث قضاء على عليه السلام بين
صاحبى الارغفة الثمانية المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب قال والدى العلامة فى معتمده بعد الجواز مع جهل صاحب الحق بعلم الحاكم بالحق مطلقا ثم
لو ارتكب القاضى المحرم و امر بالصلح او رغب فيه فيما يحرم و رضى به فقال والدى العلامة بصحة الصلح لعدم تعلق النهى به بل بامر الحاكم نعم له خيار الفسخ بعد علمه
و اما فى الاخير فالاستحباب غير واضح لانه حقيقة ليس ترغيبا فى الصلح لان الظاهر منه هو ما يكون قبل ثبوت الحق لا لاسقاط اليمين او دفع تجشم الاثبات بل
هو ترغيب لاحدهما باسقاط الحق او بذل المال لغير مستحقه و الظاهر ان اضافة الاصحاب الترغيب الى ضمير التثنية لتخصيصهم الاستحباب بغير هذه الصورة اذ لا معنى
لترغيب الخصمين ح كما لا يخفى و قول المحقق و الفاضل فى الشرايع و القواعد بكراهة شفاعة الحاكم فى اسقاط الحق منزل على ذلك ايضا فلا تنافى بين
قولهما باستحباب الترغيب فى الصلح و الكراهة فى هذه الشفاعة و لا حاجة فى الجمع بينهما الى جعل الصلح متوسطا بين الاسقاط و عدمه او جعله مستثنى او
حمله على بعث غيره على ترغيبهما فى ذلك كما فى المسالك و ظ جماعة كالمفيد و النهاية و الكامل و المراسم و السرائر عدم جواز الشفاعة و دليلهم رواية
السكونى و فيها و لا يشفع فى حق امرء مسلم و لا غيره الا باذنه و النبوى لما ان اسامة حاجة لبعض من خاصم اليه فقال له يا اسامة لا تسئلنى حاجة اذا جلست
مجلس القضاء فان الحقوق ليس فيها شفاعة و الاولى قاصرة الدلالة على الوجوب و الثانية غير ثابتة الحجية فالكراهة اولى **فرع** قال والدى العلامة
قدس سره فى المعتمد ثم من يؤدى اليه شئ بالصلح بالاعطاء او الاسقاط بغير حق فان علم بعدم استحقاقه له حرم عليه و وجب ان يتخلص منه و الا لم يحرم
عليه لعلمه ظاهرا بكونه حقا له نظرا الى فعل الحاكم انتهى و لى فيه تامل **السادسة** قال جماعة بانه يكره للقاضى ان يضيف احد الخصمين الا و معه
خصمه لرواية السكونى ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فمكث عنده اياما ثم تقدم عليه خصومة لم يذكرها لامير المؤمنين عليه السلام فقال له اخصم انت قال نعم
قال تحول عنا ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى ان يضاف خصم الا و معه خصمه و ظاهرها عدم الجواز و به صرح فى ط و هو الاقوى و يدل عليه ايضا منافاته للتسوية
الواجبة و صرح فى عد و غيره بكراهة حضوره و لائم الخصوم و علل بانه لئلا يبتدا احدهم فى اكرامه فيميل اليه و يمكن القول بتحريمه اذا كان لاحد المتخاصمين
لمنافاته للتسوية بل لها ايضا اذا دخل فى الرشوة المحرمة **السابعة** يكره ان يشار القاضى احدا فى مجلسه لكونه مورثا للتهمة و لمرفوعة البرقى و مرسلة
به قال امير المؤمنين عليه السلام لشريح لا تسار احدا فى مجلسك و اما اشارة احد الخصمين فهى محرمة لمنافاتها التسوية **الثامنة** يكره ان يعنت الشهود اى
يدخل عليهم المشقة و يكلفهم ما يثقل عليهم من التفريق و المبالغة فى مشخصات القضية اذا كانوا من ذوى البصائر و الاديان القوية و لا يجوز للحاكم ان
يتعتع الشاهد و هو ان يداخله فى التلفظ بالشهادة بان يدخل فى اثناء شهادته كلاما يجعله ذريعة الى ان ينطق بما اذا ادخله الحاكم و يعدل عما كان
يريد الشاهد او يهديه الى شئ ينفع فيصح شهادته او يضر فيرد شهادته او يتعقبه عند فراغه بكلام يجعله تتمة للشهادة بحيث يصير به الشهادة مسموعة
او مردودة بل الواجب ان يصبر عليه حتى ينتهى ما عنده ثم ينظر فيه و يحكم بمقتضاه من قبول او رد و اذا تردد الشاهد فى شهادته لم يجز له ترغيبه فى اقامته لجواز
عروض امر يوجب التردد و لا يجوز له تزهيده فى الاقامة و لا ان يرده فيها و لا يجوز له ايقاع عزم الغريم عن الاقرار و يجوز ذلك فى حقوق الله سبحانه كما ينبه عليه
قصة ماعز و الوجه فى الكل واضح **التاسعة** قالوا يستحب اجلاس الخصمين بين يدى الحاكم و هو كذلك لانه اقرب الى التسوية و اسهل للمخاطبة و لقول على عليه السلام
حين ترافع مع يهودى فى الدرع عند شريح لولا انه ذمى لجلست معه بين يديك غير انى سمعت النبى يقول لا تساووهم فى المجالس و روى عن النبى صلى الله عليه و آله انه
قضى ان يجلس الخصمان بين يدى القاضى و لو قاما بين يديه جاز قيل و لا يجوز الاقامة ان لم يرضيا و هو حسن ان كان القضاء فى مكان مباح لهما او
مملوك لمن اذن بالجلوس لهما و الا فيجوز ان لم ياذن المالك بالجلوس بل يجب و ان اختار احدهما القيام مع جلوس الآخر فقد اسقط نفسه حقه
بالتسوية فيجوز من يرفع الامر بالتسوية حين اسقاط احدهما و الحق عدم السقوط كما مر **العاشرة** اذا تعدى الغريمان او احدهما سنن الشرع فان
كان بالاتيان بمحرم كفحش او ضرب او ايذاء للغريم او معاونيه او للقاضى بنسبته الى جور او ميل او مثل ذلك فعلى القاضى العمل بمراتب النهى عن المنكر
فى ردعه عن التعدى و اجراء حكم ما صدر فيه من حد او تعزير ان كان مما له حكم و ان كان بغير المحرم كاساءة ادب و مثلها فينبغى له وعظه و ارشاده برفق
و مداراة **الحادية عشر** قالوا من اتى القاضى مستعديا على خصمه و التمس من الحاكم احضاره فان كان خصمه فى البلد و كان ظاهرا غير معذور يمكن
احضاره وجب على الحاكم اجابته و احضاره مطلقا سواء حرر المستعدى دعواه ام لا و سواء شق عليه الحضور فى مجلس الحكم لكونه من اهل الصيانات و المروات
ام لا و نسبه فى الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب و فى لك و ح و يح و مد و عن ط ادعاء الاجماع عليه قيل لتوقف الحكم الواجب بينهما على ذلك لان

يكره للقاضى ان يضيف احد الخصمين

يستحب جلوس الخصمين بين يدى القاضى

الحاكم منصوب لاستيفاء الحقوق وترك الاحضار تضييع لها واحتاط في الكف في احضاره قبل تحرير الدعوى لان في الاحضار في مجلس الحكم نوع
ابتذال فلعل دعواه كانت غير مسموعة وعن الاسكافي التخصيص بمن لا يشق عليه الحضور من جهة الرفع والشرف واما هو فتوجه الحاكم اليه من
يعرفه الحال ليحضر او وكيله او ان ينصف خصمه ويغنيه عن معاداة الاستعداء وفي ط عن بعضهم ان اما اهل الشرف فيستدعيه الحاكم الى منزله دون مجلس
الحكم لما ورد بعدم منافاة ذلك للشرف فان عليا عليه السلام حضر مع يهودي عند شريح وحضر عمر مع ابي عند زيد بن ثابت ليحكم بينهما في داره وفي المنصور يحضر
مع جماعة الى مجلس الحكم ليحلف كان بينهما قالوا وان احتاج الاحضار الى بعض الاشخاص المرتبين على باب القاضي فالظاهر ان مؤنته على الطالب ان لم يرزقوا
من بيت المال واذا ثبت عند القاضي امتناعه من غير عذر او سوء ادب فللقاضي ان يستعين على احضاره باعوان السلطان فاذا حضر عزره بما يراه وفي
كون مؤنة المحضر والحال هذه على المدعي او على الخصم وجهان جزم بعضهم بالثاني ولا وجه له قالوا ومتى كان للمطلوب عذر مانع من الحضور كالمرض والخوف
من عدو وشبههما فليس للقاضي ان يكلفه الحضور بل يكلفه بعث وكيل لتخاصم عنه او يبعث القاضي من يحكم بين المتخاصمين وان دعت الحاجة الى تحليفه
يرسل اليه من يحلفه قالوا وان كان المطلوب خارج البلد لا يحضره القاضي بمجرد التماس المدعي بل يسأله ان يحرر دعواه عليه فان حررها وكانت دعوى مسموعة
احضره وان كان في بلدة بعيدة منه وان لم يحرر دعواه وحررها وكانت غير مسموعة لم يكلفه الحضور والفرق بين المسئلتين في اعتبار التحرير في الثانية
دون الاولى لزوم المشقة والضرر وعدمهما اذ ليس في احضار الحاضر مؤنة ولا مشقة بخلاف الغائب وخالف في ذلك الاسكافي فلم يوجب الاحضار
بمجرد تحرير الدعوى ايضا بل قال لم يجب الا بعد ان يثبت المستعدى حقه عند الحاكم ومثله قال في ف وفرق في ط بين كونه في بلد تحت ولاية القاضي وغيرها
فيحضر بالتحرير في الاول ويقضي على الغائب في الثاني وفرق في لف بين ما اذا لم يتمكن المدعي من الاثبات وطلب غريمه للاحلاف ولم يكن له مال بل كان
بيد الغريم فلا يمكن استيفاء الحق لو ثبت منه بدون حضوره وبين ما اذا لم يمكن وكان له مال يستوفي منه الحق ان ثبت فيحضر في الاول دون الثاني
وقد تلخص مما ذكر ان في صورة الحضور في البلد ظاهر الاكثر الاتفاق على الاحضار ولو قبل التحرير لغير ذوي الاشراف وان ابى المعاذير نعم ناقش بعض
متأخري المتأخرين في ذلك واحتمل اختصاص وجوب الاحضار مع الحضور بصورة تحرير الدعوى وهو ظ المحقق الاردبيلي بل تأمل هو في جواز
الاحضار بدون التحرير ايض وفي صورة الغيبة ولا يحضر قبل التحرير واما بعده فالاكثر على الاحضار والفاضل في لف على التفصيل المذكور والمحقق
الاردبيلي على التفصيل المنقول عن ط هذا في الرجل واما المرأة فقالوا ان كانت برزة كان حكمها حكم الرجل فتحضر حيث تحضر الرجل ولو من غير البلد
ولكن يشترط هنا زيادة على الرجل امن الطريق في هتك عرض ووجود محرم ونحوه وفي الكفاية الاولى البعث اليها للاحضار او التوكيل الا بالنسبة الى
من لا يبالي بالاحضار اصلا قالوا وان كانت مخدرة لم يكلف الحضور بنفسها بل يبعث اليها من يحكم او يأمرها بالتوكيل وقال في الكفاية يعتبر في المخدرة ان لا
يخرج اصلا الا لضرورة بل الظ ان التي قد تخرج الى عزاء ذوي الارحام او زيارة امهم او الى الحج وزيارة المشاهد احيانا مخدرة بل مع كثرة ذلك وفي
خروجها الى السوق للبيع والشراء ونحوها كثيرا كالخروج لشراء الخبز والقطن وبيع الغزل ونحوها بحيث لا يبالي بالخروج فهي برزة والمرجع فيه الى العرف و
العادة وعن الشيخ في ط ان البرزة هي التي برزت لقضاء حوائجها بنفسها والمخدرة هي التي لا تخرج لذلك وهو قريب انتهى قال في عد وشرحه فان اختفى
المدعى عليه المحضر نادى منادي الحاكم على بابه ثلثة ايام ان لم يحضر سمر بابه وختم عليه وجمع اهل مجلسه واشهدهم على اعذاره فان لم يحضر وسأل المدعي
ختم بابه ختمها فان لم يحضر بعد الختم بعث الحاكم من ينادي ان لم يحضر اقام الحاكم عنه وكيلا او حكم عليه فان لم يحضر فعل ذلك وحكم عليه ان ثبت عليه
شيء وان لم يحكم عليه حال الغيبة ابتداء انتهى هذا ما ذكره في هذا المقام ولم اجد على اكثر ما ذكروه دليلا ولا ارى له وجها الا اذا قلنا بعدم جواز الحكم
على الغائب مطلقا واما لو قلنا بجوازه كلا او على الغائب عن البلد فلا وجه لوجوب الاحضار فيما يجوز فيه الحكم عليه لعدم توقف الحكم عليه بل يحكم مع غيبته
فان ادى الى الحلف فان جوز الحلف في غير مجلس القضاء يبعث من يحلفه والا يحضره ح وان ادى الى اخذ ماله فيؤديه الحاكم من مال المدعى عليه ان كان و
ان كان ماله عند نفسه يبعث من يأخذه منه او باقي بجبره بل يمكن ان يقال بعدم وجوب ذلك ح على الحاكم عينا بل يجب على كل مقتدر على اجراء حكمه كفاية
والتمسك بالاجماع ضعيف لان محققه بعد ما علمت غير ثابت ومنقوله غير حجة واضعف منه التمسك بجريان الصدر السلف عليه اذ لم يكن في السلف
للفرقة الناجية قضاة علانية يحضرون ويعزرون غالبا بحيث يثبت منه السيرة والاجماع وكان الحكم بيد المتغلبة وبالجملة لا وجه تاما لوجوب الاحضار
مع جواز الحكم على الغائب فالاقرب التخيير والاولى البعث اليه واخباره بانه اما يحضر او يحكم عليه ثم ان بعض شراح المفاتيح بعد بنائه وجوب الاحضار كما تقدم قال
في شرح مسئلة الحكم على الغائب كما يجب على القاضي احضار الخصم مع سؤال المدعي وامكان حضوره كذلك يجوز على المش ان لا يحضره بل يحكم على من غاب
عن مجلس القضاء سواء كان مسافرا او حاضرا في البلد انتهى ولا يخفى ما فيه من التناقض ظاهرا واما بعث المنادي وختم الدار فلم اظفر له على رواية و
يشبه ان يكون ذلك مستخرجا من الاعتبارات التي يستحسنها العامة وان كان شان مثل الفاضل ارفع من ذلك ولولا انه تصرف في مال الغير
بدون اذنه لقلنا باستحبابه لفتوى مثل الشيخ الجليل والله الهادي الى سواء السبيل

الفصل الثاني فيما يتعلق بالمدعي ودعواه وفيه

مسائل **المسئلة الاولى** لما كان يتعلق بالمدعي احكام كتقديم مختاره من الحاكمين وطلب البينة منه ونحو ذلك مست الحاجة الى معرفته
وعرفها الفقهاء بثلث تعريفات احدها انه لو ترك الخصومة والنزاع لترك وخلي ونفسه وبعبارة اخرى انه الذي لو سكت ولم يخاصم سكت عنه و
لم يخاصم ولم يتوجه اليه كلام ولم يطالب بشيء وثانيها ان المدعي هو الذي يدعي خلاف الاصل والظ ان المراد بالاصل هو القاعدة دون العدم خاصة

فيكون

(في الهامش: ذكره — فيما يتعلق بالمدعي ودعواه)

فيكون مدعي ملكية عين في يد غيره مدعيا وثالثها ان المدعي هو الذي يذكر امرا خفيا بحسب الظاهر اي خلاف الظاهر بحسب المتعارف والمعتاد والمنكر
خلاف المدعي على كل من التعريفات وقد تزيد رابع ايض وهو الذي يدعي الثاني او الثالث نقله في فع ويع وعد وضه قولا ويحتمل ان يكون الترديد
لبيان تعدد القول دون انقسام المدعي كما هو الظ من يع وقد يزاد خامس وهو ان المدعي من يكون في مقام اثبات قضية على غيره ذكره في مجمع البحرين قائلا انه
الظ من الحديث وحكي نسبته الى الصدوق قايل وليس المراد بالترك في التعريف الاول تركه مطلقا ولو من غير جهة تلك الدعوى الخاصة التي يدعيها بل
المراد تركه من هذه الجهة ومن تلك الحيثية فان قيد الحيثية في التعاريف ملحوظ بل رجوعها الى ما يقتضيه الحالة السابقة شرعا لولا تلك الدعوى كما صرح
به والدي العلامة قدس سره في مد قال المراد بالترك هو عدم الالزام بامر متجدد حادث مع الحكم بالحالة والرجوع الى ما ثبت شرعا قبل الدعوى ويقدم الالزام
بمتجدد حادث لاثبات واقع قبلها انتهى وذكر قريبا منه المحقق الاردبيلي والمراد بالاصل في التعريف الثاني هو القاعدة الثابتة شرعا اللازم اخذها لولا
ثبوت خلافها سواء كان اصل العدم او غيره لاخصوص اصل العدم والاستصحاب وعلى هذا يظهر تساوي المعنيين الاولين واتحادهما وتلازمهما في جميع
الموارد اذ كل من يدعي خلاف اصل بالمعنى الذي ذكرنا لو ترك دعواه يترك ويعمل بالاصل الذي ادعى خلافه وكل من يترك على الحالة السابقة ويعمل بمقتضاها
شرعا لو ترك الدعوى يدعي خلاف الاصل بالمعنى المذكور وربما يتوهم فيه افتراقهما من دعوى المديون الرد حيث انه يدعي خلاف الاصل ولا يترك لو ترك
فاسد لانه ايض لو ترك هذه الدعوى يترك من هذه الحيثية ويعمل بمقتضى الحالة السابقة وهي وجوب الرد عليه وكذا الكلام في دعوى المتصرف مال الغير
بنحو من انحاء الرد فان عدم ترك مدعي الايفاء والرد بعد الاقرار ومواخذته بهما انما هو مقتضى الحالة السابقة المستصحبة ورجوع اليها وقد يتوهم
الافتراق في مثل دعوى عدم كون بايع مال زيد وكيلا عنه مع اقرار زيد بالتوكيل ليرد العين او يسترد الثمن او يطالب وهو ايض فاسد لانه ليس مدعيا في
تلك الدعوى بل هو المدعي للوكالة بعد الاقرار بملكية الغير لانه لو ترك ترك على ما يقتضيه الحالة السابقة شرعا من الرد والاسترداد نعم لو ادعى المشتري
استحقاق الرد او الاسترداد مطلقا فيكون مدعيا من تلك الجهة فههنا دعويان احدهما فساد البيع من غير تعرض للتوكيل وعدمه فالمشتري مدع بالمعنيين الاولين
فساده من جهة انتفاء التوكيل وهو مدعى عليه من هذه الجهة وهكذا في امثاله ومما ذكرنا ظهر ايض اتحاد المعنى الخامس مع الاولين ايض واما التفسير بمعنى
من يدعي خلاف الظ فهو قد يفارق الاولين كما في مثال اسلام الزوجين الذي ذكروه اذا ادعى احدهما التقارن والاخر التعاقب حيث ان الاصل التعاقب
لاصالة تاخر اسلام كل منهما الى اخر ما يمكن التاخير اليه وخلاف الظ العلم بالتقارن ويفارقهما ايض في دعوى زيد مالا على عمرو فانه مدع على الاولين دون التفسير
بدعوى خلاف الظ وكيف كان فالظاهر من المعاني المذكورة هو احد الثلثة او جميعها من جهة انه يتحد موارده اللعرف الذي هو الحاكم في امثال المقام فانه المتبادر
عرفا ولا يعارضه وضع لغوي لعدم ثبوت وضع لغوي مخالف لذلك لمبدأ اشتقاق المدعي الذي هو الدعوى او الادعاء ولا يضر ثبوته لمثل الدعاء والدعوة لاختلاف
اللفظين ولو من جهة الهيئة الاشتقاقية ويدل عليه ايض استقراء موارد استعمال هذه الالفاظ في الاخبار كما لا يخفى على المتتبع واما التفسير بمدعي
خلاف الظ فهو مما لا دليل عليه ولا شاهد له من العرف واللغة ويخالف ما يطلق عليه المدعي في بعض الموارد قطعا كما اشرنا اليه ومع ذلك يجد شرائط
والخفاء قد يحصل بامارات جزئية مختلفة بالنسبة الى الاشخاص كالعدالة والامانة وساير القراين فيلزم ان يكون شخص واحد في دعوى واحدة مدعيا
عند حاكم يعرف ديانة المدعى عليه ومنكرا عند اخر لا يعرفها ويستبعد وضع لفظ وضع المدعي والمنكر لمثل ذلك ولذلك قد يقال بان المراد بالظاهر في ذلك
التفسير هو الظ شرعا اي لولا دليل على خلافه ثبت اخذه شرعا ما لم يثبت خلافه ويرجح الى المعنى الاول بالمعنى الذي ذكرنا للاصل وقد يفسر الظاهر بمقابل
الخفي والاصل باصل العدم والاستصحاب ويجعل الترديد في التعريف كما في فع ويع وغيرهما على الاختلاف في تقديم الاصل والظ عند تعارضهما من كل موضع
يقدم الاصل يجعل المدعي من يدعي خلافه وفي كل موضع يقدم الظاهر يجعل من يدعي خلاف الظ وفي كل موضع تساويا في الظهور والخفاء ومخالفة
الاصل وموافقته كما لو ادعى كل منهما عينا في يديهما جميعا يرجع الى التداعي لكون كل منهما مدعيا من جهة ومدعى عليه من اخرى ولا يخفى ان هذا ايض يرجع الى
التفسير الاول لان الظ الثابت تقديمه شرعا على الاصل هو الاصل بالمعنى الذي ذكرناه ومع ذلك لا يلائم تعريفه بمن يدعي خلاف الظ خاصة وقد
يقوى تعريفه بمدعي خلاف الظ بتعلق اليمين في بعض الموارد على من معه الظ فمقابله يكون مدعيا وفيه انه كلما كان كذلك فانما هو في موضع يكون الظ
حجة شرعا فيكون اصلا ولو سلم عدم حجيته في بعض المواضع فيكون تعلق اليمين ثابتا بدليل خارج كما في اليمين المردودة وجزء البينة والاستظهارية و
ليس في مطلق تعلق اليمين دلالة على كون مخالفه مدعيا وقد يقوى ايض بان جعل البينة على المدعي قرينة على انه الطرف الاضعف والمنكر هو الطرف
الاقوى فلذا جعلت عليه اليمين ومن معه الظ يقوى طرفه بالظهور فيكون مخالفه مدعيا ولا يخفى ما فيه فانه علة مستنبطة لا حجية فيه مع ان الظهور
ان كان بدون لزوم اخذه شرعا يمنع تقويته والا فيرجع الى الاصل بالمعنى الذي ذكرناه ثم لا يخفى ان توجه اليمين في بعض الموارد على المدعي لا يوجب نقضا
في تعريفه اصلا اذ ليس عدم توجه اليمين جزءا من حقيقته ولا ماخوذا في تعريفه وانما هو حكم شرعي ثابت له بالعموم او المطلقات القابلة للتخصيص و
التقييد فكلما توجه يمين على المدعي العرفي فهو من ذلك الباب مع ان فيما مثلوا به للنقض من الودعي المدعي للرد كلاما مرت الاشارة اليه ولا يخفى ايض
انه يمكن ان يكون شخص واحد مدعيا ومدعى عليه باعتبارين وكل من المتداعيين مدعيا ومنكرا كما مر بعض امثلته في مسئلة تقديم من يختار
المدعي من الحاكمين ومنه ما اذا ادعى البايع بيع عبده وادعى المدعي شراء امته البايع الى غير ذلك **المسئلة الثانية** يشترط في المدعي ان
يكون بالغا عاقلا فلا يسمع دعوى الصغير ولا المجنون بلا خلاف يوجد كما صرح به طائفة بل بالاجماع كما في مد بل بالاجماع المحقق قيل وللاصل الخالي عما

عدم ترتب آثار الدعوى من وجوب سماعها او قبول بينة المدعى و سقوط دعواه بالحلف و ثبوتها بالنكول و نحوها عليها الاختصاص ما دل على سماع الدعوى
واحكامها بحكم التبادر بما اذا صدرت ممن اجتمعت فيه الشرائط التى منها التكليف مضافا الى تضمن الدعوى امورا يتوقف على التكليف كاقامة البينة
ونحوها ولا يخفى عن نظر لمنع التبادر المذكور من مثل قوله كونوا قوامين بالقسط و قوله فاحكم بين الناس بالحق و نحوهما بل مثل قوله البينة على المدعى
لان ذلك حكم وضعى لا تكليفى و منع توقف ما ذكر على التكليف و لو سلم فينقل الكلام فى دعوى لا يتوقف على ذلك فالمناط الاجماع مضافا الى تضمن الدعوى
كثيرا تصرفات مالية كاحلاف و اقرار لا يجوز منهما الا ان مقتضاهما الاقتصار فى عدم السماع بما ثبت فيه الاجماع او ما اوجب تصرفا ماليا منه فلو جاء
يتيم لا ولى له الى حاكم و ادعى ان غلاما اقفله عينى او قتل ابى او نزع ثوبى و يريد الفرار ولى بذلك شهود فاسمع شهودى و خذ منه لا يمكن الاخذ بعد فراره
فليس فيه تصرف مالى له و تحقق الاجماع على عدم السماع فيه غير معلوم نعم يمكن القول بعدم جواز احلافه و لا قبول حلفه لو رددنا اليمين بل الحاكم يكلف
المنكر من جهة لو ظن صدق الصغير فتامل و زاد المحقق الاردبيلى ره و والد العلامة طاه و بعض اجلة الرشد ايض و ادعى فى المعتمد الاجماع عليه صريحا و
لا ارى له دليلا سيما فيما لا يتضمن دعوى مالية كادعاء القذف و الضرب و الجرح و نكاح الولى فى حال الصغر و نحوها و الاجماع مطلقا غير ثابت نعم
لا يسمع دعواه المتضمنة للتصرفات المالية لعدم جوازها من السفيه او لا يسمع الا اذا انتهى الى تصرف مالى و ان يدعى لنفسه او لمن له الولاية عليه
ابوة او حكومة او قيمومة او وصاية او وكالة لما لا اجماع مطلقا اثباتا و فى الجملة نفيا و قد يزاد دليلا للنفى ان المدعى من يطالب بحق مالى او غيره و لا حق
لغيره من ذكر و حق الغير ليس له مطالبته و فى كون المدعى من ذكر مطلقا و عدم جواز مطالبة حق الغير كلام و لو تم دل اثباته نظر و قد يزاد ايض الاصل فان
الاصل عدم وجوب السماع و عدم جواز اجبار الغريم على الجواب و عدم ترتب ساير آثار الحكم و فيه انه حسن لولا عموم ما الحكم نحو قوله سبحانه و ان احكم بينهم بما
انزل الله و ليحكم بين الناس بما اريك الله و فاحكم بين الناس بالحق و ما انزل سبحانه و اراه ان البينة على المدعى و الاصل عدم نزول غيره من رد الدعوى
و عدم سماعها و مقتضى الامر بالمحاكمة بينهم هو التحاكم و رفع النزاع مطلقا فالمناط فى جانب النفى هو الاجماع فيقتصر فيه على الثابت فيه الاجماع و هو
المدعى عن الغير بلا ولاية و لا وكالة و لا اذن صريح او بالفحوى او شاهد الحال فلو ادعى باحد هذه الوجوه يسمع الدعوى و يحكم بما يقتضيه الشريعة و اما ما
على الحاكم بعد السماع و ما يجوز للمدعى بعد الدعوى فهو امر آخر اذ يختلف آثار الدعوى فى الموارد فانه ليس على الوكيل و الوصى الحلف و لا رد اليمين بدون
التوكيل فيه للوكيل او المصلحة للولى و لا ينفذ اقرار الوكيل و لا يجوز له الاخذ بدون التوكيل فيه و الحاصل ان المراد هنا بيان شرايط صحة الدعوى و سماعها
و اما لوازمها و آثارها فيذكر كل منها فى موضعه ثم بما ذكرنا من الاقتصار فى النفى بموضع الاجماع يعلم عدم توقف سماع دعوى الوكيل على ثبوت وكالته
كما هو ظ بر فى بحث جواب المدعى عليه ان ما فى يده ليس له و انه لغايب قال و لو اقام ذو اليد البينة بغايب لم يقض بها للغايب و لو ادعى وكالة الغايب
كان له اقامة البينة عن الغايب و ظاهر المحقق الاردبيلى و بعض الفضلاء المعاصرين التوقف حيث قيد السماع بالثبوت و بما ذكرنا من الاكتفاء بشاهد
الحال يصح سماع دعوى الامين الذى بيده مال الغير و لا يمكنه اثبات وكالته فى الدعوى مع ايجاب تاخيرها اضياع حق مالكه مع ان فى مثله حق للامين ايض
و هو انه لولا الادعاء للزم التفريط المستلزم للضمان بل له حق الاخذ منه و كذا يصح سماع دعوى مثل الجار الذى ادعى لجاره الغايب الحاضر على شخص بانه
سرق مال جاره و يريد الفرار او دعوى رد صديقه الغايب الدين الذى يدعيه الداين عند الحاكم ليأخذ من ماله او ايفاء الميت الذى له صغار دينا يدعيه
عليه غيره و يعلمه شخص آخر و يعلم شهوده عليه هذا اذا كانت الدعوى بشاهد الحال بقصد كونه من جانب المالك و الا فقد يدخل فى باب الشهادة

الثالثة يشترط فى سماع الدعوى صحتها و امكان ما يدعيه فلا عبرة بدعوى محال عقلا او عادة او شرعا و لزومه فلو ادعى هبة او وقفا لم يسمع الا
مع دعوى الاقباض و كذا الرهن عند مشترط الاقباض فيه فان الانكار فيما لا يلزم رجوع و لانه مع الاثبات لا يجوز الاجبار على التسليم كذا ذكروا و
فيه نظر لان اصل الملك شى و لزومه امر آخر و لكل منهما فوايد فيمكن دعوى احدهما بدون الآخر و اذا اثبت احدهما يبقى الآخر فان سلم المدعى عليه ذلك
و الا لابد من اثبات ذلك الامر ان اراد اللزوم فيمكن ان يثبت او يحلف كما فى ساير الدعاوى و لولاه لزم عدم دعوى شراء حيوان الامع ضم مضى زمان
سقوط خيار الثلثة و تفرق المجالس و الظ عدم القايل بذلك و لذا تامل فى اصل الاشتراط المحقق الاردبيلى معللا بما ذكرنا فلا ينفذ سماع الدعوى
و مع ثبوتها العمل بمقتضاها و لوازمها ان منه لو لا فنى لا و ان لازما فلازما و لو قلنا بانه ان ذكر فايدة للدعوى او كانت الفايدة موافقة للاصل
يسمع و الا فلا كان اقرب بل هو اظهر كما سيظهر وجهه **الرابعة** يشترط ان يكون المدعى به مما يصح تملكه فلا يسمع دعوى ما لا يملك كحشرات
الارض الا مع التصرف فيه لمنفعة مقصودة للعقلاء كدواء و كالخمر و الخنزير اذا كان المدعى مسلما و لو على ذمى و الوجه ظ **الخامسة** ذهب
المحقق و جماعة الى انه يشترط فى الدعوى كونها بصيغة الجزم فلو قال اظن او اتوهم ان لى او لابى عليك دينارا او انك سرقت مالى لم يسمع
دعواه حتى ادعى اليقين فيما ادعاه و هو المحكى عن ابن زهرة و الكيدرى و التقيح و نسبه فى الكفاية الى المشهور و فى المعتمد الى الاكثر و حكى عن الشيخ
نجيب الدين بن نما و فخر المحققين و الشهيد فى النكت و لك عدم الاشتراط و هو ظ المحقق الاردبيلى و اختاره بعض فضلائنا المعاصرين و لكن
المنقول عن الاول عدم الاشتراط فى التهمة و عن المحقق الثانى عدم الاشتراط فيما يخفى عادة و يعسر الاطلاع عليه كالقتل و السرقة و نحوهما و
الاشتراط فى نحو المعاملات و هو ظ س و ضه و قيل لعلهم ارادوا بذلك ما ذكره ابن نما فيتحد او هو ظاهر بعض مشايخنا المعاصرين حيث نفى الخلاف
فى الاشتراط فيما لا يخفى قال و اما فى غيره كالتهمة فقولان و نسب القول بعدم الاشتراط الى الذين ذكرناهم و نقل فى ح تيح عن الشهيد الثانى و ابن

بما القول بعدم الاشتراط مطلقا ثم قال و قوى المحقق الشيخ على عدم الاشتراط فيما لا يخفى عادة و ظاهره تغاير القولين و لعل من حكم بالاتحاد فهم
من التهمة ما يخفى و من حكم بالتغاير حمل التهمة على مجرد التوهم الذى هو اعم من الظن و تردد الفاضل فى عد و شاد بر و هو ظاهر الصيمرى و تيح و
شرحه و الكف و ان كان كلام الاخير الى عدم الاشتراط اميل و قال والد المحقق ره و التحقيق عندى سماع الدعوى و لا مع احتمال اقرار الخصم او شهادة بينة لها
او ادعاء المدعى سماع احدهما حذرا من تادى عدمه الى الاضاعة المنهى عنها فان تحقق احدهما حكم بمقتضاه و الا اسقطت الدعوى كسقوطها او لا ان قطع بعدم
احتمال شى منها الى ان قال فالظ ان المشترط الجزم لا ينفى اصغاء الحاكم الى الظان او لا مع تطرق الاحتمالات المذكورة و انما لم يتعرض لذلك مسامحة او احالة الى
الظهور انتهى و الاقوى عدم الاشتراط مطلقا سواء كانت فى المخفيات و غيرها كما به صرح الفاضل المعاصر لاطلاق ادلة الاشتراط مع صدق الدعوى على غير المجزومة
ايض فيقال دعوى ظنية او احتمالية و يدل عليه عدم صحة السلب عرفا فيشملها اطلاقات احكام الدعوى و المدعى و لعموم ادلة الحكم كقوله سبحانه و ان احكم بينهم بما
انزل الله و قوله جل شانه فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم و قوله عز شانه فاحكم بين الناس بالحق و غير ذلك قيل فى دلالة عموم ادلة الحكم
نظر اذ لعل الحكم و ما انزل الله عدم السماع و فيه انه يتم لولا مثل قوله البينة على المدعى فانه الحق و ما انزل الله و الاصل عدم انزال غيره و للروايات المذكورة
فى باب ضمان الصانع و الاجير و غير ذلك الباب و كرواية بكر بن حبيب لا يضمن القصار الا ما جنت يداه و ان اتهمته احلفته و الاخرى اعطيت جبة الى
القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه و ان لم تتهمه فليس عليه شى و صحيحة ابى بصير عن قصار دفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق ما بين متاعه فقال
عليه ان يقيم البينة انه سرق من بين متاعه و ليس عليه شى و الاخرى لا يضمن الصانع و لا القصار و لا الحائك الا ان يكونوا متهمين فيجيئون بالبينة و يستحلف
لعله يستخرج منه شى و توهم اختصاص تلك الروايات بالتهمة فلا ينهض دليلا على العموم فاسد لان التهمة تعم جميع المواضع التى ينكر فيها المدعى عليه فانها
لا يختص بمثل القتل و السرقة بل يشمل الكذب فى الانكار و جلب النفع و دفع الضرر ايض و لا ينفك المدعى عليه المنكر عن اتهامه باحد هذه الامور و لا يعتبر الا
بالاشخاص المذكورين فيها لان الظاهر عدم الفرق مع ان العلة المذكورة فى الاخيرة لعلها عامة و يؤيد المط ايض روايتا ابى بصير و الاصبغ الواردتين
فى قضية الشاب الذى ذهب مع جمع الى سفر و لم يرجع حيث قضى شريح فيها بالحلف ثم فرق امير المؤمنين بين الشهود فان الظاهر كون دعوى الشاب
احتمالية او ظنية و يؤيد المطلوب ايض سماع دعوى الورثة و حلفهم بنفى العلم ببراءة المديون احتج المشترطون بان المتبادر من الدعوى ما كان بالجزم و بان
الدعوى يوجب التسلط على الغير بالالزام بالاقرار او بالانكار او التغريم و هو ضرر عليه و بان الدعوى فى معرض ان يتعقبها يمين المدعى او القضاء
بالنكول و هما غير ممكنين لاستحالة الحلف بدون الجزم و امتناع ثمرة النكول اذ لا يستحل للغريم ان يأخذ بمجرد انكار المدعى عليه و نكوله لاحتمال كونه
للتعظيم او غيره و بالاخبار المصرحة بانه اذا رد اليمين على المدعى فلم يحلف فلا حق له كصحيحة محمد و جميل و مرسلتى ابان و يونس و اخبار البصرى و البقباق و يونس
و الجواب عن الاول منع التبادر كما مر و لا يشبه حكم الامام فى بعض الاخبار برد اليمين على المدعى بالاطلاق لان غايته انه عام خص و عن الثانى منع كون
الانكار و الحلف ضررا و لو سلم فتخصيص عمومات نفى الضرر بالادلة الشرعية ليس بعزيز مع انه قد يعارض ضرر المدعى ايض فى عدم سماعه كما اذا قطع بان احد
هذين اخذ ماله و لم يعلم التعيين فيكون دعوى على كل منهما غير مجزومة و تخصيص السماع بمثل ذلك لعله فصل بلا قايل و عن الثالث منع امتناع ثمرة النكول كرد
عدم الحلية بمجرد النكول فان الشارع قد احل المال للغريم فى نظايره كثيرا كما فى صحيحة الحلبى فى الغسال او الصباغ ما سرق منهما من شى فلم يخرج منه على امر
انه قد سرق و كل قليل له او كثير فهو ضامن فان فعل فليس عليه شى و ان لم يفعل و لم يقم البينة و زعم انه قد ذهب الذى قد ادعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له
بينة على قوله و صحيحة الاخرى عن رجل جمالا استكرى منه ابلا و بعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال انه ان شاء اخذ
الزيت و قال انه انخرق و لكنه لا يصدق الا ببينة عادلة و الثالثة فى جمال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب او اهرق او قطع عليه الطريق فان جاء عليه ببينة
عادلة انه قطع عليه او ذهب فليس عليه شى و الا ضمن الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة و اذا استحل فى هذه الموارد اخذ المال عن الغريم اذا لم يكن له بينة مع
احتمال صدقه و عدم علم المدعى بكذبه فلم لا يستحل فيما نحن فيه بالنكول و هل كان المدعى عالما بالاشتغال الذمة بل هذه الاخبار ايض ادلة لنا اذ ليس للمدعى
فيها ايض الا دعوى الخيانة او التفريط احتمالا لا تحكم الامام بالسماع و طلب البينة من المدعى عليه و الضمان بدونه و قد يوجد ما يمكن فيه طلب البينة من المدعى
عليه فالضمان فى غير الدعوى المجزومة ايض كما اذا ادعى عليه انى اظن او اتوهم عدم ردك ما استقرضت منى و بقائه عليك و عن الرابع بانه مخصوص بما امكن فيه الرد
قطعا و هو هنا غير ممكن لنهى الشارع عن الحلف بدون العلم و بان الظ من قوله فلم يحلف انه نكل عن الحلف الا ان الشارع لم يجوز له ذلك بل نقول انه صرح فى
روايتى ابى بصير و يونس انه لا يستحلف الرجل الا على علمه فيدل على عدم جواز الرد فى المورد و الاخبار المتقدمة مخصوصة بما يجوز فيه الرد قطعا بل فى بعضها
ان المدعى عليه يستحلف المدعى و فى ان الحلف واجبة على المدعى بعد الرد اليه فلا يشمل المورد قطعا بل و كذا كل ما يتضمن رد المدعى عليه فانه يدل على
جوازه له فان قيل فتح باب ذلك قد يوجب الضرر و بسط يد المتغلبة فان كثيرا منهم يقطعون بعدم حلف الاشراف و ذوى الشئون للشى اليسير فيدعون على
هذا دينارا او على ذلك كذا و هكذا قلنا اولا بالمعارضة بالمثل فى الضرر كما مر لمن قطع بالاخذ و تردد فى الاخذ بين شخصين او اكثر و ثانيا انه ان ظن المدعى
عليه او احتمل كذب المدعى فى ادعاء الظن او الاحتمال فله ايض حلفه على انه ظان او مجوز و الا فلا يكون تغلب و فتح لباب التغلب ثم ان مقتضى الادلة التى ذكرنا
عموم سماع الدعوى الغير المجزومة سواء كانت ظنية او احتمالية بل وهمية كما يظهر من كلام جمع شمول محل النزاع لها كالشرايع و تيح و غيرهما حيث عنونوا محل النزاع
بقولهم اظن او اتوهم بل ظاهر كل من قال بعدم الجزم فى التهمة التعميم اذ لا اختصاص للتهمة بالظن و قال فى س و اما الجزم فالاطلاق محمول عليه فلو صرح

بالظن والوهم فثالث الاوجه التماع فيما يعسر الاطلاع عليه وهو صريح فى شمول النزاع للوهم ايض واختصاص بعضهم الدعوى الظنية فى مورد الخلاف
لاوجه له ومن ذلك يظهر جواز تحليف كل من الجماعة التى يعلم عدم خروج الحق من بينهم **فرع** لو انكر المنكر فى هذه الدعوى ظن المدعى عليه او تجويزه فلا نزاع اما
يدعى علمه بعدم المدعى به او علمه بتحققه من جهة اشتباه عليه وادعى الظن لم التسلط على رد الحلف على مدعى العلم ويتسلط على احلاف المدعى عليه
لمنا ان حلف على انتفاء العلم واما على الثانية فليس له حلف المدعى على انتفاء العلم لانه غايته انه يقول انى لا احلف ولا ادعى الدين ورد الحلف انما
هو فى صورة التثبت بالعلم لا غيره ومجرد النكول عليه لا يثبت تحققه وانتفاء الظن حتى يلغى الدعوى الظنية فيكون دعوى الظنية باقية نعم له ان يحلف
المدعى عليه على انتفاء المدعى به فيتم الدعوى وعلى انتفاء الظن تماما يسقط الدعوى ايضا ان لم يدع بعد العلم وله يمين المنكر وللمنكر الرد ان ادعى العلم
بعد واما تسلط المنكر على المدعى بحلفه على انه ظان فى اصل الدعوى الظنية كما ذكره بعض معاصرينا فلا ارى له وجها **السادسة** هل يشترط فى
سماع الدعوى كون المدعى به معلوما نفسا او وصفا فى المثلى والقيمة فى القيمى والجنس والنوع والقدر ام يكفى معلوميته فى الجملة كثوب او فرس او مال او شئ
الحق الثانى وفاقا للنافع وشاد عد والايضاح ولك وضه والدين العلامة فى مد واكثر متاخرى المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما فى ح تيح لعمومات الدعوى
والمدعى والحكم ولان عدم سماعه قد يوجب الضرر المعلوم المنفى شرعا لانه ربما يعلم حقه بوجه ما خاصة ويمكنه اثباته ولا يعلم شخصه او صفته فلو لم يسمع
دعوى البطل حقه ويؤيده سماع دعوى الوصية بالمجهول والاقرار به خلافا للمحكى عن ط والسرائر ونسب الى ير ايض وليس كك لانه نقله عن الشيخ ونظر
فيه واستدل على العدم بعدم فايدتها وهو حكم الحاكم لو اقر به المدعى عليه او ثبت بالبينة ويضعف بمنع عدم الفائدة لانه يلزم بيان الحق المقر
به او المثبت ويقبل تفسيره بمسمى الدعوى ويحلف على نفى الزائد او العلم به ان ادعى عليه احدهما كما ياتى كذا قالوا وهو حسن لو فسره الخصم اما لو لم يفسر
اما لادعائه الجهل ايض او لاصراره على العدم الواقعى وان الزم ببطلانه فان كان الجهل فى القدر فيلزم بالقدر المشترك وهو اقل قدر ثبت وان كان فى
الجهل فى النوع او الوصف فالظ الرجوع الى القيمة لان بعد ثبوت العين عليه وعدم امكان استخلاصها يجوز للمدعى اخذ القيمة من باب التقاص كما فى
مسئلة المقاصة وعلى هذا فيرجع الجهل ايض الى القدر فيؤخذ باقل ما يمكن من الثمن **السابعة** لا يشترط عند كافة اصحابنا على ما صرح به بعضهم
ذكر سبب استحقاق المدعى ولا كشف ما يلزمها ويتعلق بها من الحقوق واللوازم بل يكفى فيها الاطلاق مجردا عن ذكر السبب وغيره لاصالة عدم الاشتراط
وللعمومات المشار اليها مع ان اسباب الاستحقاق كثيرة وضبط جميعها وذكر مقدارها مما يؤدى الى الحرج نعم يشترط فى دعوى القتل من ذكر سببه عوادا
كيفية قتله بانه قتله بنفسه او بامره عمدا او شبه عمد او خطاء للخلاف الواقع فى احكام القتل باختلاف اسبابه وكيفياته ومن مخالفينا من اشترط فى صحة
الدعوى ذكر السبب وتفصيل جهاته وممن فى ذمة الخصم الا انه خص ذلك بالدعاوى المتعلقة بالعقود فاعتبر فى دعوى البيع مثلا ذكر المبيع ووقوعه منه
او من وكيله وتعيين ثمنه حالا او مؤجلا وغير ذلك من المشخصات وفى دعوى الزوجية ادعاء العقد بخصوصياته وتعيين المهر ومطالبة النفقة
وساير حقوقها ومنهم من اشترط ذلك فى دعوى النكاح خاصة **الثامنة** يشترط فى وجوب سماع الدعوى والحكم عليها ان يكون متضمنه
لوقوع التخاصم والتنازع او الانكار او نحوه صريحا او ظاهرا فلو قال لى عشرة دراهم على زيد وهو معترف به يؤديه ولكن اريد منك طلبه وسماع الاقرار منه والحكم
بمقتضاه او اريد اقامة البينة وصدور الحكم لم يجب السماع ولو سمع واقيمت البينة او اقر عنده لم يجب الحكم بل لا يجوز من باب القضاء الظاهر والدعوى فيما كان فيه مخاصمة
والاختصاص ادلة وجوب القضاء ونفوذه وظهورها فيما كان كذلك فلا يكون ذلك قضاء شرعيا نافذا ولا يترتب عليه اثاره من عدم جواز النقض لو وقع التخاصم
بعد ذلك نعم يكون الحاكم شاهدا اصل ان سمع الاعتراف او فرع واحد ان اقيمت عنده البينة ولذا صرح الفاضل فى التحرير فى بحث القضاء على الغائب بانه لا
ان يدعى جحود الغائب فلو اقر انه معترف لم يسمع بينته الا لاخذ المال ولو لم يتعرض لجحوده احتمل السماع وعدمه انتهى وقوله لاخذ المال يعنى انه اذا ادعى عدم
اداء المال او تاخيره وتضرره بالتاخير اراد اخذه جاز سماع دعواه وبينته لذلك فان ذلك خصومة ونزاع واحتمال السماع مع عدم التعرض للجحود لظهور
طلب الحكم واراده اقامة البينة فى ذلك وعلى هذا فلا يجوز القضاء فيما ليس فيه طرف دعوى موجود كما اذا وقف احد ضيعة بطريق مختلف فيه عند الفقهاء
واراد سد دعوى ساير البطون باصدار الحكم باللزوم والصحة عن فقيه دفعا لادعاء بعض البطون اللاحقة لم يؤثر الحكم فى ذلك وكذا اذا اوصى الى غير عادل و
اراد سد دعوى الورثة بطلب الحكم بالصحة واللزوم عن مجتهد يرى ذلك او طلب الحكم فى دين مؤجل يعترف به الداين احتياطا لانكاره بعد حلول الاجل
الى غير ذلك ولو كان الغريم معترفا ولكن ماطل فى الاداء فيجوز الترافع ولكن الدعوى فى المماطلة دون الانكار واما ما ذكروه من ان جواب المدعى عليه اما
اقرار او انكار فالمراد انه اذا ادعى المدعى انكاره او اطلق الدعوى الظاهرة فى الانكار يسمع الدعوى ويطلب الغريم فان اقر بعد الطلب فحكمه كذا
التاسعة يشترط فى سماع الدعوى ان يكون صريحة فى استحقاق المدعى لما يدعيه فلو ادعى ان هذه ابنة امته لم يسمع لعدم فايدتها لجواز ولادتها
فى غير ملكه وكذا لو قال هذه بنت امتى وولدتها فى ملكى لاحتمال كون الابنة حرة او ملكا لغيره فلم يصرح باستحقاق الاخذ لم يسمع وكذا لو ادعى انه اشترى
ضيعتى او غصب دارى او اقرض منى عشرة لم يسمع ما لم يقيدها بما يصرح باستحقاقه الآن لجواز ان يكون اشترى وادى الثمن او رد او ابتاع بعدا او اقرض
واداه فجريان ذلك الدعاوى لا يوجب دعوى حق ولو ضم معه ما يصرح بالحق يسمع فانه بدون الضم لا يدعى استحقاق شئ ولا يطلبه لان المفروض اما الوضع
ذلك مطالبة المدعى به فهو دعوى الاستحقاق فيسمع ومن ذلك يظهر ان ما ذكره جماعة فى هذه المسئلة من حكم تصديق الخصم له فى هذه الدعوى مطلقا او
مع ضم ما ينافى ملكية المدعى من كونه اقرارا اولا والفرق بين تصديق ما ذكر وتصديق ان هذا الغزل من قطنه او الدقيق من حنطته ليس فى موقعه اصلا

لان

فى اشتراط سماع الدعوى كون المدعى به معلوما

المسئلة

لان ورد هذه المسئلة ان المدعى لا يدعى استحقاقا ولا يطالب شيئا ولذا لا يسمع بينته على ما ادعاه فلا يترتب فائدة على كونه اقرارا ام لا من جهة هذه
وليس من متمماتها او فروعها نعم هذا من مسايل كتاب الاقرار ويظهر فايدته فيما اذا ادعى المدعى الاستحقاق فتامل هذا ثم انه قد يناقش فى اطلاق حكمهم بعدم سماع
الدعوى فيما لم يكن صريحة فى الاستحقاق ايض بان يقال ان كان مرادهم انه لا يسمع اذا قال اشترى منى ذلك مثلا ولا ادعى شيئا اخر ولا دعوى لى غيرها فهو كذلك
اما لو قال هذه دعواى الان لو جود بينتى عليها الان وادعى تمامها بعد ذلك فلم لا يسمع فلعله يكون له بينة اخرى غير حاضرة على اقرار خصمه بانى ما اديت
ثمن ذلك ممن اشتريها او ثبت بعد ذلك فسخ الشراء او نحو ذلك من الفوايد ومن ذلك يعلم انه لو اطلق الدعوى المذكورة ايض يجب سماعها لاحتمال ترتب
الفوايد عليها واولى منه بالسماع ما اذا ادعى ان هذا زوجى او هذه زوجتى من غير ضم دعوى حق اخر لاستقلال الزوجية بترتب احكام عليها اذا اثبت
اقول السماع فى دعوى الزوجية صحيحة لما ذكر الا ان المناقشة المذكورة فى عدم سماع الدعوى الغير الصريح ليست بجيدة اذ على ذلك يكون لهذه الدعوى
فردان او افراد بعضها مسموعة وبعضها غير مسموعة فاذا اطلق فلا يعلم انه ادعى المسموعة حتى يجب السماع وطلب الجواب ولا حق لا يجب والاصل عدم الوجوب
وكذا لو قيد الدعوى بالان وبقوله انى ادعى تمامها بعد ذلك لان التمام غير معلوم فلعله ايض لم يوجب السماع بل لو عينه وقال ادعى مطالبة الثمن مثلا بعد ذلك
لم يجب لعله لم يدع اولم يتمكن من الادعاء **العاشرة** لا شك فى عدم سماع دعوى بعينها ثانيا بعد رفعها الى الحاكم وحكمه فيها بحكم واما لو ادعى امرا اخر
متعلقا بتلك الدعوى موجبا لنقض الحكم كفسق شهود المشهود له او اقرار الخصم بالحق او ورد ما يدعيه المدعى او نسيانا حال النزاع فهل يسمع تلك الدعوى
ام لا فيه خلاف بل وقع الخلاف فى الاولين قبل الحكم ايض فتردد الفاضل فى ير فى سماعهما واستشكل فى شافيهما وكذا فى عد فى فسق الشهود وجعل الشهيد
فى ش الاقرب عدم السماع فيه ولكن جعل فى قواعده الاقرب السماع فيها وفى الكفاية عدم السماع فى الاول والتردد فى الثانى وقال والدى فى المعتمد فى
الثلثة ان فيها وجهين وقوى ره العدم ويظهر من عد بل شرح غاية المراد ان النزاع انما هو اذا اراد الاحلاف دون ما اذا كانت له بينة فانها تسمع وصرح
بعض فضلائنا المعاصرين بذلك كما مر فى مسئلة الدعوى على الحاكم ايض وكيف كان فالحق السماع فى غير ما اذا كان بعد الحكم لليمين لعمومات سماع الدعوى
والحكم بالبينة واليمين والنكول وقد يستدل فى صورة كون الدعوى بعد الحكم بابتناء الحكم اولا على فاسد لم يعلم فساده وفيه ان قبل السماع لا يعلم الفساد بعد
واستدل الوالد ره بثبوت الحكم على الوجه المعتبر والاصل صحته حتى يقطع ببطلانه ومجرد دعوى الخصم فساده لا يوجب القطع به فلا يلزم السماع وترك ما ثبت فى الشرع
اعتباره لاجله فيه اولا انه لو تم ذلك لجرى فى كل دعوى مخالفة للاصل وثانيا انا لا نقول بفساد الحكم قبل القطع شرعا بالبطلان ولا افساده بمجرد دعوى الخصم ولا
ترك ما ثبت اعتباره بمجرد السماع بل يستصحب الصحة ويسمع الدعوى فان وجد ما يوجب الفساد يحكم به والا فلا وثالثا ان العمومات المذكورة مخرجة عن الاصل لما
اذا كان الحكم باليمين فلا يسمع الدعوى بعده للنصوص الا اذا ادعى اقرار الحالف بعد الحكم كما ياتى **الحادية عشر** يسمع دعوى المؤجل قبل حلول الاجل
اجماعا كما صرح به والده ره فى مد لعموم ادلة الدعوى والحكم ولانها دعوى حق لازم ولا يصلح التاجيل للمانعية مع ان المنع قد يؤدى الى الاضاعة لامكان الاثبات
قبل الحلول وتعذره بعده لفقد الشهود او الحاكم او مثل ذلك **الثانية عشر** لو ادعى المحكوم عليه فسق الشهود ولا بينة له وادعى علم المشهود له بفسقهم فجوز
جماعة عدم تسلطه على حلفه وتحقيق الكلام على نحو مفيد فى كل ما كان من قبيل هذا المقام ان من شرط سماع الدعوى على شخص ان يكون بحيث لو ثبت بالبينة
او الاقرار او النكول ثبت على المدعى عليه نفسه حقا لازما فلا يسمع الدعوى الغير المفيدة اصلا كان يدعى على شخص انك ضحكت على او من هذا الباب ما لو
ادعى على الشاهد انك تعلم فسق نفسك او اعترفت بذلك لانه لا يفيد لو ثبت لان المعتبر عدالته عند المتخاصمين او الحاكم لا عند نفسه وكذا لا يسمع الدعوى
التى لا يوجب حقا على المدعى عليه كان يقول للحاكم فى موضع لا ضمان عليه انك غير قابل او خاطئ اوجبا للاصل وعدم شمول ادلة سماع الدعوى لمثل ذلك
ايض مضافا فى الاخير الى انه يشترط كون الدعوى بحيث لو اقر المدعى عليه او حلف بعد الرد او النكول يثبت الحق ولا يثبت بشئ من ذلك حق على الحاكم او
الشاهد ولا على المشهود له اذ لا يثبت باقرار الغير ولا نكوله او رده الحلف حقا على الغير ومثلها الدعوى على الشاهد انك كاذب او خاطئ فيما لا ضمان عليه
واما لو كانت هذه الدعاوى فى موضع اوجب ثبوتها ضمانا على الحاكم او الشاهد فيسمع كما مر سابقا ولو كانت احدى هذه الدعاوى مع المحكوم له فيسمع
ولذا يقبل منه البينة ولكن يشترط فى دعوى فسق الشاهد عليه بيان الموجب للفسق انه ربما يزعم غير ما يوجب الفسق فسقا ويشترط ايض دعوى كونه فاسقا واقعا
او عند الحاكم لا عند المدعى فقط لان المشروط هو عدالة الشاهد عند الحاكم لا عند المشهود له خاصة بخلاف فسق الحاكم فان فسقه عند المحكوم له مانع
من نفوذ حكمه له وعليه فلو ادعى عليه بما يوجب فسق الحاكم كالغيبة اذا ظن الحاكم كونها صغيرة والمحكوم له كونها كبيرة يسمع ولو كان ما يوجب الفسق عند
احد المتخاصمين دون الاخر كان لكل منهما حكمه ولو ادعى على المشهود له كذب الشهود واراد بالكذب ما هو المشهور فى معناه من عدم المطابقة للواقع فان
كانت له بينة على ذلك فهو يرجع الى تعارض البينتين وان لم يكن له بينة لا يسمع الدعوى وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا اقضى بالبينات فمن قطعت له مالا فانما
قطعت له قطعة من النار وبالجملة دعوى عدم المطابقة للواقع عين اصل الانكار الساقط بالبينة بمقتضى الاخبار فلا يسمع ثانيا بخلاف فسق الحاكم
فان انتفائه شرط فى نفوذ حكمه دون عدم المطابقة للواقع بل صرح الاخبار بعدم اشتراطه كما مر وان اراد بالكذب عدم المطابقة لاعتقاد الشاهد فقط
فلا يسمع ايض لعدم ترتب فائدة عليه وكذا ان اراد عدم المطابقة للواقع والاعتقاد معا وان ادعى مواضعة الشاهد والمشهود له على شهادة الزور
فالظ سماع الدعوى وجواز الاحلاف والحكم بالرد والنكول وكذا لو ادعى اعتراف المشهود له بكذب الشهود فيه ولو ادعى اقرار خصمه بالمدعى به فرد دعى
فى حضر الزام الخصم بالجواب فى عد واستظهر فى ك الالزام وسماع الدعوى وهو الحق اذ اقراره امر يثبت به حقه ظاهرا ولا يجب ان يكون مما يوجب الثبوت قطعا

والالم يفد فيما اذا ادعى عليه الحوائج وعلى هذا فيثبت حقه باقامة البينة على الاقرار او بالنكول واليمين المردودة **الثالثة عشر** اذا تمت الدعوى
يطلب الحاكم من المدعى عليه الجواب اما بعد سؤال المدعى كما عن الشيخ وفي يع وعد لانه حق له فيتوقف على مطالبته او من غير مسئلته كما قواه الشيخ ايض
ط وحكاه في لف عن الشيخين والديلمي والحلي وحكي عن التحرير ايض لدلالة شاهد الحال على مطالبة المدعي ويظهر من تعليله انه ايض يشترط طلب المدعي ولكن
الخلاف في اشتراط الاذن الصريح او يكفي المطلق والاظهر كفاية المطلق لانه ان اريد بالاذن الصريح ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا دليل عليه وان كان ما
ولو بالالتزام العرفي فالطلب ولا يستلزم ذلك عرفا **الفصل الثالث** فيما يتعلق بالمدعى عليه وجوابه وما يترتب عليه وهو لا يخلو عن اقسام لان
جوابه اما يقر او ينكر او يسكت او يدعي الرد او الابراء او نحوهما او يقول لا ادري او هذا ليس لي ونحوه او يكون المدعى عليه غائبا فههنا ابحاث **البحث الاول**
في الاقرار وفيه مسائل **المسئلة الاولى** متى تحقق الاقرار بجميع المدعى به وكان المقر جامعا للشرائط المقررة في بابه من البلوغ والعقل وعدم
الحجر في الماليات لزم عليه ما اقر به سواء حكم الحاكم به ام لا لان اقرار العقلاء على انفسهم جائز بخلاف ما اذا اقام المدعي بينة فانه لا يثبت بمجرد اقامتها
لانها منوطة باجتهاد الحاكم في قبولها وردها ويظهر ثمرة الفرق بين المقامين بذلك في جواز مقاصة المدعي حقه اذا ادعاه ظنا او احتمالا فيجوز
بالاقرار وان لم يحكم الحاكم بعد دون البينة فانه يتوقف على الحكم وفي جواز اخذ المقر به عنه لكل احد من باب النهي عن المنكر وفي جواز الحكم لقاض اخر بعد
علمه بالاقرار بخلاف البينة المعدلة عند القاضي الاول فانه لا يجوز الحكم للثاني بها بعد التعديل عند نفسه والحاصل ان الاقرار علة تامة لثبوت الحق
عليه بخلاف البينة فانها مع الحكم علة او يقال ان الاقرار حجة مطلقة لكل احد والبينة لم تثبت حجيتها الا للحاكم فان قيل كما ان ثبوت الحق بالبينة
يتوقف على ثبوت حجية البينة او لا بادلتها ثم النظر في حالها من العدالة والجرح ونحوهما ثم النظر في دلالة اللفظ المؤدى به الشهادة فكذلك الثبوت
بالاقرار فانه يتوقف على جواز اقرار العقلاء بانفسهم وثبوت الرواية وفهم المراد من الجواز ثم النظر في حال المقر من كونه بالغا عاقلا رشيدا غير مكره
ثم النظر في حال لفظ الاقرار فان في الالفاظ حقايق ومجازات ولها قرائن ولذا عنونا الفقهاء مسائل كثيرة في تحقيق معاني الاقرارات ولا يمكن
ان يقال ان ادلة حجية البينة تخص حجيتها للحاكم دون دليل ثبوت الاقرار لانه لا فرق بينهما من هذه الجهة وانما يخص الحكم بالحاكم لادلة اختصاص
الحكم به وعدم جوازه لغيره قلنا فرق بينهما اولا في المقدمة الاولى فان حجية الاقرار لا يثبت بالحديث المذكور خاصة بل هي صارت ضرورية لكل احد
خاصي وعامي فلا يحتاج الى اجتهاد في حجية الاخبار سندا ومتنا والفحص عن المخصص والمعارض ونحوها بخلاف ادلة البينة فان قلت حجية البينة ايضا
ايض صارت اليوم ضرورية قلت نعم ولكن للحاكم يعني تثبت على كل احد انها حجة للحاكم لا لكل احد بخلاف الاقرار وثانيا في المقدمة الثانية فان ما
يحتاج معرفته من حال البينة امور شرعية توقيفية خلافية صعبة المأخذ يحتاج الى الاجتهاد في مأخذه من العدالة والتهمة والاصرار على الشهادة
ومن معرفة من لا يجوز شهادته ومن يجوز ونحو ذلك بخلاف حال المقر غالبا فان معرفة احواله بالنسبة الى المجتهد وغيره متساوية نعم لو كان المقر في حالة
اختلافية شرعا بحيث يحتاج معرفته الى الاجتهاد والفقاهة من علامات البلوغ او الرشد او نحوهما فنقول يتوقف الثبوت بالاقرار على الحكم ايضا وثالثا في المقدمة الثالثة فان فهم الاقرار انما هو كفهم ساير معاني الالفاظ العرفية التي يتساوى فيها العامي والخاصي وحجة على كل احد بخلاف ما يؤدى
به الشهادة فان فيها اختلافات كقبول الشهادة العلمية والاستصحابية ونحوهما نعم لو فرض ثبوت الحق بالتواتر بالفاظ محكمة على نحو يظهر على كل احد
فنقول انه كالاقرار ولكنه فرد نادر ومع ذلك ليس اثباتا بالبينة التي يقابل الاقرار **فرع** اثبات الاقرار بالبينة كالاقرار في لزوم الحكم به الا ان
في الاقرار لا يسمع دعوى عدم الاستحقاق لانه انكار بعد الاقرار الا اذا اقر بالاشتغال سابقا ويسمع في اثباته والمراد بسماعه في اثباته انه يسمع لو
ادعى سبب عدم الاستحقاق كوفاء او ابراء وحينئذ ينقلب مدعيا وله احلاف المدعى على نفيه ولعل ذلك مراد الفاضل في عدم حكمه بجواز احلاف المنكر المدعى
المثبت اقراره بالبينة على نفي الاستحقاق **الثانية** واذا اقر المدعى عليه فان التمس المدعي الحكم به له عليه فالظاهر عدم الخلاف بينهم في وجوبه وان
اختلفوا فيه قبل سؤال المدعي وفيه ان بعدما تقرر عندهم في المسئلة الاولى من عدم كون الحكم هنا جزء لسبب ثبوت الحق وجواز اخذ المدعي بنفسه
بدون الحكم قهرا او تقاصا وجواز اخذ ساير المقتدرين فلا وجه للحكم بوجوب الحكم لسؤال المدعي مطلقا لعدم دليل عليه نعم يصح ذلك لو توقف
الوصول الى الحق عليه فالصحيح التقييد به لا يقال عموما وجوب الحكم بما انزل الله يثبته هنا ايض قلنا لا شك انها مقيدة بصورة التوقف لان الحكم
من الواجبات المشروطة بالحاجة فانه لو فرض ان بعد التنازع وقبل الحكم وقع الصلح بين المتداعيين او اعطاه حقه او نحو ذلك لا يجب الحكم على الحاكم
ثم على القول بوجوبه مطلقا او في صورة التوقف فهل يجب بعد سؤال المدعي او قبله فيه قولان والاولى والاحوط التوقف بالسؤال ولو
بشاهد الحال بل مقتضى الاصل عدم الوجوب بدونه بل يمكن القول بعدم الجواز ايض وعدم ترتب الاثر عليه لان الحكم الزام مخالف للاصل
الثالثة واذا وجب عليه الحكم فيحكم عليه بما يفيد انشاء الالزام من الالفاظ ولا يكفي مثل قوله ثبت عندي في ترتب الاثر لانه ليس حكما بل اخبار ولو طلب المدعي
كتابة الحجة على المدعى عليه ليكون في يده ففي وجوب اجابته وعدمه قولان اشهرهما كما صرح به في تنقيح وشرحه وغيرهما الوجوب وحكي في ط قولا بعدمه واختاره بعض
متاخري المتاخرين للاصل وهو الحق لانه ان كان لانشاء الحكم فقد حكم لفظا ولا يجب غيره وان كان لاستمراره والدوام عليه بعد ذلك فاي دليل على وجوب ذلك
فانه قد لا يحتاج اليه بعد ذلك ولو احتاج فقد لا ينسى الحاكم او الشهود على الحكم وان نسيه فقد لا يتذكر بملاحظة الكتابة ولذا اقتصر جمع من المتاخرين
في ايجاب الكتابة بما اذا توقف ايصال الحق المحكوم عليه وهو ايض غير سديد لانه لا يختص بالكتابة ولا بالحاكم بل يجب على كل احد الايصال بما امكنه من باب الامر

بالمعروف

فيما يتعلق بالمدعى عليه وفيه مباحث الاول في الاقرار

بالبينة

بالمعروف فلا وجه للتخصيص بالكتابة فانه قد يحصل الاثر بنصب احد على الاخذ منه او اعلام مقتدر برسالة او برفع صوت وغلظة عليه او بتخويف وغير ذلك
من الوجوه وقد يتوقف على احد هذه الامور فذكر الكتابة وايجابها بخصوصها لا وجه له هذا مع ان ترتب الاثر على الكتابة غالبا يكون بازالتها المقتدر
على اجراء الحكم فيجري به فهو ان اجرته بمجرد الكتابة من غير ضم بينة معها كما هو المتعارف في هذه الازمنة فهو غير جائز والكتابة لاجل ذلك يكون نوع اعانة على
الاثم وان ضم معها البينة فهي بنفسها كافية الآن بغرض كون الكتاب قرينة موجبة لحصول العلم بضم خبر عدل او فسقا او توقف المقتدر الايصال بالكتابة
ثم انه اذا لم يجب الكتابة وطلبها المدعي واجابه الحاكم استحبابا فله اخذ الاجرة عليه وثمن القرطاس والمداد ومتى وجب لم يجز له اخذ الاجرة لعدم جوازه في الواجبات
العينية ولا الكفائية كما مضى في كتاب التجارة بل لا يجوز له طلب ثمن القرطاس ونحوه ايض ومن القائلين بوجوب الكتابة اذا توقف اثر الحكم عليها من لم يجوز الاجرة
على الكتابة وجوز اخذ نحو القرطاس وهو غير جيد لان اعداد ما يتوقف عليه الكتابة الواجبة ايض يكون كاصل الكتابة مما يتوقف عليه الواجب فيكون
اعداده واجبا عليه لو لم يؤده المدعي فان اراد جواز الاخذ منه لو اعطاه فهو كذلك لانه ايض نوع اعداد وان اراد انه يجوز ان يتوقف الكتابة على اخذه منه فلا ثم اذا
كتب الكتاب ينبغي بل يلزم عليه ان يكتبه على نحو يخص المدعي والغريم ويميزهما عن غيرهما بحيث لا يقبل الاشتباه ويأمن عن التزوير سواء ذلك المقصود بكتابة
النسب او الحلية او هما معا والخلاف في هذا المقام في انه هل يكفي الاول او الثاني ونحو ذلك لا وجه له اذ ليس ذلك منوطا بدليل شرعي وانما المقصود رفع
الاشتباه والامن من التزوير وقد يحصل التزوير بالاكتفاء بالحلية ولا بد في النسب ايض الى ذكره بقدر لا يقبل اللبس عادة فقد يتعدد زيد بن عمرو بن بكر
في الاصفهان مثلا وقد يتواطئان على تشهر احدهما باسم النسبة في بلد اخر بحيث يحصل العلم لكثير من اهل ذلك البلد وينتهي مسببه الى الكتابة باسمه ونسبه
قول المكارين او نحوهما ولا بد من تمييز المدعي ايض كما ذكرنا اذ قد يقع التزوير من جهته فيتواطئان على ادعائه وحكم الحاكم له واخذه المدعى به بحضوره للمدعي
شخص اخر **الرابعة** واذا حكم الحاكم عليه فان ادى المحكوم عليه الحق بنفسه فهو والا فان كان ذا مال فيكلف بالاداء فان امتنع ومطل بلا عذر مقبول كان
للمدعي اخذه منه قهرا ولو بالملازمة وان لم يقدر فيجب على كل من يقدر كفاية فان احتاج الايصال الى عقوبة له من حبس او اغلاظ في القول ونحوهما فيجب على الحاكم
والظاهر عدم جوازه للغير ولو نفس المدعي اما جوازه للحاكم فلتوقف ايصال الحق عليه وهو واجب وللخبر المشهور المنجبر لي الواجد يحل عقوبته وعرضه والمستفيضة
الواردة في حبس المماطل كموثقة عمار كان امير المؤمنين ع يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يأمر فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فيقسم بينهم يعني ماله و
نحوها ذيل رواية الاصبغ **اقول** الالتواء من الملي وهو سوء الاداء والمطل ورواية غياث الاولى ان عليا ع كان يفلس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يأمر
فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فقسمه بينهم يعني ماله والثانية ان عليا ع كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا
وقريبة منها صدر رواية الاصبغ ورواية السكوني ان عليا ع كان يحبس في الدين ثم ينظر فان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له مال دفعه الى الغرماء
فيقول لهم اصنعوا به ما شئتم ان شئتم فآجروه وان شئتم فاستعملوه وبهذه الاخبار المعتضدة بلزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل رواية جابر الطويلة
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ورسالة ابي عبد الله ع لي ان اخذ البريء منكم بالسقيم وكيف لا يحق لي ذلك
وانتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح ولا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يتركه وغير ذلك يخصص ادلة نفي الضرر ونحوها واما صحيحة زرارة كان علي ع لا
يحبس في السجن الا ثلاثة الغاصب ومن اكل مال اليتيم ظلما ومن ائتمن على امانة فذهب بها وان وجد له شيئا باعه غائبا كان او شاهدا حيث دلت من جهة الاطلاق
الجزء المسمى من الحصر على عدم حبس غير الثلثة فهي اعم مطلقا مما مر فيجب تخصيصها واما وجوبه على الحاكم فلكونه امرا جائزا يتوقف عليه واجب هو ايصال الحق وما
يتوقف عليه الواجب واجب بل يدل عليه الروايتان الاخيرتان وما بمعناهما في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما اختصاص وجوبه بالحاكم فلاختصاص غير الخبر
الاول من اخبار الحبس بفعل الامام ع والاول مجمل حيث انه حكم بحل العقوبة ولم يبين انه على من يحل فيقتصر فيه على المتيقن واما اخبار الامر بالمعروف وان كانت
عامة الا انها مخصصة بمثل رواية مسعدة بن صدقة سئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا فقال لا فقيل ولم قال انما هو على القوي المطاع
العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الى ان قال والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل قوله عز وجل ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فهذا خاص غير عام الحديث ومن ذلك يعلم انه اذا الا الامر الى العقوبة والايذاء لا يجوز لغير الحاكم
لانها اعمال غير جائزة في الاصل يجب الاقتصار فيها على موضع الرخصة ولان غيره لا يعلم قدر الجائز منها فيتعدى عن الحق **فروع** أ هل يجوز للحاكم الاذن
لغيره ولغيره المباشرة باذنه بقدر ما اذن فيه الظ نعم لانه حينئذ يكون عاملا كما ورد في رواية مسعدة **ب** هل يجوز لمباشر الايصال مع العقوبة او بدونها
اخذ الاجرة عليها الظ لا لما مر في كتاب التجارة الا اذا لم يكن له كفاية لمعاشه لو اشتغل بالايصال اي تضرر به ضررا بينا فيسقط عنه الوجوب لمعارضة ادلته
مع ادلة الضرر والاجرة على بيت المال ان كان والا على المدعي ان طلب وارادوا لا يجوز الاخذ من المدعى عليه **ج** اذا ماطل المحكوم عليه ولم يقدر الحاكم
على الايصال وطلب المدعي من الحاكم كتابة الحكم او اشهاد الشاهدين عليه او نحوهما حتى يوصله ديجري الحكم من يقدر عليه يجب عليه كما مر وان لم يعلم تجويزه
عليه كالتعدي من الجائر في الايذاء من قذف وضرب واخذ المال او مطالبة من قرابته ونحوها وان علم ذلك فان كان مقصود الحاكم ايض ان يفعل المدعي
كذلك فهو معاونة على اثمين اثم المدعي حيث ان اخذه ذلك ليؤديه الى المقتدر الجائر المتعدي معاونة على الجائر على اثمه واثم الجائر وان لم يكن مقصوده ذلك وان
علم ان المدعي يفعل كذلك فلا معاونة منه على اثم الجائر كما بينا في العوائد لكنه معاونة على اثم المدعي ولكن لا يحرم على الحاكم مع ذلك لتعارض ادلة حرمة المعاونة
على الاثم مع ادلة وجوب دفع المماطل واخذ الحق منه فيرجع الى اصل الجواز بل يمكن القول بذلك في حق المدعي ايض لمعارضة ادلة نفي الضرر في حقه مع ادلة

نقيح

من الجابر

في انه يجوز للحاكم عقوبة المماطل

حرمة المعاونة فنقول العقوبة المجوزة للحاكم في حق المماطل لا يختص بالحبس والاغلاظ بل قد ينتهي الى الاكثر منه من ضرب فيجوز ايضا لاطلاق العقوبة وقوله صكوا
جاههم وقوله ولا يؤذونه ويجب الاقتصار على الاقل وانما اطنبنا في ذلك المقام للاحتياج اليه في امثال تلك الازمنة هـ لو لم يفد العقوبة في ادائه
ولم يمكن بيع ماله يحبس حتى يؤدي او يموت او يبرئه الغريم **الخامسة** كما يجوز للحاكم عقوبة المماطل الغير المؤدي للحق فهل يجوز له اعطاء ماله للمحكوم له
من غير اذنه اذا امكن وكان من جنس الحق وبيعه واعطائه الثمن ان لم يكن من جنسه ام لا واذا جاز فهل هو مقدم على العقوبة يعني ان العقوبة انما يكون اذا
لم يمكن اعطاء المال او بيعه او مخير بينهما او يتاخر فيعاقب فان ابى مع العقوبة ايضا يعطي او يبيع لم يحضرني الان تصريح بذلك من الاصحاب الا ما ذكره بعض الاجلة
في شرحه على عد حيث قال وان عرف كذبه في دعوى الاعسار حبس حتى يخرج من الحق بنفسه او يباع عليه ماله ويعطى صاحب الحق انتهى فان كان قوله يباع
عطفا على حبس يكون تخييرا بين الحبس والبيع وان كان عطفا على يخرج يكون حكما بتاخير البيع عن العقوبة وقال بعض الفضلاء المعاصرين ثم ان كان المقر
للمال فيلزم باعطائه ولو بحبس الحاكم واغلاظ القول له او بان يبيع ماله في اداء دينه لو لم يمكن الاستيفاء الا بذلك انتهى فان كان قوله بذلك اشارة الى الحبس و
البيع معا يكون قولا بالتخيير وان كان اشارة الى البيع يكون قولا بتاخير البيع عن الحبس **اقول** كما ان العقوبة مخالفة للاصل لا يرتكب الا مع الدليل فكذلك
اعطاء ماله او بيعه لان تمييز ما في ذمة شخص من بين امواله بيده وبيع غير المالك لا يجوز والدليل على حلية العقوبة موجود كما مر ولا دليل على الاعطاء او البيع
الا كونه مما يتوقف عليه ايصال الحق الواجب وهو قبل الياس بالعقوبة المنصوصة جوازها ممنوع فلا يجوز الا بعد عدم تاثير العقوبة ويدل عليه ايضا الروايات
المتقدمة المصرحة بتاخير البيع عن الحبس نعم اذا لم يمكن العقوبة لغيبته او فرار يجوز البيع والاعطاء اولا لكونه مما يتوقف عليه الايصال وهل يباع
بغير الغريم او يجوز البيع منه ايضا الظاهر الثاني للاصل ولا يتوهم ان الظاهر من الروايات البيع بالغير حيث قال باعه فيقسم لانه يمكن ان يكون الفاء تفصيلية
اي باعه بان يقسمه بين الغرماء فيبيع كلا منهم حصته بل هو الظاهر من قوله يعني ماله فان الظاهر ان الغاية لبيان المقسوم بينهم نفس المال دفعا لتوهم تقسيم
الثمن لانها لبيان ان المبيع نفس المال لدفع توهم بيع المديون لانه ليس محلا للتوهم هذا مضافا الى كون تقدير الثمن في قوله يقسمه خلاف الاصل **السادسة**
لو ادعى المحكوم عليه بالاقرار او بغيره الاعسار فان علمه الحاكم او اقر به المحكوم له فثبت اعساره والا فاما لا يعلم له مال اولا حتى ما اخذه من المحكوم له وذلك
بان يكون الدعوى على نفقة زوجة او صداقها او دية جرح او مال مصالحة دعوى غير ثابتة او نحوها او يعلم له مال ويعلم تلفه ايضا كان يعلم ان ما اخذه من
المحكوم له وذلك يكون بان يكون الدعوى النفقة او اخذه منه قهرا او سرقة ونحو ذلك ولا يعلم ما سواه او يعلم له مال غير معلوم التلف ولو كان هو ما اقرضه من
الغريم او اشتراه منه فعلى الاولين فان ادعى المحكوم له علمه بكذبه في الاعسار وكونه ذا مال يطلب منه البينة لانه مدع والبينة على المدعي فان جاء بها واثبت
عليه مالا موجودا يؤخذ منه وان لم يؤده كان حكمه حكم الواجد للمال وقد مر وان اثبت عليه مالا قبل ذلك ولم يعلم تلفه يصير من القسم الاخير وياتي حكمه وان
لم يكن له بينة احلف المحكوم عليه لانه منكر واليمين على من انكر وان لم يدع علمه بكذبه بل ظن ذلك او جوزه لما مر سابقا من سماع الدعوى بالظن والاحتمال
فيكون المحكوم له مدعيا والمحكوم عليه منكرا فاليمين عليه وتامل فيه المحقق الاردبيلي قال بعد تامله وعدم احلافه اظهر لظاهر اية النظرة ولعدم الدليل على
الاحلاف الا في الصورة الاخيرة وفيه ان مدلول الاية انظار ذي العسرة وعسرته بعد غير معلومة لا واقعا ولا شرعا فكيف يستدل بحكمه بالاية والدليل على
ما اخترناه من سماع دعوى المظنونة والموهومة ظاهر لصدق المدعي والمنكر نعم يشكل ذلك على القول بعدم سماعها لعدم الدليل وتصريحهم بالاحلاف هنا
ايضا يؤيد ما اخترناه وهل له رد الحلف اذا كان غريمه جازما في دعوى ايساره ام لا فيه اشكال ينشأ من عموم ما دل على الرد وعدم المانع ومن ان فائدة الرد الخروج
عن عهدة المدعى به اذا حلف المدعي فان قوله رددت عليك اليمين معناه انه ان حلفت اخرج عن عهدة دعواك وهو يثبت هنا بعدم القدرة عليه فكيف يرد
بل في شمول عموم ما دل على الرد لمثل المقام تامل ايضا ولعل الاول اظهر اذ يظهر الفائدة في نكول المدعي فيسقط دعواه وفي حلفه فان انكاره القدرة لا يثبت انتفائها
وانما يثبت عليه اليسار بعد حلف المدعي ويعمل معه ما يعمل مع الواجد من الحبس والاغلاظ الى ان يؤدي او يموت او يبرئه المدعي وان لم يرد الحلف اما
لعدم امكانه كما اذا كانت دعوى يساره غير جزمية او لم يرد الرد فان حلف على عدم اليسار حكم له بالاعسار وان نكل ولم يحلف فقال في عد وحكى عن كره
انه يحلف مدعي اليسار فيحكم بيساره ويعمل معه عمل الواجد من الحبس وقال بعض الفضلاء المعاصرين انه يعمل به عمل الواجد فيحبس من غير ذكر حلف المدعي ولعله
مبني على الخلاف في انه مع نكول المنكر هل يثبت حق المدعي او يرد الحاكم اليمين على المدعي ويأتي تحقيقه وعلى الاخير وهو ان يعلم له مال وادعى تلفه فيئول الدعوى
الى تلف المال والاصل بقاؤه فيصير المدعى عليه بالحق مدعيا لتلف المال فيطلب منه البينة فان اقامها يحكم له بالاعسار ويعمل معه عمل ذي العسرة ويأتي و
ان لم يقم البينة فقال الجماعة منهم يع وعد والكف وغيرها بل قال بعض متاخري المتاخرين حجة الاول رواية غياث الثانية وصحيحة رواية الاصبغ و
رواية السكوني المتقدمة جميعا في المسألة الرابعة ودليل الثاني العمومات الاتية المصرحة بانه اذا لم يكن للمدعي بينة فيمين المدعى عليه او المنكر **اقول**
مقتضى الاخبار الاولى الحبس مطلقا سواء كان المدعى عليه منكرا جازما بعدم التلف ولا بل كان يقول لا ادري كما هو الاكثر ولكنها مخصوصة بالدين بل
من لم يثبت له الاعسار وعدمه ومقتضى العمومات الثانية حلف المدعى عليه في خصوص صورة الانكار ودعوى عدم التلف ولكنها عامة في الدين و
العين وسائر الحقوق فيتعارضان بالعموم من وجه في صورة انكار المدعي ولا اصل هنا وكل من الحبس والاحلاف مخالف للاصل يحتاج الى الاذن ثم
القاعدة التخيير بين الحبس اولا والاحلاف ثم الحبس الا اني لم اجد به قائلا ولكن اثبات الاجماع المركب في امثال المقام مشكل والاحوط الاحلاف ثم الحبس و
دليل تجويز الاحلاف ادلة الاحتياط كما بينا في موضعه ولكن يحصل الاشكال للحاكم لو لم يحلف المنكر لعدم التلف فهل يحكم بنكوله ويثبت به الاعسار

او يحبس

كتاب القضاء

او يحبس ولندرة الفرض من جهة ان الاغلب عدم علم المدعي ولو فرض احيانا فنكوله نادر ولو فرض النكول فتمكن الحبس للحاكم في هذه الازمنة مشكل
وجواز غيره من العقوبات هنا غير ثابت فصرف الوقت في حاله ليس بذلك المهم وكيف كان فلو لم ينكر المدعي عدم التلف فحبس للروايات المتقدمة الخالية
عن المعارض هذا وللمحقق الاردبيلي ههنا كلام اخر حيث قال فقد لا يكون له بينة ويكون معسرا لا مماطلا ومجرد وجود مال سابقا لا يستلزم بقاؤه والرواية
ضعيفة ودلالتها غير ظاهرة وقد يكون ظاهر حاله انه كان يستقرض ويخرجه في مؤنته مع حاجته او وجد عنده وكان يحتاج كل يوم الى نفقة وكيف
ياتي بالبينة باخراج كل درهم درهم فيمكن عدم الحبس بل احلافه على عدم بقائه عنده ويخلى سبيله الى الميسرة ويؤيده ظاهر الاية فان الظاهر منها كونه ذا عسرة
بحسب الظاهر لا نفس الامر وهو ح كذلك فيمكن عدم اليمين ايضا لذلك الا انه لما ادعى عليه المال وعلم وجوده ولم يكن للمدعي اثبات البقاء والاستصحاب يقتضي
البقاء وانكره وجوده احلف انتهى **اقول** اما دعوى ضعف الرواية بعد اشتهار العمل بمضمونها فلا يضر واما عدم ظهور دلالتها فلا يتحقق وجهه واما
ظهور اعساره فان بلغ ذلك الى حد يعتبر شرعا فلا كلام لحصول التبيين المذكور في الروايات واما اذا لم يبلغ ذلك فلا وجه لاعتباره وترك النص لاجله ولفظ
ذي العسرة موضوع للمعنى الواقعي غاية الامر تقييده بالعلم ايضا واما بامثال ذلك الظهور فلا واحلاف مدعي التلف لا وجه له وجعله منكرا للبقاء لا يجعله
منكرا والا لجرى ذلك في كل مدع فكلامه غير سديد **فرع** ثم ان البينة التي يقام على الاعسار يلزم ان يشهد بتلف المال علما او حسا على اختلاف

في ان البينة التي تقام على الاعسار

القولين في مسألة الشهادة وح يقبل لانه بينة الاثبات اما لو شهد بمطلق الاعسار فهو راجع الى النفي فلا يقبل نعم اذا كان مراقبا لاحوال المشهود له
مطلعا على خفايا امره فله ان يشهد بما ضبط واطلع من احواله واعماله الكاشفة عن العسر فان علم الحاكم بها عسره يحكم به واما قوله شهادته بانه ذا عسرة
او معسر فلا وجه لقبولها الا اذا اكتفينا بالشهادة العلمية وقلنا بان ذلك شهادة اثباتية والمرتهنان ممنوعان فب مؤنة المحبوس حال الحبس من ماله
ووجهه ظ ويشكل الامر لو لم يكن له شئ ظاهر وكان ينفق كل يوم بقرض او كسب قدر مؤنته او سؤال او كل على غيره ونحوها بل قد يعلم الحبس لذلك كذا
الاشكال في مؤنة الحبس فانه يحتاج الى مكان ومراقب ليلا ونهارا لئلا يهرب فان كان هناك بيت مال فالمؤنتان عليه والا فان بذله خصم من ماله فلا
اشكال ايضا والا فتحميله على الحاكم ضرر عليه منفي شرعا فيعارض بادلته ادلة الحبس فيرجع الى الاصل بعدم وجوب الحبس عليه او يقال بالتخيير فله اطلاقه ولا يجب
عليه شئ ج اذا لم يكن للحاكم محبس ولا اعوان ينصبها للمراقبة وسائر ما يحتاج اليه للحبس كما هو الغالب في تلك الازمنة فله بعثه الى محبس السلطان ونحوه
وللسلطان ونحوه الحبس باذن الحاكم لانه يصير ح محبسا للقاضي ولو لم يتمكن من ذلك ايضا سقط عنه **السابعة** ثم اذا حكم للمدعى عليه بالاعسار
بالبينة او علم الحاكم او اليمين او الاقرار فذهب جماعة الى انه ينظر ويمهل ويخلى سبيله حتى يحصل له مال وهو مذهب المفيد والشيخ في ف والحلي والمحقق في عد
ولك والمهذب والصيمري وغيرهم بل هو المشهور كما في لك والكف وح عد للهتك وغيرها للاصل وقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة

في انظار المدعى عليه اذا حكم الحاكم باعساره

وروايتي غياث والاصبغ المتقدمتين ومفهوم الحصر في صحيحة زرارة السابقة ورواية السكوني ان امرأة استعدت على زوجها انه لا ينفق عليها وكان
زوجها معسرا فابى ع ان يحبسه وقال ان مع العسر يسرا وعن الشيخ في يه انه يسلم الى الغرماء ليؤجروه او يستعملوه ويستوفوا حقهم مما يفضل من قوته و
قوت عياله لرواية السكوني المتقدمة في المسألة الرابعة ووضعها في لف بالشذوذ وعن ابن حمزة قول ثالث مفصل بين ما اذا كان المعسر ذا حرفة يكتسب بها
فالثاني وما اذا لم يكن كذلك ونفى عنه البعد في لف فالاول للرواية الاخيرة كما في لف او جمعا بينها وبين الروايات السابقة كما قيل ولانه متمكن من
اداء ما وجب عليه وايفاء الحق صاحبه فيجب عليه كالسعي في المؤنة وحيث يتمكن من الكسب لا يكون معسرا لتحقق اليسار بالقدرة على تحصيل المال ولهذا
لم يجز للقادر على الكسب الغنى في باب الزكوة **اقول** قد يناقش في التمسك بهذه الاخبار في تخلية سبيله حتى يستفيد مالا او في اجارته واستعماله شئ
وهو انه قد استفاضت الاخبار على ان الامام يقضي دين المديونين عن سهم الغارمين ففي مرسلة العباس الامام يقضي عن المؤمنين الديون ما
خلا مهور النساء وفي رواية ابي نجار جعلت فداك ان الله عز وجل يقول وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله عز
وجل في كتابه لها حد يعرف اذا صار هذا المعسر اليه لا بد من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين ينتظر
محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره الى الامام فيقضي ما عليه من الدين من سهم الغارمين الحديث وغير ذلك من الاخبار و
اخبار المسألة واردة في فعل علي ع وهو امام مبسوط اليد بيده بيت المال والزكوات فكان عليه الاداء فما التوفيق بين هذه الاخبار وهلا يؤدي
الامام ديونهم ولا يمكن حمل اخبار المسألة على صورة عدم حضور سهم الغارمين عنده لانه ليس قضية في واقعة بل يصرح بانه ع كان يفعل ذلك
وهو دال على التجدد الاستمراري والذي اراه ان اخبار قضاء الامام مخصوصة بمن لم يكن له طريق الى الوفاء ولا يمكنه استفادة المال من اشتغال او
تكسب او عمل كما يشعر به رواية ابي نجار ايضا واخبار المسألة مخصوصة بمن امكنه استفادة المال كما يصرح به قوله حتى يستفيد المال وقوله ليستعملوه اي
يطلبوا منه العمل ويكون لفظ حتى تعليلية اي يخلى سبيله ليستفيد المال ويؤدي الدين والتوفيق بين رواية السكوني وسائر روايات المسألة ان
مورد سائر الروايات انما هو ما اذا كان المديون بحيث يعلم من حاله انه يستفيد المال بنفسه من غير حاجة الى استعماله فيها واجارته عليها كما هو
المستفاد من قوله حتى يستفيد ومورد رواية السكوني انما هو ما اذا لم يكن كذلك ولم يبال بعدم اداء الدين وعدم الاستفادة اذ من الظ ان من يعلم
من حاله انه يستفيد بنفسه لا حاجة فيه الى المواجرة والاستعمال وبما ذكرنا يرتفع التنافي بين الاخبار طرا ثم نقول بما ذكرنا ظهر عدم صلاحية شئ من
اخبار المسألة للمشهور لان المشهور انه يخلى سبيله ويترك بحاله مطلقا سواء كان قادرا على الاستفادة ولو بالكسب ام لا وهو لا يلائم مع قوله يخلى سبيله

حتى يستفيد اى يستفيد فان التخلية انما كانت لذلك ولو منعت من ارادة هذا المعنى لاحتمال الكون حتى للغاية فنقول باحتمال التعليلية يسقط
واما صحيحة زرارة فلا دلالة لها اصلا لان الظاهر المتبادر من الحبس اسجانه فى سجن الامام واما اشتغاله بالكسب فليس حبسا قطعا ومنه يظهر حال رواية السكونى
الاخيرة واما الاية الشريفة فكما مر تنالية الاشارة لا تدل على مرادهم اصلا لان من يقدر على استفادة المال ولو بالتكسب الذى لم يكن شاقا عليه بل هو
حرفته وعليه معاشه لا يصدق عليه انه ذو عسرة اصلا لا لغة ولا عرفا ولو سلمنا صدقه عليه فنقول الانظار المامور به هو ترك مطالبة اداء الدين حال
العسرة فاذا تركه واخر ما نظره ولو امره بالتكسب وتحصيل اليسار ثم الاداء الا ترى انه يصح ان يقال امهله حتى يشتغل ببيع ضياعه وياخذ ثمنه ويعطيه فيصدق
الانظار هو الامهال والتاخير ويمكن ان يكون المراد امهاله فى اداء الدين وتاخيره مطالبته واما الاصل فانما يفيد لو لم يكن دليل مخرج عنه ولا شك
ان قضاء الدين على كل متمكن منه واجب والقادر على العمل والتكسب متمكن فيجب عليه ولازمه وجوب العمل والكسب من باب المقدمة ولازمه جواز امره به
وحمله عليه بل وجوب ذلك وظهر مما ذكرنا خلو المشهور عن الدليل وكذا قول النهاية ان اراد دفعه الى الغرماء مطلقا سواء امكنه الاستفادة بعمل ام لا و
سواء ادى ما يجب عليه بنفسه مع الامكان اذ ظاهر الرواية مخصوصة بصورة قدرته على عمل يحصل منه اجرة وشئ والا فلا فائدة فيه كشيخ هرم اعمى ومفلوج
واعرج اشل وبصورة عدم اشتغاله بنفسه وفائدته اداء الدين ومنه يظهر خلو قول ابن حمزة ايضا عن الدليل لو اراد الاطلاق فالحق كما هو ظاهر المحقق الاردبيلى
وصاحب الكفاية وبعض مشايخنا المعاصرين وفضلائهم انه وان لم يتسلط الغريم على استيفاء منافعه واجارته ابتداء ولكن يجب على المديون المتمكن
من العمل والكسب ولو ترك هذا الواجب وتولى منه بحيث يترتب عليه ضرر الغرماء على الحاكم اجباره وامره بالمعروف ودفعا للضرر ولو راى انه لا ينجح فيه
امره وزجره واقامته على الفعل الواجب الا بالدفع الى الغرماء امكن الجواز بل الوجوب بل يجب اذا امكن **فروع** ا اذا امر بالتكسب او استعمل يوضع مما
استفاده مؤنته ومؤنة عياله الواجب نفقتهم بالمعروف ويصرف الزائد فى الدين ب التكسب يشمل جميع الصنائع والحرف والاشتغال ولو مثل الاحتطاب
والاحتشاش اذا كان ممن يتمشى منه ذلك ويليق بشانه وحاله ولا يعد شاقا عليه عرفا ويقتصر فى زمان التكسب بما هو متعارف سائر الناس فى حرفهم
وصنائعهم ج لو رضى الغريم بامهاله حتى يحصل له مال وعفى عن تكسبه فله ذلك ولو تعدد الغرماء ورضى بعضهم دون بعض امره من لم يرض بالتكسب ويكون
جميع فاضل مؤنته مما استفاده لذلك د لو ارتاب الحاكم بالمقر وشك فى بلوغه او عقله او رشده او اختياره او شبه ذلك مما هو شرط فى صحة اقراره
توقف فى الحكم حتى يستبين حاله ووجهه واضح **البحث الثانى** فى الانكار اعلم انه اذا انكر المدعى عليه ما ادعى عليه فلا يخلو اما ان يكون الحاكم
عالما بالحال اولا وعلى الثانى فاما يكون للمدعى بينة ام لا فههنا مقامات **المقام الاول** فيما اذا كان الحاكم عالما وقد عرفنا ان الحق انه يقضى
بعلمه مطلقا ولكن يجب ههنا مسائل ينبغى التنبيه عليها **المسئلة الاولى** لو كان الحاكم حكم فى الواقعة بحكم سابقا بعلمه او بغيره من
الاقرار او البينة او اليمين وتذكره بمقتضاه سواء تذكر مستند الحكم السابق ام لا لان حكمه ايضا حجة تامة ومستند شرعى فهو عالم بحكم الواقعة قطعا
مثل قولهم ورجل يقضى بالحق وهو يعلم وسائر عمومات الحكم وان لم يتذكر الحكم فان شهد عدلان بحكمه به فالاصح لزوم القضاء به وفاقا للاكثر العلامة
رحمه الله لعموم قبول شهادة العدلين كما ياتى وقيل بالمنع لامكان رجوعه الى العلم وفيه منع كلية الامكان اولا ومع صلاحيته للمنع ثانيا وانما هو اذا كان العمل
بالشاهدين من باب الظن ويختص حجيته هنا بصورة انسداد باب العلم وظاهر ... التردد فى المسئلة حيث نقل القولين من غير ترجيح ولو لم يكن شاهد
وكان هناك خطه وخاتمه لم يحكم به وان امن من التزوير للاصل نعم لو ضم معه قراين اخرى موجبة للعلم يحكم بلزوم الحكم والوجه واضح **الثانية** لا ...
لزوم حكمه بما حكم اولا مع تذكر الواقعة او شهادة العدلين ان يعلم عدم تبدل رايه فى بعض جزئيات الواقعة او كلها او لم يعلم او علم التبدل لانه قد
ثبت الحق بالحكم السابق فيجب استصحابه ولا يصلح تبدل الراى لرفعه كما اذا لم يحصل التنازع بعده وكذا ان ظهر له طريان الفسق للشهود بعد الحكم الاول
الثالثة لو تذكر ثبوت الحق عنده اولا من غير حكم به او شهد بذلك الشاهدان فان تذكر مستند الثبوت او شهد به الشاهدان يجب ان
يحكم بمقتضاه لا لاجل الثبوت السابق لعدم كون مجرد الثبوت بدون الحكم ملزما للخصم بل لاجل المستند لعدم دليل على وجوب مقارنة قيام المستند
لحال الحكم ولكن يشترط حينئذ عدم تبدل رايه فلو ثبت عنده اولا بشهادة الفاسقين مثلا او بشهادة رجل ويمين المدعى ولم يحكم وتبدل رايه قبل الحكم عن
ذلك فى مثل تلك الواقعة لا يحكم به للاصل لعدم تعلق حق على الخصم حتى يستصحب والثبوت السابق بدون الحكم غير ملزم نعم لو طرء فسق الشهود
لم يمنع من الحكم والفرق ان المعتبر فى عدالة الشاهد انما هو حال الاداء وفى فتوى المجتهد حال الحكم وان لم يتذكر المستند ولم يثبت بمثل العدلين
ايضا فلا يحكم للاصل اذ لم يثبت ان مجرد الثبوت عند الحاكم من غير ظهور المستند الثابت اعتباره شرعا من مستندات الحكم فان قيل الثبوت عند
الحاكم قائم مقام علمه فاذا جاز حكمه بعلمه جاز بالثبوت ايضا قلنا لا نسلم ان مطلق الثبوت عنده قائم مقام علمه بل الثبوت مع الحكم واما بدونه فلا واما
الحكم بعد الثبوت بالمستند فليس لاجل الثبوت بل لاجل المستند **الرابعة** لو لم يتذكر الواقعة ولكن شهد عدلان بشهادته فيها فهل يجوز حكمه
بمقتضى شهادته هذه ام لا قال والد العلامة رحمه الله فى محكى نعم ولعله لاجل انه اذا جاز حكم الحاكم بشهادة نفسه جاز بما ثبت به شهادته ايضا لانه حكم بشهادة
نفسه ايضا وفيه انه انما يصح لو كان حكمه بشهادة نفسه لاجل انها شهادة نفسه كما فى شهادة الشاهدين وليس كذلك لعدم دليل عليه وانما هو لاجل
علمه حين الحكم وهو منتف هنا فالاصح عدم جواز الحكم بها للاصل **الخامسة** لا يجوز للحاكم العالم بالواقعة فيما يجوز حكمه بعلمه قطع النظر عن
العلم وايقاف الحكم على غيره من البينة او اليمين لان معنى الايقاف انه لو كان الغير مخالفا للعلم عمل به وهو غير جائز اذ قبول البينة انما هو اذا لم يعلم

مخالفته

مخالفته للواقع والا فلا يقبل اجماعا ولانه موجب للحكم بخلاف ما يعلم بل بغير ما انزل الله باعتقاده بل نقول ان المتبادر من عمومات طلب البينة واليمين انما
هو فى صورة اشتباه الواقعة وعلى هذا فلا يكون بناء العمل على الغير مشروعا ايضا ومنه يظهر عدم جواز طلب البينة او اليمين لانه الزام للمطلوب منه بدون
ملزم شرعى بل يتوقف على التوقيف ويجوز طلب البينة من غير ابرام والزام بان يقول ان كانت لك بينة واردت اقامتها فلك ذلك لاصالة جواز الاتيان بها
وجواز اخبارها وجواز استماع خبرها والله العالم **المقام الثانى** فيما اذا لم يكن الحاكم عالما بالحال والحكم حينئذ اما يكون باليمين او بالبينة او بهما
معا وتفصيل الكلام فيها فى ثلثة مواضع بعد ذكر مقدمة **المقدمة** اعلم ان من القواعد الثابتة المسلمة بين الامة المدلول عليها بالاخبار ان
الدعاوى يقطع بالبينة واليمين قال الله سبحانه ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وفى رواية ابى ضمرة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة
او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى وفى مرسلة ابان اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمى يحلفون به وفيها ايضا ثم اوحى الله تعالى اليه
اى الى داود ان احكم بينهم بالبينات واضفهم الى اسمى يحلفون به وفى صحيحة سعد وهشام قال رسول الله ص انما اقضى بينكم بالبينات والايمان الحديث
وفى تفسير الامام ع كان رسول الله ص يحكم بين الناس بالبينات والايمان فى الدعاوى الى غير ذلك ثم ان هذا حكم مجمل وقاعدة مبهمة ومن القواعد
المسلمة بين الامة الثابتة بالاخبار المستفيضة المفصلة لذلك المجمل ان البينة على المدعى واليمين على المنكر ففى صحيحة الحلبى وجميل وهشام البينة
على من ادعى واليمين على من ادعى عليه وفى صحيحة الحلبى الحقوق كلها البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه الا فى الدم خاصة الحديث وفى
رواية ابى بصير ان الله حكم فى دمائكم بغير ما حكم به فى شئ من حقوق الناس لتعظيم الدماء لو ان رجلا ادعى على رجل عشرة الاف درهم او اقل من ذلك او
اكثر لم يكن اليمين على المدعى وكانت اليمين على المدعى عليه الحديث وفى صحيحة ان الله حكم فى دمائكم بغير ما حكم به فى اموالكم ان البينة على المدعى واليمين
على المدعى عليه الحديث وغير ذلك مما ياتى ثم من القواعد المسلمة كذلك ايضا الثابتة كذلك ان البينة واليمين ليستا بمجتمعتين بل يمين المدعى عليه
انما هى اذا لم يقم المدعى البينة فالبينة مقدمة على اليمين واليمين بعد عدم البينة ففى صحيحة سليمان بن خالد احكم بينهم بكتابى واضفهم الى اسمى تحلفهم
به ثم قال هذا لمن لم يقم له بينة وفى مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فان لم
تكن امراتان فرجل ويمين المدعى فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعى فهى واجبة عليه ان يحلف وياخذ حقه فان ابى
ان يحلف فلا شئ له وفى تفسير الامام كان رسول الله ص اذا تخاصم اليه رجلان فى حق قال للمدعى الك بينة فان اقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على
المدعى عليه وان لم يكن له بينة حلف المدعى عليه بالله ما لهذا قبله ذلك الذى ادعاه ولا شئ منه الحديث الى غير ذلك مما ياتى ثم ان ما ذكرنا من القواعد
الثلث مطردة عند اصحابنا فى جميع الدعاوى المسموعة التى يتعين فيها جواب المدعى عليه بحيث لو اقر الزم بالحق سواء كانت الدعوى مالية او غير مالية
كالنكاح والطلاق والرجعة والعتق والنسب والولاء وغيرها خلافا فى ذلك لبعض العامة ولم يثبتوا اليمين على المنكر فيها سوى الدعاوى المالية غالبا
وعموم ما مر يرده نعم هذه القاعدة غير مطردة فى الحدود اذا كان حق الله المحض خاصة بلا خلاف يعرف كما فى الكفاية وغيره بل بالاجماع كما صرح به المحقق الاردبيلى
للنبوى لا يمين فى حد وفى مرسلة الصدوق ادرؤا الحدود بالشبهات ولا شفاعة ولا كفالة ولا يمين فى حد وفى مرسلة البرقى اتى رجل امير المؤمنين ع برجل
فقال هذا قذفنى ولم يكن له بينة فقال يا امير المؤمنين استحلفه فقال لا يمين فى حد ولا قصاص فى عظم ونحوها فى مرسلة ابن ابى عمير وفى رواية غياث بن
ابرهيم لا يستحلف صاحب الحد وفى رواية اسحق بن عمار ان رجلا استعدى عليا ع على رجل فقال انه افترى على فقال على ع للرجل افعلت ما فعلت فقال لا
ثم قال على ع للمستعدى الك بينة قال فقال ما لى بينة فاحلفه لى قال ع ما عليه يمين ويدل عليه ايضا الاصل واختصاص ما دل من النص والفتوى غالبا
بالمنكر لما عدا الحد من الحقوق المالية ونحوها مما يستحقها المدعى مع ان الحد اذن صاحب شرط فى سماع الدعوى ولم ياذن الله سبحانه بها بل ظاهره الامر بالستر و
الاخفاء والكف عن التتبع وكشفها ودرء الحدود بالشبهات ويستفاد من اكثرها انه اذا كانت الدعوى مما يشترك فيه حق الله وحق الناس كالقذف والزنا
ولا بينة للمدعى غلب حق الله على حق الناس ولا يستحلف المدعى عليه كما عليه الاكثر ويدل عليه ايضا قوله سبحانه والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
دلت على انه اذا لم يات مدعى الزنا بالشهود يحد ولا يستحلف وعن الشيخ فى ط ترجيح حق الادمى فيستحلف المدعى عليه الزنا فان حلف حد القاذف وان رد وحلف
القاذف فيثبت الزنا فى حقه بالنسبة الى حد القذف دون ثبوت حد الزنا واستحسنه فى س والاصل والكتاب والسنة يرده نعم اذا كانت الدعوى مركبة من
حقين كالسرقة المستلزمة للغرامة وللقطع يسمع فى حق الادمى خاصة ويستحلف ويترتب عليه تارة بالنسبة الى الغرامة وسياتى ان شاء الله تحقيقه فى موضعه
ثم ان ما ذكرناه من القواعد انما هو على الاصل فى المحاكمات وقد يتخلف فى بعض الموارد بالدليل كضم اليمين مع البينة فى الدعوى على الميت وكالدعوى على قيم الصغير
حيث لا يمين عليه وياتى كل فى موضعه وعليك بملاحظة الاصول المذكورة الى ان ياتيك الدليل واذ علمت ان على المدعى البينة اولا فاذا تلقى المدعى عليه
بالانكار فيقول الحاكم للمدعى الك بينة كما قاله النبى فى المروى عن تفسير الامام المتقدم والولى فى رواية اسحق المتقدمة راجحا مطلقا لاطلاق رواية التفسير
ووجوبا ان جهل المدعى بان عليه البينة لتوقف الحكم عليه فان قال ليس لى بينة استحلفه على ما حكم به الله قال نعم استحضرها منه كلت وان قال لى بينة واحدة
استحضرها واستحلفه وحكم فى كل من الصور بما يقتضيه حكم الله كما تبين فى المواضع الثلثة **الموضع الاول** فى الحكم باليمين وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** اذا قال المدعى انه لا بينة لى عرفه الحاكم ان له اليمين على خصمه المنكر لحقه فان التمس المدعى منه احلافه احلفه ولا يجوز للحاكم تحليفه الا بعد سؤال المدعى
بلا خلاف بينهم كما فى الكفاية وشرحه قولا واحدا كما ذكره بعضهم واتفاقا كما فى ح عن الهند بل بالاجماع كما فى مد بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا

الى ان حق المدعى متوقف على مطالبته وليس هنا شاهد حال بل على رضائه باحلاف القاضى او حلف المنكر بنفسه اذ ربما يتعلق الغرض بان لا يحلفه لينفى دعواه توقعا لوجود شهود له او تذكر او لردعه عن الانكار او انتظارا لزمان آخر صالح للدعوى او الاحلاف او طى الدعوى بالصلح ببعض المدعى به او اخذ ماله تقاصا او غير ذلك ويمكن ان يستدل له بصحيحة ابن ابى يعفور اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعى فلا حق له قلت وان كان له بينة عادلة قال نعم فان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه فانه علق ذهاب اليمين بالحق برضى صاحب الحق وايضا اشترط استحلافه الى طلبه الحلف فلا يذهب الدعوى بدون طلبه وعلى هذا يدل على المطلق اخبار اخر متضمنة لقوله استحلفه كرواية خضر بن عمرو فى الرجل يكون له على الرجل مال فيجحده قال ان استحلفه فليس له ان يأخذ منه بعد اليمين شيئا الحديث حيث شرط عدم جواز الاخذ باستحلافه والاخبار بهذا المضمون كثيرة وبها يقيد اطلاقات حلف المدعى عليه وعلى هذا فان تبرع المنكر بالحلف او احلفه الحاكم بدون اذنه لغى واعيدت ثانيا مع التماس المدعى **الثانية** كما انه لا اعتداد باحلاف الحاكم بدون اذن المدعى كذلك لا اعتداد باحلاف المدعى بدون اذن الحاكم وحكمه به ولا يحلف المدعى عليه بدونه كما هو المصرح به فى كلام الاصحاب من دون ذكر خلاف ولا ظهور مخالف وقال بعض مشايخنا المعاصرين من غير خلاف منهم اجده بل ظاهر الاردبيلى نسبته الى الاصحاب كافة انتهى وقال فى موضع آخر بل الخلاف بل ظاهرهم الاجماع عليه كما يستفاد من كثير انتهى وقال بعض الفضلاء المعاصرين ولم نعرف فى ذلك خلافا والظاهر انه كذلك واحتج له تارة بانه وظيفته وهو لا يخرج عن مصادرة وثانية بانه من تتمة الحكم ولا حكم لغيره وهو ايضا لا يخلو عن خدشة اذ يمكن ان يقال انه من مقدمات الحكم لا من اجزائه كاحضار البينة فلا يثبت اختصاصه به من اختصاص الحكم به وثالثة بانه المتبادر الى الفهم من الاستحلاف فى الروايات وفيه ان المذكور فى الروايات استحلاف المدعى دون الحاكم ورابعة باستصحاب عدم لزوم ما يترتب على الحلف من سقوط الحق ونحوه الا بالمتيقن وفيه انه كان حسنا لولا العمومات والاطلاقات بالترتب على حلف المدعى عليه مثل قوله فى رواية البصرى فان حلف فلا حق له وفى مرسلة يونس فهى واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه الى غير ذلك والقول بان غاية ما فى الاخبار الاطلاق وهو منصرف الى ما هو الغالب فى الحلف فى مقام الدعاوى من كونه باذن الحاكم مع انها منساقة لبيان حكم آخر غير ما يراد اثباته قابل للخدش والمنع فان الاختصاص بالاطلاق ثم علمه بما ذكر تام من حيث صدور الاخبار ثم ورودها مورد حكم آخر ثم عدم افادته شيئا لو سلم للاطلاق والعموم مما يقبل المنع فلم يبق دليل للمسئلة الا ظاهر الاجماع وهو حسن ويدل عليه ايضا رواية محمد بن قيس ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه كيف اقضى بامور لم اخبر ببيانها قال فقال ردهم الىّ واضفهم الى اسمى يحلفون به ونحوه فى مرسلة ابان وفى صحيحة سليمان بن خالد يؤيده ايضا المروى فى تفسير الامام المتقدم فى المقدمة حيث نسب التحليف الى رسول الله ص وبعض الاخبار المتضمنة لنسبته الى امير المؤمنين فان الظاهر من تلك الاخبار ان ذلك وظيفة الحاكم وانه ما لم يأت بذلك لم يتم حكمه فلا يجوز له الحكم ويتحقق الاذن من الحاكم بمجرد الامر بالحلف ولا يحتاج الى تلقينه الفاظها للاصل

فى انه يجب ان يكون الحلف فى مجلس القضاء

الثالثة صرح جماعة منهم الحلى والمحقق والفاضل وغيرهم بانه يجب ان يكون الحلف فى مجلس القضاء والحكم ونفى عنه بعض مشايخنا المعاصرين الخلاف بل قال ان ظاهرهم الاجماع عليه الا ان ظاهر الفاضل فى التحرير عدم اشتراط ذلك ولا وجوبه حيث قال وان امسك المدعى عن احلاف المنكر ثم اراد احلافه بالدعوى المتقدمة جاز لانه لم يسقط حقه منها وانما اخرها واما قوله فى باب الحلف لا ينبغى للحاكم ان يحلف احدا الا فى مجلس حكمه الا فى حق المعذور فلا يدل على الحرمة ولا الاشتراط بل لفظ لا ينبغى ظاهر فى الكراهة والى ذلك مال بعض فضلائنا المعاصرين قال واما لزوم كونه فى مجلس الحكم كما يظهر من بعض العبارات فوجهه غير معلوم وان كان هو المتساق من ظاهر الروايات لكنها لا يفيد الاشتراط بل ما يدل على استحباب تغليظ اليمين مكانا يدل على جوازه فى غيره ايضا سيما مع الكراهة فى بعضها انتهى واستدل للوجوب بعض ما مر دليلا على لزوم كونه باذن الحاكم وقد عرفت ما فيه وقد يستدل بما مر فى الاخبار المستفيضة من امر الحاكم باضافة المدعى عليه الى الاسم فيحلف به فان المتبادر من ذلك انه يلزم ان يكون فى حضوره ولا اقل من عدم العلم بالامتثال بدون ذلك وفيه منع ظاهر لصدق الاضافة الى الاسم بالامر بالحلف به كيف ما كان وقد يقال ان المتبادر من قوله اضفهم الى اسمى فيحلفون به ان اللازم الحلف لاجل طلب الحاكم فلو حلف المدعى عليه لا لذلك لم يكن معتدا به ولا يعلم كونه لذلك الا بتصريح المدعى عليه او بقرينة تدل عليه والتصريح لا يفيد لكونه جالبا للنفع دافعا للضرر فلا بد من ان يستدل عليه بالقرائن وليست الا كونه فى حضوره بعد طلبه اذ المستفاد من ذلك انه اوقعه لاجله بل لا يمكن تحقق ازيد من ذلك فلا بد من الاتيان به فان قيل الاتيان بالحلف بعد طلب نائب الحاكم فى الاحلاف ايضا كذلك قلنا نعم لو قلنا بجواز الاستنابة فيه ولكنه غير معلوم لانه امر به الحاكم والاصل عدم جواز الاستنابة فيه وعدم كفايته وفيه انه يتحقق الاضافة بالامر بالحلف ووجوب كون حلفه بقصد امر الحاكم به فلا دليل عليه فاذا وكل عليه احد فالآتى بالمامور به يصدق عليه الحلف بامر الحاكم وليس ذلك للاستنابة فى الحلف مع انه لو تم ذلك لدل على لزوم كون الحلف فى مجلس الحاكم دون مجلس الحكم وهو غير مطلوبهم **فروع** القائلون بوجوب كونه فى مجلس الحكم استثنوا من ذلك المعذور كالمريض والمزمن الذين لا يمكنهما او يشق عليهما الحضور الى الحاكم والخايف وغير البرزة من النساء والحايض والنفساء مع كون الحاكم فى موضع لا يجوز لهما المكث فيه او الذى قالوا فيستنيب الحاكم من يحلفه لاستلزام الحضور مع ذلك العسر والحرج والزام الحاكم بمباشرة الاحلاف بالمسير اليه مستلزم للنقص فيه او الفائدة فى ضيق وشدة وعسر مع عدم كونه معهودا فى الازمنة السابقة واحتمل بعض الاصحاب وجوب ذلك على الحاكم الا اذا اوجب النقص **اقول** لازم ادلة نفى العسر والحرج احد الامرين اما جواز الاستنابة او جواز ايقاف الحكم الى ارتفاع العذر الا فى عذر لم يرج زواله فالحكم بالاول مطلقا لا وجه له الا ان يقال بالتخيير ومرجعه الى جواز الاستنابة ايضا ولكن هذا انما يتم على ما هو المشهور من عدم جواز اذن الحاكم لمقلده العادل فى الحكم فى واقعة مخصوصة اما على

ما اخترناه

ما اخترناه من جوازه فيرتفع العذر بالاذن لمن يقولون باستنابته فى الاحلاف ان يحكم ويستحلف نعم لو فرض عدم امكان ذلك لتم الحكم بالتخيير المذكور قد ظهر من عدم اشتراط كون الحلف فى مجلس الحكم جواز تاخير المدعى احلاف المنكر الى وقت آخر كما نقل عن ير ولا يشترط اعادة الدعوى ثانيا بل لا يلزم احضاره عند الحاكم ايضا ج قال فى ير ولو قال ابرأتك من هذه اليمين سقط حقه منها فى هذه الدعوى وله ان يستانف الدعوى لان حقه لا يسقط بالابراء عن اليمين فان استانف الدعوى وانكر الخصم فله احلافه لان هذه دعوى مغايرة للتى ابرأه من اليمين فيها انتهى وهو كذلك لانا لو قلنا بسقوط حق هذه اليمين الحاصل بحكم الحاكم بسبب تلك الدعوى لا يوجب سقوط حقه الذى كان يدعيه للاصل ومع بقائه يجوز له دعويه ثانيا ومع الدعوى يجب على الحاكم استماعها والحكم بمقتضاها فاذا حكم بالحلف يكون هذا حقا ثابتا بالدعوى الثانية وان شئت قلت لم يثبت من الاسقاط الا سقوط اليمين الثابتة بذلك الحكم دون غيره

الرابعة ثم المنكر الذى وجه الحاكم اليه الحلف اما ان يحلف حلفا معتبرا شرعا كما ياتى بيانه او يرده على المدعى او ينكل ويابى عن احد الامرين فان حلف سقطت الدعوى عنه فى الدنيا ولكن لا يبرأ ذمته من الحق فى نفس الامر لو كان كاذبا بل يجب عليه فيما بينه وبين الله تعالى التخلص من حق المدعى بلا خلاف بل بالاجماع له وللاستصحاب حيث لم يثبت من ادلة سقوط الدعوى ازيد من سقوطها ظاهرا وللمعتبرة من الاخبار كصحيحة سعد وهشام قال رسول الله ص انما اقضى بينكم بالبينات وبعضكم الحن بحجته من بعض فايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له قطعة من النار والمروى فى تفسير الامام ع قال رسول الله ص يا ايها الناس انما انا بشر وانكم تختصمون ولعل بعضكم يكون الحن بحجته وانما اقضى على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار ويستفاد منها مثل ذلك فى جانب المدعى لو شهدت له البينة الكاذبة وبخصوصه وردت اخبار كثيرة منها رواية المناهى المشهورة المروية فى يه وفيها انه نهى عن اكل مال بشهادة الزور ثم بما ذكرنا تخصص الاخبار المتضمنة لنفى الحق للمدعى عن المنكر بعد حلفه او ثبوته له بعد بينة بالحقوق الدنياوية فانها تسقط عن المنكر بعد الحلف المعتبر فلا يجوز له المطالبة ولا المقاصة بماله كما كان له قبل الحلف ولا العود فى الدعوى ولو عاد لم يسمع منه بلا خلاف فيه يوجد بل باتفاق المسلمين كما قيل للنصوص المستفيضة كصحيحة ابن ابى يعفور المتقدمة فى المسئلة الاولى وفى آخرها قال رسول الله ص من حلف لكم بالله فصدقوه ومن سالكم بالله فاعطوه ذهبت اليمين بحق المدعى ولا دعوى له ورواية خضر بن عمرو المتقدمتين فيهما ايضا ورواية البصرى المروية فى الفقيه عن الرجل يدعى قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان رد اليمين على المدعى فلم يحلف فلا حق له ومرسلة ابرهيم بن عبد الحميد فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده اياه فيحلف له يمين صبر اله عليه شئ قال ليس له ان يطلب وصحيحة سليمان بن خالد عن رجل وقع لى عنده مال فكابرنى عليه وحلف ثم وقع له عندى مال فآخذه لمكان مالى الذى اخذه واجحده واحلف عليه كما صنع فقال ان خانك فلا تخنه ولا تدخل فيما عبته عليه ورواية عبد الله بن وضاح كان بينى وبين رجل من اليهود معاملة فخاننى بالف درهم فقدمته الى الوالى فاحلفته فحلف وقد علمت انه حلف يمينا فاجرة فوقع له بعد ذلك عندى ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التى كانت لى عنده واحلف عليها فكتبت الى ابى الحسن ع فاخبرته انى قد احلفته فحلف وقد وقع له عندى مال فان امرتنى ان آخذ منه الالف درهم التى حلف عليها فعلت فكتب لا تأخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك ان تأخذه من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه لقد مضت اليمين بما فيها فلم يأخذ منه شيئا واما حسنة الحضرمى رجل لى عليه دراهم فجحدنى وحلف عليها ايجوز لى ان وقع له قبلى دراهم ان آخذ منه بقدر حقى قال فقال نعم الحديث فهى اعم مطلقا مما مر لشمولها للحلف قبل استحلاف المدعى والحاكم ايضا فيجب تخصيصها بما مر مع انها لا يصلح لمعارضة ما مر لاشهريته رواية وشذوذها ومقتضى صريح الصحيحة الاولى واطلاق البواقى او عمومها عدم الفرق فيما ذكر بين ما لم يقم بعد الحلف بينة او اقامها كما هو المشهور واختاره الشيخ فى ف وبه وموضع من ط ونسبه الاسكافى الى الصادقين ع وعن ف والغن الاجماع عليه خلافا للمحكى عن موضع من ط فيسمع البينة مطلقا لعله لاطلاقات سماع البينة وفيه انها بما مر مقيدة سيما مع شذوذ ذلك القول بالمرة والمحكى عن المفيد وابن حمزة والقاضى والديلمى فيسمع الا اذا اشترط الحالف سقوط الحق باليمين الحاقا لها بالاقرار فكما يجب الحق به بعد الحلف كما ياتى يجب ايضا وهو قياس مع الفارق فان الاجماع فى الاقرار موجود دون البينة وايضا الاقرار تمام العلة فى ثبوت الحق بخلاف البينة فانها لا يثبته الا بعد الحكم ومع ذلك فهو اجتهاد فى مقابلة النص وللمحكى عن موضع آخر من ط والحلبى والحلى ومال اليه فى لف فيسمع لو احلف مع نسيان البينة او عدم علمه بها ولا يسمع مع العلم بها والرضا بها عنها لان الاحلاف الظاهر عجزه من استخلاص حقه بالبينة وجوابه يعلم ظاهر مما مر ومقتضى اطلاق اكثر الاخبار او عمومها وكذا الفتاوى عدم الفرق فى ذلك بين دعوى العين والدين ولازمه انه لو ظفر صاحب العين بها بعد الحلف لم يجز له اخذها ولو اخذها كان غصبا حراما كما هو مقتضى قوله فلا حق له الا انه يمكن ان يقال ان المستفاد من قوله قطعت له قطعة من النار ولا بأس به فى صحيحة سعد وهشام وتفسير الامام انه لا يملكه الحالف ولا يملكه غيره ايضا فالعين باقية على ملكية المالك البتة ضرورة عدم تملك غيرها بل يدل قوله لا يأخذ منه ان للمالك التصرف فيه فيكون له فيه حق وليس جميع انواع الحقية الدنيوية منفية عنه وبه يحصل نوع من الاجمال فى الحق المنفى فيقتصر فيه على المصرح به فى الاخبار من الادعاء والمطالبة والتقاص ويبقى غير ذلك وهو مقتضى الاستصحاب ايضا فلا يخرج العين عن ملكية المالك فله التصرف فيها واخذها لو امكن بدون الدعوى والمطالبة والتقاص ولا يجوز لغيرها العالم بالحقيقة ابتياعها عن الحالف ولا ردها اليه لو وقعت فى يده ويجب على وارث الحالف المطلع ردها وعلى الغير الزام الحالف بالرد من باب النهى عن المنكر وكذا فى الدين فانه يجب على العالم بالواقع نهيه عن ذلك المنكر هذا ثم انهم قالوا لو اكذب الحالف نفسه او ادعى سهوه او نسيانه او اثباته بالحلف للتحرز عن الاداء حين التنازع واعترف بالحق المدعى كلا او بعضا

جاز للمدعي المطالبة ثم حلفه له المقاصة قال المحقق الاردبيلي ولعله لا خلاف فيه وقيل بل الخلاف ظاهر بينهم وعن المهذب والقسم دعوى الاجماع عليه
وصرح بالاجماع والدي العلامة في مد فان ثبت الاجماع فهو والا فالاخبار المتقدمة مترددة ودعوى انصرافها بحكم التبادر الى غير محل الكلام واهية والوجوه
التي استدل بها لتخصيص الاخبار غير تامة منها ما ذكره في لك بقوله لنصا تهما على بقاء الحق في ذمة الخصم فلا وجه للسقوط وما ذكره المحقق الاردبيلي من
عموم اقرار العقلاء على انفسهم جايز ومن عموم ادلة جواز المقاصة وما ذكره غيرهما من خصوص الخبر اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه فحلف لي ثم انه جائني بعد
ذلك بسنين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت
منه المال وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته حتى استطلع رايك فما ترى فقال خذ نصف الربح واعطه النصف وحلله ان هذا رجل
تائب والرضوي واذا اعطيت رجلا مالا فجحدك وحلف عليه ثم اتاك بالمال بعد مدة وبما ربح فيه وندم على ما كان منه فخذ منه راس مالك ونصف الربح ورد
عليه نصف الربح هذا رجل تائب لضعف الكل غايته اما الاول فلكونه اجتهادا في مقابلة النص او مصادرة على المط واما الثاني فلان مقتضى جواز الاقرار
الحكم بتعلقه بما في نفس الامر واقعا ولا دلالة على ذلك على جواز المطالبة او التقاص اصلا فانه ليس باقوى من علم المدعي نفسه بذلك مع انهم صرحوا بانه اذا لم
يقر لا يجوز له المطالبة او التقاص وصرحوا بانه لا يبرأ ذمة الحالف في نفس الامر ومع ذلك قالوا ان المحلوف له المطلع على ذلك الامر النفس الامري ليس له المطالبة
والتقاص مع ان الثابت من الاقرار ليس الا تعلقه في ذمته قبل الحلف واما بعده وبعد تصريح الاخبار بان اليمين اذهب حقه فلا ومن ذلك ظهر ضعف ما
قيل من ان التعارض بين عموم الاقرار وما مر من الاخبار بالعموم من وجه والترجيح للاخير فان قيل معنى جوازه انه يؤخذ به فيحصل التعارض قلنا بل معناه انه مثبت
للحق عليه فكما ان الثبوت الواقعي المعلوم للمدعي لم يكن مجوزا للمطالبة والتقاص فكذا ذلك واما الثالث فلان ادلة التقاص اعم مطلقا من صحيحة سليمان بن خالد
ورواية ابن وضاح المتقدمتين والقاعدة تخصيصه بهما واما الرابع فلان محل الكلام جواز الدعوى والمطالبة والتقاص دون جواز الاخذ لو بذل الحالف
المال فانه جايز مع عدم الاقرار ايض وكيف وهم صرحوا بان على الحالف مط ابراء ذمته عن الحق المحلوف عليه ونهي في الاخبار كما مر عن اخذ ما حلف به لو
كان كاذبا وعلى هذا فالحكم المذكور مشكل غاية الاشكال ولذا تردد فيه صاحب الكف بل يشعر منه الميل الى خلافه حيث قال قالوا كذا وظاهر الروايات بل
على خلافه انتهى والاحوط انه ان بذله الحالف اخذه كما في غير الاقرار ايض والا فلا يقتص ولا يطالب ولا يدعيه **فرع** على القول بجواز المطالبة مع اكذاب نفسه
لو ادعى صاحب الحق ان الحالف اكذب نفسه فانكر كانت دعوى مسموعة وطالب فيها بالبينة والمنكر باليمين والوجه ظاهر **الخامسة** اذا لم يحلف المدعى
عليه بل رد اليمين على المدعي جاز وصح بالاجماع محققا ومحكيا له وللنصوص المستفيضة كمرسلة يونس المتقدمة في المقدمة ورواية البصري المتقدمة في
المسئلة الرابعة وقوله في اخر تلك الرواية ولو كان حيا لالزم اليمين عليه وصحيحة محمد في الرجل يدعي ولا بينة له قال يستحلفه فان رد اليمين على صاحب الحق
فلم يحلف فلا حق له ورواية عبيد في الرجل يدعى عليه الحق ولا بينة للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق عليه ومرسلة ابان
في الرجل يدعى عليه الحق وليس لصاحب الحق بينة قال يستحلف المدعى عليه فان ابى ان يحلف وياخذ ماله وصحيحة هشام يرد اليمين على المدعي ورواية
ابي العباس اذا اقام الرجل البينة على حقه فليس عليه يمين فان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعى عليه اليمين فان ابى ان يحلف فلا حق له ونحوها موثقة
جميل ومرسلة ابان الى غير ذلك ثم بعد الرد ان حلف المدعي باليمين المردودة استحق واخذ الحق بالاجماع له ولمرسلتي يونس وابان المتقدمتين المنجبرتين
لو كان فيهما ضعف بالارسال **فروع** أ اذا رد المنكر اليمين على المدعي فليس للمدعي الرد ثانيا بلا خلاف لاستلزامه التسلسل ولان جواز الرد امر توقيفي
ولا دليل عليه والتصريح المرسلتين المتقدمتين بوجوب اليمين عليه وهل للمنكر استردادها وحلفه بنفسه فان كان بعد حلف المدعي فليس ذلك له بلا
اشكال وخلاف وعن لك الاجماع عليه ولثبوت الحق على المنكر بحلفه بمقتضى الاخبار المتقدمة فيجب على الحاكم الحكم به ولا يسقط الحق الثابت باليمين وان
كان قبل حلفه فعن الشيخ كما في سر وغيره انه ايض كذلك اذا لم يرض به المدعي وهو الاصح لان كلا من الحلف والرد والاسترداد امور شرعية موقوفة على
التوقيف ولا توقيف هنا فان قيل جاز للمنكر الحلف قبل الرد فيستصحب قلنا يعارضه جوازه للمدعي ايض بعد الرد فيستصحب ولا يمكن استصحابهما معا لعدم
امكان اجتماع الحلفين فان قيل يمكن ان يكون جوازه للمدعي مقيدا بعدم الاسترداد قلنا يعارضه امكان تقييد جوازه للمنكر ايض بعدم الرد مع ان المصرح به
في الاخبار كما مر وجوبه على المدعي وذلك يستلزم سقوطه عن المنكر حال وجوبه عليه لعدم امكان بقائهما معا فلا يبقى شيء يستصحب بل يستصحب عدمه في حقه
وظاهر سر ان له ذلك ونفى بعض الفضلاء المعاصرين عنه البعد محتجا بان الرد في معنى الاباحة لا الابراء والاصل بقاء الحق وفيه انه ان اريد انه اباحة لا
ابراء فنمنع انه لا معنى محصل له نقول انه ليس بشيء منهما بل امر شرعي كمطالبة المدعي او لا عنه الحلف فانه ليس اباحة ولا ابراء وان اريد انه في معناها من جهة عدم
اللزوم فهو مصادرة محضة واما اصل بقاء الحق فقد عرفت حاله ثم بما ذكرنا ظهر عدم جواز الاسترداد مع رضا المدعي ايض لجريان الادلة وفيه ايضا و
دعوى الاجماع في امثال تلك المسائل مجازفة ب اذا رد المنكر اليمين على المدعي فهل للمدعي الزام المنكر باحضار المال قبل اليمين قال في لف لا نص فيه
وعن الحلي القطع بانه له وعن الشهيد الثاني العدم وهو مختار والدي وهو الاظهر لعدم ثبوت حق عليه بعد والفرع على الاثبات ليس شيئا ح اختلفوا
في ان حلف المدعي باليمين المردودة فهل هو بمنزلة البينة او الاقرار وفرعوا على ذلك الخلاف فروعا كثيرة مذكورة في مواضعها والحق كما ذكره
المحقق الاردبيلي وصاحب الكف ووالدي العلامة في مد عدم مستند مقبول يصح الاتكاء عليه لشيء من القولين واللازم ارجاع كل فرع فرع الى الاصول
والقواعد واعتبار الادلة فيها **السادسة** مقتضى ما ذكرنا من توقيفية الرد واصالة عدم جوازه بل دلالة قوله واليمين على المدعى عليه في الاخبار

في جواز رد اليمين على المدعي

للمنكر على عدم الرد اختصاصه بمورد الاجماع والنص وكلاهما مخصوصان بما اذا كان المدعي صاحب الحق وادعى لنفسه الحق اما الاول فظاهر واما
الثاني فللتصريح في جميع الاخبار المتقدمة بقوله حقه او لا حق له او صاحب الحق او ماله حتى اخر رواية البصري كما يظهر مما تقدم على ما نقلنا عنه وما تاخر
نعم ظاهر صحيحة هشام اطلاق المدعي ولكن انصرافه الى الغالب وهو المدعي لنفسه كما يستفاد من ساير الاخبار ايض بل يتبادر منه وعدم ظهور قول بالاطلاق
بل ظهور اتفاق الاصحاب على خلافه واجمال قوله يرد حيث انه ليس المراد منه الاخبار الذي هو حقيقته ولا الطلب ولا الرجحان بل مجاز اخر وهو يمكن ان يكون
مطلق الجواز وان يكون الجواز المطلق والثاني غير معلوم والاول لا يفيد الاطلاق ومعارضتهما مع الاخبار المتكثرة القائلة بان اليمين على المدعى عليه و
على هذا فلا دليل على جواز الرد على من يدعي لغيره حقا حيث يجوز له الدعوى ولذلك صرح الاصحاب من غير خلاف بينهم يوجد باستثناء جواز الرد فيما
اذا كان المدعي وصيا ليتيم او قيما له او لغائب او وليا لاحدهما او لمجنون او سفيه او وصيا لحج او خمس او زكوة او نحو ذلك وعلى هذا فيلزم على المنكر على
تقدير الانكار اما دفع الحق على المدعي او اليمين له بمعنى اذا لم يحلف يحكم عليه بوجوب الاداء لما ياتي من الحكم على ثبوت الحق بالنكول لعموم ما البينة على المدعي
واليمين على من انكر الخالية عن معارضة الرد هنا ومنهم من حكم في غير الاخير بانه يوقف حتى يبلغ الطفل ويفيق المجنون ويرجع الغايب فيحلف وفي
الاخير يحبس المنكر حتى يحلف او يقر وليسا بوجه اما الاول فلانه ترك لادلة الحكم بالنكول بلا موجب واما الثاني فلذلك مضافا الى عدم دليل على جواز
الحبس نعم لو كان المدعي وكيلا يرد اليمين ويحلف الموكل لانه المدعي حقيقة والوكيل آلته بخلاف الوصي والقيم وكذا يشترط في جواز الرد عدم مانع من
يمين المدعي عليه فان كان هناك مانع منه لا يكون ردا اذ جواز رد اليمين فاذا لم يجز لم يجز ولذا خص الاصحاب جواز الرد ايض بما اذا كانت الدعوى
مجزومة واما اذا كانت مظنونة او موهومة على القول بسماعهما لا يكون رد لان اليمين لا يكون الا على البت واليقين كما ياتي فلو لم يحلف يحكم عليه لما
مر **السابعة** لو لم يحلف المدعي بعد رد اليمين اليه فان كان عدم حلفه تركا له وامتناعا عنه بان يقول لا احلف او لا اريد ان احلف لكون الحلف
مكروها او تركه مرغوبا اليه سقط حقه وبطلت دعواه في ذلك المجلس اجماعا وفي غيره ايض على الاشهر الاظهر بل عليه اكثر من تقدم وعامة من تاخر
للاخبار المتقدمة جميعا فليس له مطالبة الخصم بعد ذلك ولا استيناف الدعوى في مجلس اخر ولا مقاصته وحكى بعض الاجلة الخلاف فيه عن ط من موضع من
عد فيسمع دعواه في مجلس اخر والاخبار المذكورة يدفعه ولا فرق في سقوطه مطلقا بين ما اذا لم يقم بعده بينة او اقامها لاطلاق النص والفتاوى وفي تر
وعن الشهيدين وبعض من تبعهما سماع دعواه اذا اتى ببينة واختاره والدي في مد ولعله لاجل ان معنى قوله في الروايات المتقدمة ان لم يكن شاهد او لا
بينة له او ليس له بينة ونحوها انتفاؤها في نفس الامر وانحصار الحجة المثبتة لحقه في اليمين وفيه انه لو سلم ذلك فلا يجري في رواية ابي العباس وموثقة جميل
ومرسلة ابان فانها متضمنة لقوله فان لم يقم بينة الشامل لجميع صور عدم اقامة البينة سواء كان لعدمها او عدم تذكرها او عدم ارادتها او غير ذلك واستدل
والدي بانصراف اطلاق اخبار المسئلة الى صورة عدم البينة وفيه منع ظ وان لم يكن عدم حلفه امتناعا وتركا بل كان استمهالا لاجل ينظر في الحساب او لسؤال
الشركاء او غيرهم او كان لاجل توقع حضور بينة او احضارها او قال احضر البينة ترك ولم يبطل حقه على الاصح كما في لك وغيره لاصالة بقاء حقه وعدم
فورية اليمين وظاهر التحرير عدم السماع ح ايض واستشكل فيه المحقق الاردبيلي وصاحب الكف لعموم الادلة وفيه منع العموم فان معنى قوله ابى ان يحلف
كما في طائفة من الاخبار المذكورة ترك الحلف والامتناع منه ولا يقال للمستمهل المقدم انه ابى بل هو الظ من قوله فلم يحلف كما في طائفة اخرى لان
الظ من عدم الحلف الامتناع منه سيما بملاحظة الطائفة الاولى فيبقى الاصل والاستصحاب بحاله وح فهل يقدر الامهال بقدر ام لا الظ الثاني
وفاقا للمسالك للاصل وعدم الدليل واصالة عدم اللزوم بالتقدير ولان اليمين هنا لاثبات حقه واليمين حقه فله تاخيره ما شاء بخلاف المدعى
عليه **الثامنة** لو لم يحلف المدعى عليه ولم يرد اليمين بل ابى عن احد الامرين ونكل عن الحلف قالوا يقول له الحاكم ان حلفت والا جعلتك
ناكلا او قال ان حلفت او رددت اليمين والا جعلتك ناكلا وعلى القول برد الحاكم اليمين بعد النكول الى المدعي يقول حلفت او رددت والا رددت
وجعلتك ناكلا قالوا ويستحب تثليث ذلك وعن ط وس وجوب المرة الاولى ثم اعترف على دليل عليه كما اعترف به بعض لحو ايض والاصل ينفيه كما ينفي
استحباب الثلث بل المرة ايض الا ان يثبت بفتوى الفقهاء حيث يتسامح في ادلة السنن ولكن فيه ايض في المقام اشكال لان مقتضى الاخبار ثبوت الحق
عليه او ثبوت الرد على المدعي بترك الحلف فسقوطهما بعد قول الحاكم ما ذكر وقبوله الحلف بنفسه مناف لتلك الاخبار يحتاج الى الدليل ولذا
قالوا بعدم قبول يمين المنكر بعد الحكم بالنكول فانه لا فرق في ذلك بين قبل الحكم وبعده لان النكول يوجب الحكم والحكم احد الثبوتين فما يدل
على عدم قبول الحلف في اسقاط ما ثبت على المنكر بالحكم بعده يدل على عدم قبوله في اسقاط ما ثبت على الحاكم من الحكم بالنكول قبله ايض ولو قال بقبول
اظهار عدم الحلف لكان اولى وكيف كان فاذا نكل واصر عليه ففي حكمه خلاف مذهب الصدوقان والقاضي والمفيد والشيخ في يه والديلمي في المراسم و
القاضي في الكامل وابي الصلاح والمحقق في يع وفع والمع والفاضل في التخليص والمحقق الثاني الى انه يقضي عليه بمجرد نكوله وهو قول ابن زهرة في الغنية
بعد ما ذكر في موضع منه ما يدل بظاهره على القول الاخر كما حكى عنه حيث قال في موضع اخر بعده وان نكل المدعى عليه عن اليمين الزمه الخروج عن
حق خصمه مما ادعاه واختاره من متاخري المتاخرين جماعة كالكف وتح وشرحه ووالدي العلامة وبعض الفضلاء المعاصرين وهو ظاهر الشهيد الثاني
وذهب الاسكافي والشيخ في ط وف والقاضي في المهذب والحلي وابن حمزة والفاضل في اكثر كتبه والشهيدان الى انه يرد الحاكم اليمين على المدعي فان حلف ثبت
حقه وان نكل بطل واختاره بعض مشايخنا المعاصرين ونسبه بعضهم الى اكثر المتاخرين وعن ف والغنية الاجماع عليه وفي السرائر انه مذهب اصحابنا عدا الشيخ

اذا لم يحلف المدعى عليه ولم يرد اليمين فيجعله الحاكم ناكلا

في بر والحق هو الاول لاستصحاب عدم ثبوت الحلف على المدعي وعدم توقيفية الرد من الحاكم لصدر رواية البصري المروية في كا ويب عن الرجل يدعى قبل
الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه وذيلها المروي في كا ويب وفيه ولو كان حيا
لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه الحديث وفي كل من صدرها وذيلها دلالة على الحكم اما الصدر ففي قوله فان لم يحلف فعليه واما الذيل ففي قوله
لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين فالايراد عليها تارة بضعف السند وهو بعد وجودها في الكتب الاربعة عندنا باطل مع انه بتلقي الاصحاب لها منجبر والقول
بانه جابر لخصوص ما تلقوه لا جميعا فاسد لانه انما هو اذا كان الانجبار مخصوصا بالمدلول واما مع الانجبار المعنى فيكون حجة في جميع ما يدل عليه الكلام كما
بينا في موضعه واخرى باختلاف النسخ فان الرواية على ما في الفقيه خالية عن قوله وان لم يحلف فعليه بل بدله وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا
حق له وعلى هذا فلا دلالة لها على الحكم وفيه ان الاختلاف انما يوهن اذا كان في النسخ من الكتاب الواحد واما من الكتب المتعددة فلا لان الاصل فيه تعدد
الروايات دون نسخ الرواية الواحدة هذا مع ان ذيله الذي هو دال على المط من صدره اتفقت عليه كتب المشايخ الثلثة وثالثة بضعف الدلالة اذ لا
قائل بالاطلاق ثبوت الحق عليه بعدم الحلف بل لا بد اما من تقييده بالنكول عن الرد او بما اذا رده على المدعي وحلف والاول ليس بارجح من الثاني
وفيه ان مقتضى الاطلاق ثبوت الحق بعدم الحلف على المنكر سواء اراد مع ذلك اليمين او رده وحلف المدعي او رده ولم يحلف خرج الاخير بالدليل
فيبقى الباقي ومثل ذلك الاستدلال جار في اكثر ابواب الفقه وليس من باب احتمال التقديرين او التجوزين حتى يحتاج الى الترجيح ويحصل الاجمال بدونه
ورابعة باحتمال كون المبتدأ المقدر لقوله فعليه الحلف والضمير المجرور للمدعي اي فالحلف على المدعي او يكون المبتدأ المقدر الحق المالي وهو الدعوى
والضمير للمنكر وفيه انه خلاف الظ وفتح باب في تلك الاحتمالات يسد باب الاستدلال غالبا وخامسة باحتمال التقية فيه لكون ذلك مذهب جمع من
العامة ومنهم ابو حنيفة وفيه انه انما يفيد في موضع المعارضة ولا معارض للرواية هذا مع ان غير الاخير من تلك الوجوه لا يضر في دلالة الذيل
وتضعيف دلالته باحتمال كون قوله او يرد اليمين عليه بصيغة المجهول فيراد رد الحاكم سخيف غايته لانه لا يسبق الى ذهن من له ادنى انس بالكلام مثل ذلك مع
ان رد الحاكم على المدعي ليس منوطا بالحيوة وايضا لو كان كذلك لزم ان يقول ويرد بلفظة الواو دون او على ما هو بصدده ثم يكون الالزام بالحق مع رد الحاكم
فلا معنى للتقسيم بالاقسام الثلثة وهذا ظاهر ويدل على المط ايضا صحيحة محمد عن الاخرس كيف يحلف قال ان امير المؤمنين ع كتب له اليمين وغسلها وامره بشربها فامتنع
فالزمه الدين وظاهر انه لم يرد اليمين على المدعي كما يدل عليه لفظة الفاء فانها تدل على ترتب الالزام على الامتناع من غير حاجة في بيان عدم الرد الى توسط
في اخبار البيان عن وقت الحاجة ولا قائل بالفرق بين الاخرس وغيره والايراد عليها تارة بمثل ما مر من لزوم تقدير لعدم جواز الالزام بالامتناع عن اليمين الا
مع الامتناع عن الرد ايضا وتقديره ليس باولى من تقدير رد الحاكم على المدعي وفيه ان لزوم تقدير انما هو اذا قلنا ان النكول وعلة الالزام بالحق هو الامتناعان
معا وليس كذلك بل النكول والموجب للالزام هو الامتناع عن اليمين الا اذا ردها مع ذلك الى المدعي فاذا امتنع نكل والزم ما لم يظهر رده فلا يحتاج الى تقدير
عدم الرد وذكره لان الامتناع كاف في الالزام ما لم يظهر منه الرد واخرى بانه قضية في واقعة فلا يكون عامة وفساده ظ لانه ان اريد بعدم عمومها عمومها
بالنسبة الى رد اليمين بعد الامتناع وعدمه فقد عرفت ان لفظة الفاء الدالة على الترتب المثبت لعلية الامتناع فقط يدل على ان الالزام مترتب على
الامتناع وان اريد عمومها بالنسبة الى غير هذا الاخرس او الشخص المخصوص فضعف القول بالفصل كاف في التعميم وثالثة بانه فرع العمل به في كيفية احلاف
الاخرس ولم يقل به غيرنا ورقيه اولا انا نقول بالعمل به فيها وان لم يكن مشهورا وثانيا ان مخالفة المشهور انما هو اذا قلنا ان العمل بهذه الكيفية لخصوصيتها
واما لو قلنا بكونه لاجل انها احد افراد الاشارة المفهمة لم يخالف الشهرة كما يأتي ورابعة بمنافاتها لما ذكر من نقل الجمهور بخلافه في النكول عن علي ع وفيه انه اي
اعتماد على نقل الجمهور وكم من هذا القبيل كما لا يخفى على من لاحظ اسنادهم في الفرائض اليه ومما يدل على المط ايضا رواية ابي بصير المتقدمة في المقدمة حيث قال فيها لو
ان رجلا ادعى على رجل عشرة الاف درهم او اقل من ذلك او اكثر لم يكن اليمين على المدعي وكانت اليمين على المدعى عليه فان قوله لم يكن اليمين عاشامل لما
اذا نكل المدعى عليه عن اليمين او لم ينكل رد اليمين على المدعي او لم يرد خرج صورة الرد بالاجماع والنص فبقي الباقي ومنه ما اذا نكل المدعى عليه فلا يمين
على المدعي ح بمقتضى الرواية فلا يخ اما يلزم المدعى عليه بالحق او المدعي بترك الدعوى او يوقف الحكم والاخيران باطلان بالاجماع فبقي الاول وهو المط
وبتقرير اخر اذا نكل المدعى عليه فليس الا يمين المدعي او الالزام المدعى عليه اجماعا والاول باطل بعموم الرواية فبقي الثاني وهو المط وقد يستدل ايضا بقوله ع
البينة للمدعي واليمين على من انكر وفي تمام دلالته اشكال احتج الاخرون بالاجماع المنقول واستصحاب برائة ذمة المنكر والنبوي العامي انه صلعم رد اليمين على
طالب الحق ورواية عبيد وصحيحة هشام المتقدمتين في المسئلة الخامسة وبنقل الجمهور نسبة ذلك القول الى امير المؤمنين ع والاول مردود بعدم الحجية
سيما مع مخالفة فحول الطايفة قبل المدعي بل مخالفة الناقل نفسه قبلها كالشيخ او بعدها كابن زهره ولذا حصل في ذلك ومنه هذا الاحتجاج من غرايب
الاحتجاج والثاني بمعارضته مع ما هو ازيد منه من الاستصحابات المتقدمة ثم بزايلته بما ذكرنا من الادلة والثالث بعدم الحجية ثم بعدم الدلالة لكونه قضية في واقعة
لا يعلم حالها انها في اي واقعة والرابع بعدم الدلالة لان الظاهر ان فاعل يرده هو المدعى عليه لمناسبة لضمير يستحلف المقارن له ولا اقل من الاحتمال
المسقط للاستدلال والخامس بذلك ايضا لما مر من تعدد مجازه وعدم تعيينه ولعله انه قد يجوز الرد والسادس بعدم حجية نقلهم وان المبقوا عليه وقد
استدل بوجوه اخر بينة الوهن فلا فائدة في التعرض لها **فرع** ان لو سكت المدعى عليه بعد عرض الحاكم عليه اليمين فهل هو نكول ام لا قال في بر نعم
بعد تعريف الناكل انه اذا عرض عليه اليمين ثلثا وامتنع بسكوت او غيره استوفي الحق بيمين المدعي عليه **اقول** الاولى الرجوع في ذلك الى العرف فان سكوته

فيكون

قد يكون لتدبر وتامل في الواقعة او لدهش او تعظيم للحلف فان دلت القراين الحالية على انه تارك للحلف يصير ناكلا ولعله لذلك جعل في بر تشكيله بعد التعريف
ثلثا اذ مع ذلك يحكم العرف بترك الحلف **ب** ظاهر عبارات الاصحاب كما قيل ومنهم الفاضلان عدم الالتفات الى قول المنكر لو بذل بعد نكوله اليمين بان
حلف او يقول ندمت من النكول بل احلف وخصه المحقق في فع والفاضل في بر بما اذا كان ذلك بعد الحكم عليه بالنكول ونفى بعضهم الخلاف فيه في هذه
الصورة على القول المختار وفي صورة احلاف الحاكم المدعي على القول الاخر مستدلا بثبوت الحق على المدعى عليه بذلك فيستصحب الى يتيقن المسقط واختصاص
السقوط بيمينه بحكم التبادر وغيره بيمينه قبل الحكم عليه بنكوله واستشكل بعض اخر في عدم الالتفات اذا كان ذلك قبل الحكم ومنهم من حمل اطلاقاتهم
على ما في فع ايضا **اقول** لا يمكن حمل كلام نع على اطلاقاتهم فانه قال لو بذل المنكر اليمين بعد الحكم بالنكول لم يلتفت اليه وكما يمكن ان يكون الباء سببية
يمكن ان يكون الصاقية اي بعد ثبوت النكول وتحققه وكيف كان فالعلة المذكورة لعدم الالتفات مشتركة لانه كما ان الحكم بسبب النكول واحلاف
المدعي علة لثبوت الحق عليه فيستصحب فكذلك الاصل النكول سبب علة لثبوت حق الحكم ووجوبه وجوازه بالحق او بالرد على الحاكم فيجب استصحابه والحاصل ان
بعد الحكم يستصحب ثبوت الحق وعلى المدعى عليه وقبله على الحاكم ولا فرق واما ما ذكره الاردبيلي ردا على اطلاقاتهم من انه فرع ثبوت الحق بالنكول فورا ولا دليل
عليه ففيه انه وان كان كذلك ولكن ثبت ما على الحاكم عليه فورا اذ يمكن ان يقال في ثبوت الحق بتوقفه على الحكم واما وظيفة الحاكم فلا يتوقف ثبوتها على
طول مدة قطعا الا ان يقال انه يمكن ان يكون ما على الحاكم مقيدا بعدم الرجوع عن النكول فلا يمكن استصحابه ولا يجري ذلك في ثبوت الحق في ذمته فانه
لا يقبل التقييد ولكن ذلك يصح على القول بتوقف ثبوت الحق على الرد على المدعي واما على المختار فالظ ثبوته بالنكول وحكم الحاكم جزء لسبب ثبوته على الناكل
لا في الواقع او على الحاكم فبالنكول يثبت الحق على الحاكم فيحكم به لا بثباته على الغير فتامل

الموضع الثاني في الحكم بالبينة وفيه ايضا مسائل

المسئلة الاولى وان قال المدعي لي بينة استحضرها الحاكم منه وجوبا ان علم جهل المدعي بان له الاحضار وجوازا مطلقا كما عليه الاكثر كما صرح به جماعة ومنهم
الشيخان والديلمي والحلبي والقاضي في احد قوليه للاصل وخلافا للمبسوط والمهذب والسرائر فلم يجوزوه مطلقا لانه حق له فله ان يفعل ما يرى وفيه ان الامر هنا
للارشاد دون الايجاب ومنهم من فصل بين علم الحاكم بمعرفة المدعي بماله وجهله به والظ ان ذلك ايضا مراد ط ومن تبعه كما ان الظ ان مرادهم نفي جواز الامر
الايجابي ومراد المجوزين الارشادي فيعود نزاع الكل الى اللفظي ثم بعد حضور البينة يجيء الوجهان في سؤال الحاكم عنها قبل طلب المدعي وعدمه ولعل الاقرب الجواز

الثانية لا يتعين على المدعي اذا كان له بينة غائبة احضارها ولا حاضرة اقامتها بل يجوز له الاحلاف ح ايضا بمعنى ان المدعي الذي له بينة مخير
بين اقامة البينة والتحليف وللحاكم تخييره بينهما وصرح به في بر ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه الخلاف في صورة عدم حضور البينة ثم قال بل ذكر جماعة
من دون خلاف بينهم ثبوت الخيار للمدعي بين احلافه وبين اقامة البينة ولو كانت حاضرة لان الحق له فله ان يفعل ما يشاء منهما انتهى ونسب بعض
فضلاء المعاصرين تخييره مطلقا الى المستفاد من الادلة وقال فلا يتوهم انه مع امكان اقامة البينة لا يجوز التحليف انتهى **اقول** ويدل عليه صحيحة
ابن ابي يعفور المتقدمة في المسئلة الاولى من الموضع الاول حيث حكم فيها بذهاب اليمين بحق المدعي كلما رضي بيمين المنكر بل صرح بانه كذلك وان كانت
له بينة عادلة واطلاق رواية محمد بن قيس المتقدمة في المسئلة الثانية منه ولا ينافيها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المقدمة حيث قال هذا لمن
لم يقم له بينة لان المشار اليه للفظ هذا هو ما تقدم من الامر بالاضافة الى الاسم الدال على تعيينه يعني تعيينه لمن لم يقم له البينة وهو كذلك مع ان
المذكور فيها عدم اقامة البينة لا عدم وجودها واما بعد قيام البينة فلا شك في عدم الحلف ولا مرسلة يونس المتقدمة فيها ايضا حيث قال فان لم يكن
شاهد فاليمين على المدعى عليه لان جزاء الشرط هو كون اليمين متعينا وكونها على المدعى عليه كما يدل عليه لفظة على ولا شك انه فرع عدم البينة
واما معها فلا يتعين عليه بل المدعي بالخيار ولا المروي عن تفسير الامام المتقدم فيها ايضا حيث علق تحليف الرسول للمدعى عليه بقوله وان لم يكن له
بينة لان المراد منه وان لم يقم البينة بقرينة ما تقدم عليه من قوله فان اقام بينة ولان المعلق على عدم البينة هو تحليف الرسول وهو لا ينافي اختيار
المدعي فان الحاكم ليس له خيار وعلى ما ذكر فلو كان للمدعي بينة واعرض عنها والتمس اليمين او قال اسقطت البينة واكتفيت باليمين فهل يجوز الرجوع قبل
الحلف الاظهر الاشهر كما صرح به بعض من تاخر نعم لاصالة بقاء الخيار وعدم دليل على اللزوم بذلك الاختيار ولاصالة عدم السقوط بذلك الاسقاط
ولا يعارضها استصحاب بقاء ما ثبت للحاكم بالتماسه من جواز تحليف المنكر او وجوبه لان المسلم ثبوته له هو ثبوته ما دام المدعي عليه باق على ذلك الاختيار

الثالثة ان قال المدعي لي بينة غائبة خيره الحاكم بين الصبر الى حضورها وبين الاحلاف للمعرفة من كونه مخيرا بينهما فان اختار الاول فهل منه
قالوا اجل وبعض له وقت بمقدار احضارها ومنهم من لم يذكر التاجيل ويدل على الاول رواية سلمة بن كهيل المتضمنة لما ذكره امير المؤمنين ع
واجل لمن ادعى شهودا غيبا امدا بينهما فان احضرهم اخذت له بحقه وان لم يحضرهم اوجبت عليه القضية والقضية التي امر بايجابها عند عدم
الحضور لا يخ عن اجمال فيمكن ان يكون حلف المنكر وان يكون اسقاط الحق وان يكون غيرهما الا ان الظ احد الاولين لعدم معهودية غيرهما بل عدم تصور
ويدل على التاجيل ايضا انه ربما احضر المدعى عليه من بلد بعيد لعدم وجود اهل النزاع في بلدهما او بتضرر المدعى عليه بالمكث حتى اراد المدعي احضار البينة
وبالرجوع والعود ايضا ولا يمكنه التوكيل للحلف فلا بد من تعيين الامد هو الاظهر والحق انه ليس للمدعي مطالبة غريمه بالكفيل حتى يحضر البينة ولا
ملازمته ولا حبسه وفاقا للمبسوط وف والاسكافي والحلي والقاضي في احد قوليه وعليه اكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل ونسبه بعضهم الى المشهور
مطلقا للاصل فان مطالبة الكفيل قبل ثبوت الحق امر بلا دليل سيما مع جواز الحكم على الغائب وملازمته وحبسه عقوبة قبل حصول السبب بلا دليل

وقد يقال ان التعبير بعدم الالتفات انما هو اذا عرض حكم
الحكم او بعده وكان
النكول على المدعي عليه او لو عرض عليه فادعى
غالبا بعد واما لو لم يحكم بالنكول فيشكل نفوذ
الجهل بحكم النكول ... وفيه ان ذلك
القضاء لظهور عذره وفيه ان الجاهل
ليس حكما تكليفيا حتى يعذر الجاهل
احيانا بل وضعي وليس الاستدلال
هنا الا كالاستدلال في ثبوت الدية
على من كسر راس غيره مع الجهل بثبوت
الدية به وعلى القول بعدم الالتفات
مطلقا او بعد الحكم فهل ينفذ ام لا قيل
الحكم برضى المدعي بيمينه لانه امر شرعي لا
نعم والاظهر لا ... وعدم
ينوط برضا احد الخصمين او عدم
رضاه منه

في ان المدعي بالخيار بين الاحلاف والصبر عند غيبة البينة

عليهما وعن المقنعة والنهاية والقاضي في قوله الاخر والوسيلة والغنية جوازه له بل عن الاخير نفي الخلاف فيه حفظا للحق المدعى حذرا عن ذهاب الغريم لزوم مراعاة حق المسلم في نفس الامر فيجب التكفيل من باب المقدمة وفيه انه لم يعلم ثبوت حق نفس امري له بل هو مجرد احتمال وهو لا يصلح دليلا على الحق الواجب مراعاته حتى يكون التكفيل مقدمة **الرابعة** بعد حضور البينة لا يقول الحاكم لهما اشهدا لانه امر بلا دليل على الوجوب بل يقول من كان عنده كلام او شهادة او ان كان عندكما شهادة فليذكر ما عنده ان شاء فان اجابا وشهدا فلينظر في امر الشهادة فان لم يكن الشهادة جامعة لشرائطها كالمطابقة للدعوى او الخلافية على الموافق للراجح في نظره من الحسية والعلمية او الاصلية والفرعية او الاستفاضية والحالية كما ياتي كلها في باب الشهادات فليطرحها وان كانت جامعة لها فلينظر في حال الشاهدين فان علم عدم كونهما جامعين للشرائط الاتية في باب الشهادة من العدالة وانتفاء الشركة والتهمة والعداوة وكثرة النسيان والبلوغ ونحوها مما ياتي فليطرح شهادتهما ايضا وان علم اجتماعهما لجميع الشرائط قبل شهادتهما وحكم وان جهل كلا منهما او بعضها استكشف عنها بما هو طريق الاستكشاف فاذا انكشف الحال فليعمل بمقتضاها من القبول والرد ولو لم ينكشف فليعمل بمقتضى نظره في حال كل من الشرائط من اصالة وجوده او عدمه او اشتراط العلم بالوجود او عدم العلم بالخلاف او نحو ذلك مما ياتي ويعمل بمقتضاه **الخامسة** ان عرف الحاكم فسقهما لا يطلب التزكية من المدعي لان الجارح مقدم وله العمل بعلمه الا ان يكون معرفته استفاضيا او مستندة الى ظاهر حال يمكن التخلف فلو اراد المدعي في الاول اثبات زوال الحالة الاستفاضية وتوبته من الفسق المعلوم يسمع وكذا لو اراد في الثاني اثبات ما يخالف الظاهر كما اذا كان الشاهدان او احدهما من شركاء العاشر فان ظاهر حاله الفسق واراد المدعي اثبات انه مجبور على ذلك وعمله مقصور بما هو مجبور فيه او ان مقصوده من الشركة دفع الظلم عن المعشور من ماله وبذل حصته او اخفاء ماله او نحو ذلك ونحوه اثبات ان مدمن الخمر مجبورا او المرض منحصر علاجه فيه معذور ويمكن الاكتفاء باشتراط معرفة الحاكم في ذلك لان معرفته انما يكون اذا كان باب تلك الاحتمالات مسدودة عنده عادة واما مع احتمال ولو بعيد فلا يكون عالما ولو لم يحتمل الحاكم ولكن ادعى المدعي اثباته وخطاء الحاكم **السادسة** قد اشرنا الى انه ان عرف الحاكم عدالتهما واجتماعهما للشرائط حكم بشهادتهما ولا اعرف في ذلك خلافا بل صرح بانتفائه جماعة منهم صاحب الكف ويدل عليه قوله في المروي في تفسير الامام المتقدم ذكره في المقدمة فان كان امام بينة يعرفها ويرضاها انفذ الحكم على المدعى عليه ولما مر من حكم الحاكم بما يعلمه بل قد عرفت ان من لم يجوز عمله بعلمه استثنى هذه الصورة ولا يلزم عليه حينئذ سؤال المدعى عليه انه هل لك جرح فيهما او كلام للاصل وهل يجوز له ذلك الظاهر نعم لعدم دليل على المنع فان قال المدعى عليه لا كلام لي انفذ الحكم وان قال نعم سمع دعواه لكونه دعوى فيجب سماعها وكذا لو ادعى عليهما الجرح من غير سؤال الحاكم فان اثبت ما ادعاه يطرح الشاهدان والا فيحكم بمقتضى علمه اذ لم يرد عليه ما يزيله ولا حلف له حينئذ على احد ولو على المدعي لو انكر ما ادعاه من الجرح ثم يعرف المدعى عليه او لجده ان كان جرحه الذي لم يقدر على اثباته مما يوجب احدهما وهل يقبل حينئذ قول المدعي فقط ولو لم يكن عادلا اذا ذكر ما يوجب جرحهما لجهله بانه يوجب الجرح او لغير ذلك ياتي تحقيقه في باب الشهادات عند بيان ما يثبت العدالة والجرح وهل معرفة الحاكم الكافية في المقام المعرفة العلمية او يكفي الظنية بعد كونها معتبرة شرعا كتزكية العدلين قبل ذلك الظاهر انه لا ينبغي الريب في الثاني لان الظاهر انه لا ينبغي الريب في الثاني لان الظن المعتبر شرعا قائم مقام العلم **فرع** لو بنى الحاكم فيهما بالعدالة الاستفاضية وحكم ثم ظهر فسقهما حال الحكم ينقض الحكم كما صرح به لان فقد الشرط يقتضي عدم المشروط ووجوده العلمي انما هو قيد لوجوب الحكم حال العلم وقد حكم لا لثابت الحكم بعد الانكشاف **السابعة** وان جهل الحاكم حالهما من اجتماع الشرائط وعدمه استكشف عنه بما هو طريق الانكشاف في كل شرط وقد يكون مما يعمل فيه بالاصل كما ياتي في موضعه وهل يكون اقرار الخصم بالعدالة وباجتماع ساير الشرائط كافيا في الاستكشاف ومثبتا لوجود الشرط ام لا فيه خلاف ياتي تحقيقه في باب الشهادات وان لم ينكشف من قول الخصم وكان محتاجا الى الاستكشاف طلبه من المدعي حتى يبين الحال بالبينة المقبولة او نحوها وهل يتعين ذلك على كشف المدعي واقامة البينة حتى لو قال لا بينة لي على تزكية الشهود مثلا او لا اعرف شاهدا عليها او قال يعسر علي ذلك او قال لا افعل سقطت الشهود ويطرح الحاكم شهادتهما او طلب من المدعي احد طرق فحص الحاكم فله الفحص من غير جهة المدعي بل عليه ذلك ولو لم يفعل المدعي الظاهر الثاني كما ياتي في باب الشهادات ويدل عليه فعل رسول الله صلى المروي في تفسير الامام ثم لو اقام المدعي البينة على التزكية او استكشف الحاكم من جهة غيره قالوا يطلب الحاكم من المنكر الجرح لو كان حيث ان اهمال ذكره يوجب بطلان حقه مع تامل فيه ايضا وان اراد واجوانه فهو كذلك ثم ان اعترف المنكر بعدمه حكم وان ادعاه بعد طلب الحاكم او بنفسه قبل الطلب يؤمر باحضار الجارح فان احضره يعمل معه كما يعمل مع بينة المدعي من الرد والقبول والاستكشاف وان استنظر واستمهل قالوا امهل ثلاثة ايام اما الامهال فقالوا لانه مقتضى العدل ولو ... المتقدمة في المسئلة الثالثة وفيهما نظر اما الاول فلان العدل يحصل بالحكم ثم الاستماع ان اثبت الجرح بعد ذلك ايضا بل هو اقرب الى العدل واما الثاني فلان الظاهر من قوله في الرواية فان احضرهم اخذت له بحقه ان المراد شهود المدعي المطالب للحق فتامل واما تقديره بثلاثة ايام فلم اقف على ما يدل عليه ويستشم من كلام بعضهم احتمال الاجماع عليه واستشهد بعضهم بالامهال بذلك القدر في بعض الامور الاخر وضعفه ظاهر ولذا قيل لو ادعى ان شهوده على الجرح على مسافة لا يصلون الا بعد الثلاثة يمهل الازيد وفيه اشكال بل في الثلاثة ايضا لثبوت العدالة بالبينة واصالة عدم الجرح وامكان التلافي لو اثبته بعد الحكم ولو قلنا بالامهال وطلب المدعي التكفيل فيما يحتمل الفرار او الاختفاء او نحوهما فقبوله هنا اولى منه في امهال المدعي لاحضار البينة والظاهر انه لذلك هنا لثبوت حقه **فرع** لا باس بتفريق الشهود اذا ارتاب الحاكم او احتمل غلطهم للاصل بل ربما يستحب تاسيا بالحجة وقيل يحل التفريق قبل الاسترابة ولا با

به لوجوب الحكم فورا بعد ما طلب المحكوم له **الثامنة** اذا اقام المدعي البينة المستجمعة للشرائط فلا يمين عليه بلا خلاف يعرف كما في الكف وغيره بل بالاجماع كما عن ف وبه صرح بعض فضلاء المعاصرين ويدل عليه الاصل والاخبار المستفيضة المتضمنة لقوله ع البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فان التفصيل قاطع للشركة وصحيحة محمد عن الرجل يقيم البينة على حقه هل عليه ان يستحلف قال لا ونحوها رواية وكذا موثقة ابي العباس وموثقة جميل ورواية ابي العباس ومرسلة ابان المتقدمة جميعا في المسئلة الخامسة من الموضع الاول واما قول امير المؤمنين ع لشريح في رواية سلمة ورد اليمين على المدعي مع بينة فان ذلك اجلى للعمى واثبت في القضاء فلا يصلح المعارضة لما ذكر لشذوذه مع انه اما يحمل على الاستحباب بقرينة نفي الوجوب في الاخبار الاخر او على البينة الواحدة اما لعمومها وخصوصية ما مر او للجمع بينها وبين ما مر بشهادة ما يدل على ضم اليمين مع الشاهد الواحد واما مكاتبة الصفار الصحيحة هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فوقع اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي يمين فلا ينافي ما مر لانها محمولة على عدم قبول شهادة الوصي ثم ان ما ذكر انما هو على الاصل وقد يستثنى منه بعض المواضع بالدليل والله الهادي الى سواء السبيل **التاسعة** لو قال المدعي بعد اقامة الشهود كذبت شهودي بطلت الشهود فلا يسمع شهادتهم في حقه ولكن لا يبطل دعواه كذا قالوا والوجه فيه ان الكذب على الشهود ان كان مخالفة الواقع وعليه فيكون التكذيب اقرارا على انتفاء الحق ولكن الظاهر المتفاهم منه في العرف انه مخالفة الاعتقاد ولا اقل من احتمال ذلك فلا يسقط الدعوى به ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان التكذيب قبل الحكم او بعده اذ بعد الحكم ينكشف بطلان المستند لان اقرار صاحب الحق دليل شرعي

الموضع الثالث

فيما يحكم فيه بالبينة واليمين معا وهو ما يستثنى من القاعدة المتقدمة من عدم تعلق اليمين بالمدعي ويخرج عن تحت ذلك الاصل بدليل وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** مما استثني من القاعدة الدعوى على الميت فان المدعي اذا اقام البينة يستحلف معها على بقاء الحق في ذمة الميت استظهارا على المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكف بل بلا مخالف يظهر منهم كما فيه ايضا بل بلا خلاف مطلقا كما في شيح وشرحه وغيرهما بل بالاجماع كما في لك وصرح به للصيمري بل بالاجماع المحقق له ولرواية البصري المتقدم صدرها وان كان المطلوب بالحق قد مات فاقيمت البينة عليه فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو لقد مات فلان وان حقه لعليه فان حلف والا فلا حق له لانا لا ندري لعله قد اوفاه ببينة لا نعلم موضعها او بغير بينة قبل الموت فمن ثم صارت عليه اليمين مع البينة فان ادعى ولا بينة له فلا حق له لان المدعى عليه ليس بحي ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين فمن ثم لم يثبت له حق وتجويز ارادة البينة الواحدة وكون اليمين يمين جزء البينة خلاف الظاهر بل يأباه التعليل والايراد بان اليمين على الوجه المغلظ المذكور فيها ليست بواجبة اجماعا فلا يكون قوله فعلى المدعي للايجاب فلا يثبت المطلوب مردود بانه لا دلالة له فيها على ارادة الاتيان باليمين على هذا الوجه بل يجوز ان يكون توصيفه تعظيما لله لاجل ذكره في اليمين ومكاتبة الصفار الصحيحة المتقدم صدرها او يقبل شهادة الوصي على الميت بدين مع شاهد اخر عدل فوقع نعم من بعد يمين **فرع** هل يختص ذلك الحكم بالميت او يتعدى الى ما يشاركه في المعنى كالطفل والمجنون والغائب الاكثر كما في لك وشرح الصيمري والكف وشيح ومن غيرها الى التعدي وهو مذهب الفاضل في جملة من كتبه منها ير والد العلامة في مد للعلة المنصوصة او اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس الممنوع وفيه ان احدى العلتين المنصوصتين هي كون المدعى عليه ليس بحي واختصاصها بالميت ظاهر مع انها علة لانتفاء الحق مع عدم البينة لا لثبوت اليمين والاخرى لانا لا ندري لعله وفاه ببينة لا نعلم موضعها وهي ايضا مختصة به لقوله بعد ذلك قبل الموت مع عدم امكان تحقق الايفاء من الطفل ومعارضته في الغائب مع مرسلة جميل الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب ويكون على حجته اذا فكما يحتمل كون العلة عدم الوصول الى العلم بالحال بالفعل يمكن ان يكون عدم امكان الوصول بعد ذلك فيختص بالميت فلا يمكن الاعتماد بذلك التعليل في غير مورد النص وبما ذكر يظهر حال اتحاد الطريق مع ان مورد النص وهو الميت اقوى من الفرع والاسناد لا يصلح لذلك صحيحة الصفار المتقدمة قبل يحمل الرجل على الغائب او تعميمه واخراج غير المذكورين بالدليل خلاف الظاهر وموجب للتخصيص الغير الجائز وهو اخراج الاكثر مع احتمال كون ضم اليمين فيها لعدم قبول شهادة الوصي كما مر ولذا ذهب المحقق وجماعة منهم اكثر متاخري المتاخرين الى العدم وهو الاقوى **فرع** لما كان الحكم المذكور اي ضم اليمين مع البينة مخالفا للاصل يجب الاقتصار فيه على المتيقن وهو ما اذا كانت الدعوى على الميت دينا فلو كانت عينا في يده بعارية او غصب او نحوهما دفعت اليه مع البينة من غير يمين كما صرح به جماعة منهم عد ولك والتنقيح لاختصاص النص بالدين اما الصحيح فلتصريحها بلفظ الدين واما الرواية فلظهورها فيه ايضا لمكان لفظ الحق وتعليله بوفاه نعم صحيحة الصفار مطلقة على ما نقلها في الكف حيث لم يذكر فيه لفظ بدين ولذا استشكل في المسئلة لذلك الا ان ولكن النسخ المصححة التي كانت عندنا كلها مشتملة على لفظ بدين وعلى هذا فلا اشكال في المسئلة ولو كان بمجرد اختلاف النسخ واما ما قيل من ان النص وان كان مخصوصا بالدين الا ان مقتضى التعليل وهو الاستظهار العموم ففيه ان العلة هي احتمال الايفاء وهو في العين التي بيده غير جار بل الجاري فيه النقل بالبيع ونحوه وغير ذلك من التعليل مستنبط لا يعتنى به ولو لم يوجد العين المدعى بها في التركة وحكم بضمانها على الميت للمالك ففي الحاقها بالعين نظرا الى الاصل او بالدين لانتقالها الى الذمة وجهان اظهرهما الثاني لصيرورتها دينا بعد الفقدان فيشملها الاخبار نعم لو فقدت بعد الموت ولم يعلم انها فقدت حال الحيوة او بعدها فحكم المدعي به حكم العين لعدم معلومية الانتقال الى ذمة الميت **ج** لو اقر له قبل الموت بمدة لا يمكن فيها الاستيفاء عادة بل قد يعلم عدمه كما اذا اقر عند جماعة ومات بعد الاقرار بحضورهم من غير غيبة لهم ففي وجوب ضم اليمين الى البينة وجهان رجح في لك والكف ومد العدم لعدم جريان التعليل المذكور في الخبر هنا وفيه ان التعليل لا يوجب تخصيص الاطلاق لان العلل الشرعية معرفات لا ينتفي المعلول بانتفائها فانه قد يكون وجود

العلة في بعض الافراد للحكم في الجميع مع ان التعليل كما قيل يمكن ان يكون من باب ابداء النكتة والتمثيل فان احتمال الابراء ايض قائم وكذا احتمال نسيان
المقر للايفاء ونذكره ولو كان حيا حين الدعوى ولذا قوى بعض فضلائنا المعاصرين الضم لاطلاق النص وهو حسن الا ان فيه ان النص معارض باخبار اخر واردة
في اقرار المريض في الوصية بالدين كصحيحة منصور عن رجل اوصى لبعض ورثته ان له عليه دينا فقال ان كان الميت مرضيا فاعطه الذي اوصى له وصحيحة ابى
عن رجل مريض اقر عند الموت لوارث بدين له عليه قال يجوز ذلك وروى السكوني في رجل اقر عند موته لفلان وفلان لاحدهما عندى الف درهم ثم مات على
تلك الحال فقال ايهما اقام البينة فله المال وان لم يقم واحد منهما البينة فالمال بينهما نصفان ومكاتبة الصهبي امرأة اوصت الى رجل واقرت له بدين ثمانية
الاف درهم الى ان قال فكتب ع بخطه ان كان الدين صحيحا معروفا مفهوما فيخرج الدين من راس المال الى غير ذلك فان هذه الاخبار شاملة لصورة عدم
حلف المقر له ايض فيتعارض ما مر بالعموم من وجه واذ لا ترجيح فيرجع الى القاعدة المتقدمة المكتفية للمدعى بالبينة وهو الاصح بل مقتضاها عدم اشتراط
عدم امكان الاستيفاء ايض بل يكون الحكم ذلك اذا اقر عند الموت واوصى بالوفاء عند الموت الا ان الظ ان ذلك مختص باقرار الميت فلو شهد شاهدا
بانتقال شئ اليه قبل موته بمدة لا يمكن الاستيفاء يجب ضم اليمين لاختصاص النص بالاقرار والحقها والد ره بالاقرار ايض وهل يلحق به شهادة البينة
ببقاء الحق ان قبلناها قال والد ره نعم والاظهر العدم لشموله دليل اليمين وعليها الد ايض د هل يختص ضم اليمين بما اذا كان الثبوت بالبينة كما هو مورد
النص او يضم لو كان الثبوت بعلم الحاكم بالقضية ايض وحكم بها قيل ولا يبعد ترجيح الضم وهو كذلك للعلة المنصوصة وليس ذلك من قبيل الدعوى على غير
الميت لاختصاص العلة بالميت ولكنها غير مختصة بالبينة وان كان المع مخصوصا واحتمال الابراء او مقاصة الميت لدين له او غير ذلك قائم هنا ايض وقيل
نعم لو فرض انتفاء جميع الاحتمالات راسا عند الحاكم لا يتجه عدم ضم اليمين **اقول** بل يكفي في عدم الضم ح انتفاء احتمال الايفاء فاذا انتفى معا فلا وجه للضم
ح وجعل التعليل تمثيلا اى جعله من باب ذكر فرد من امثلة الاحتمالات والسكوت عن الباقي انما يحسن مع شمول المورد لما بعد وعنه فلا فائدة له وان اريد
من التمثيل ذكر فرد وارادة كل ما هو مثله فلا وجه له اصلا فعدم الضم ح اقوى فيختص عدم الضم بما اذا كان الاثبات بعلم الحاكم لا من جهة البينة خاصة
حتى لا يشمله اطلاق المورد وعلم الحاكم عدم الايفاء حتى لا يشمله التعليل وذلك يتحقق باقرار الميت عند الحاكم في زمان لا يحتمل الايفاء بعده وقد
يعلم عدم الايفاء بالقرائن الخارجية هـ لو علم المدعى ببقاء حقه على الميت له المقاصة ولا يمين عليه ح و اليمين المتوجهة الى المدعى ح يمين
واحدة سواء كان الوارث واحدا او متعددا فلا يكلف الحلف لكل وارث يمينا عليحدة قصرا للحكم المخالف للقاعدة على القدر المتيقن ولانه دعوى واحدة
على مال الميت ز لو كان للمدعى شاهد واحد وحلف يمينا لجزء البينة فهل يحتاج الى يمين اخرى للاستظهار ام لا اصحهما في شرح ... وعلل بان الشاهد
واليمين حجة بنفسه فلا يحتاج الى ضم شئ اخر وبانه غير مورد النص لانه انما اثبت الحكم بالبينة وبانه لا فائدة في تكرار اليمين والاول معارض بالشاهد
والثاني مردود بعموم التعليل والثالث بالفرق بين اليمينين فان الاولى على حصول الاشتغال والثانية على بقاء الحق نعم لو حلف اولا بما يفيد البقاء
ايضا اى على الوجه المذكور في الرواية يمكن الاكتفاء بها لعدم الفائدة وعدم شمولها للعلة المذكورة وافادتها لها ح ح لو اقام البينة فقد الحاكم
او غاب قبل الحلف لا يثبت له حق واحتمال ان يكون له ان باخذ حقه ويقول انا باذل اليمين فاحلفني على الوجه شرعى لا وجه له ط قال المحقق الاردبيلى
لا يسقط اليمين باسقاط بعض الحق فلا يمكن ان يسقط من مال الطفل شئ لليمين فيقضى الباقي بغير يمين لان الثبوت موقوف عليها وقد صرح
في الرواية بانه اذا لم تحلف لا حق له كما لا يمكن اسقاط شاهد واحد باسقاط البعض نعم اذا كان الوارث ممن يصح صلحه ينبغى المصالحة وكذا مع الولى وصيا
او حاكما باسقاط البعض باسقاط اليمين فانه اصلح من الاحلاف او اعطاء جميع الحق والولى لا يترك مصلحة انتهى **اقول** ما ذكره من عدم تبعيض الحق
بتبعيض الحجة وعدم ثبوت شئ الا بتمام الحجة صحيح ظاهر وكذا ما ذكره من جواز اسقاط الولى بعض الحق باسقاط اليمين اذا راى في ذلك المصلحة وهو انما
يكون اذا قطع بل او ظن ان المدعى يحلف و ياخذ الجميع فان له ح اسقاط بعض الحق باسقاط اليمين او المصالحة ببعض الحق لان له ان يفعل للمولى عليه ما ترى
مصلحة له كما يدل عليه صحيحة ابن رئاب حيث قال في اخرها فليس لهم اى للصغار ان يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم وصحيحة ابن سنان في قول
الله عز وجل فليأكل بالمعروف قال المعروف هو القوت وانما عنى الوصى او القيم في اموالهم وما يصلحهم وصحيحة الاخرى في اخرها فليأكل بالمعروف الوصى لهم
والقيم في اموالهم ما يصلحهم ولو علم عدم اتيان المدعى بالحلف او ظن ذلك بل ولو احتمله لا يجوز له اعطاء البعض لعدم تحقق المصلحة ى قيل لو ادعى وارث
زيد على وارث عمرو بشغل ذمة عمرو بحق زيد واقام البينة فهل يكون تحت النص و ح يحلف المدعى على نفى العلم باستيفاء مورثه او الابراء او على البت
اذ الاستيفاء والابراء من المدعى ايض منصوص لانه بعد موت مورثه صاحب الحق لم اجد فيه تصريحا والظ دخوله تحت الرواية لكون الدعوى على الميت ووجود
العلة المنصوصة بل هى هنا اغلظ وفي كيفية الحلف هنا نظر انه لو قلنا بالحلف على نفى العلم براءة ذمة عمرو من هذا الحق مطلقا لكان له وجه انتهى وقال
والد ره في مد ايض بضم يمين نفى العلم الا مع اعتراف وارث الميت بعدم علم المدعى فيسقط اليمين ح انتهى **اقول** لا شك في دخول هذه الصورة
ايض تحت الرواية موضوعا وتعليلا ولكن القول بيمين نفى العلم ليس له وجه اصلا لانها ليست من اليمين التى ذكرها في الرواية ولا يدل عليها دليل
اخر وانما هى تثبت في كل موضع ادعى احد على غيره علما مثبتا لحق عليه او نافيا لحق منه على غيره لولا ذلك العلم لثبت فيشمله ادلة ثبوت اليمين على المدعى
عليه ولم يفرض هنا ادعاء علم على وارث الطالب بالحق ولو فرض لم يكن علمه على نفيه مثبتا لحق عليه ولا نافيا له حقا لولا ذلك العلم لثبت اذ الكلام
بعد ذلك والنزاع في اشتراط العلم ببقاء الحق واليمين عليه لا عدم العلم بعدم البقاء والتحقيق انه كما ذكره هذا القائل صار صاحب الحق وطالبه ح

وارث

وارث زيد فان علم هو بالبقاء يحلف عليه على النحو المذكور في الرواية وياخذ الحق والا فلا حق له كما نص عليه في الرواية كما كان مورثه ايض كذلك لو
تحقق سبب لصيرورة الوارث اقوى من المورث ولا يتوهم ان الاحكام مشروطة بالامكان معلقة عليه فاذا لم يمكن منهم ينتفى الحكم ولما لم يمكن للوارث
الحلف على البت فينتفى عنه الحلف راسا الا بالبت ولا بنفى العلم ويكون ذلك خارجا عن تحت الرواية مندرجا في اصل القاعدة لان ذلك انما يتم
في التكليفيات دون الوضعيات فلو كان اثبات الحلف في المورد من باب التكليف لكان ذلك ولكن هو وضع لاثبات الحق فهو سبب له فغايته انه حال عدم
الامكان لا يتحقق المسبب لا ان يخرج الموضوع عن تحت الرواية فانه اذا قال الشارع كل من نجس ثوبه يجب عليه غسله بحكم بخروج من لا يتمكن من
غسله لعدم الماء عن تحت الموضوع وليس هذا الحكم له لكونه تكليفيا بخلاف ما لو قال كل من نجس ثوبه فتطهيره انما هو بالغسل فاذ لم يغسل لم
يطهر فاذا لم يمكن الغسل نقول بعدم تحقق الطهارة لا ان عدم الامكان يصير سببا لخروج غير المتمكن عن تحت العموم وتطهر ثوبه بعد
امكان الغسل ولذا لو كان زيد حيا وطلب الحق بنفسه ولكن ادعى ظن البقاء او احتماله لا يثبت له الحق بدون الحلف لاجل عدم امكان الحلف له
ثم على ما ذكرنا لو تعدد الوارث يحلف كل على بقاء قدر حصته ولو حلف بعضهم دون بعض ثبت سهم الاول وسقط سهم الثاني ولو كان فيهم صغير او
مجنون او غائب يظهر حكمه في الفرع الاتي يا لو كان المدعى على الميت وليا او وصيا يكفيه البينة ولا يتوقف الثبوت على اليمين للقاعدة المتقدمة
وعدم اندراجه تحت موضوع الرواية لاختصاصه بمدعى حق لنفسه لقوله وان حقه وقوله فلا حق له ولا يفيد عموم العلة هنا لانها تعليل لقوله فعلى
المدعى الخ لا لقوله فلا حق له خاصة بقرينة قوله فمن ثمة صارت عليه اليمين فيكون المعنى وان كان المطلوب ميتا فعلى بينة الطالب معلق على اليمين
للعلة المذكورة ولما لم يمكن التعليق فيما اذا كان المدعى وليا او وصيا فيحتمل امران احدهما انتفاء التعليق والاخر انتفاء المعلق عليه فلا يمكن تعيين
احدهما وبمجئ الاجمال فيرجع الى القاعدة لعدم ثبوت المخرج عنها ولا يرد مثل ذلك في الوارث لانه داخل في موضوع الرواية ولاجله يثبت الحكم له
لولا العلة ايض بخلاف ما هو خارج عنه فان ثبوت الحكم فيه انما كان لاجل عموم العلة والعلة لما كانت للتعليق فلا يعلم ان مع عدم امكان المعلق هل
ينتفى الحكم او التعليق ولتوضيح ذلك بمثال اذا قال الشارع جواز شراء جلد الميتة مشروط بالدباغة فان دبغ والا فلا يجوز وعلة اشتراطها بالدباغة
انه نجس فيحكم في كل جلد ميتة بعدم الجواز بدون الدبغ وان كان مما لا يمكن دبغه لعموم قوله والا فلا يجوز ولكن لا يمكن اثبات الحكم بعموم التعليل لكل
النجس فانه غير قابل لذلك الاشتراط فيمكن ان يكون الحكم فيه عدم الجواز ايض وان يكون عدم الاشتراط ولو كان يقول وعلة عدم جواز البيع انه نجس
لعم الدبس ايض بل يظهر مما ذكرنا انه يمكن منع عموم العلة بالنسبة الى مثل الولى ايض لان بعد كون التعليل للاشتراط باليمين كما هو في الرواية يكون معنى
التعليل هكذا ثبوت الحق مشروط باليمين لانا لا ندرى لعله اوفاه ببينة وكلما لا ندرى فيه ذلك يشترط ثبوت الحق فيه باليمين والمتبادر الظ من هذا
الكلام ان كلما يمكن فيه اليمين مشروط بذلك لا مطلقا كما اذا علل اشتراط دباغة الجلد بانه نجس فانه في قوة ان كلما نجس يشترط جواز شرائه بالدباغة
فانه يفهم كل احد فيه اختصاصه بما يقبل الدبغ بخلاف ما لو علل عدم جواز الشراء مطلقا بالنجاسة بل صرح الفاضل في التحرير في بحث الحكم على
الغائب حيث جعله كالميت ولو جب اليمين فيه ايض بانه لو ادعى وكيل شخص على الغائب فلا يمين ويسلم الحق والظان مراده ما اذا لم يكن الموكل حاضرا
يمكن احلافه فان قيل صحيح الصفار مطلقة شاملة للمورد ايض قلنا نعم ولكن دلالتها على عدم قبول شهادة الوصى مع شاهد اخر بدون اليمين انما
هو بمفهوم لم يثبت حجيته وانما المبنا الكلام في المقام لان الفرع من الفروع المهمة ولم ار على من تعرض له بنفى او اثبات الا ما نقلنا عنه **يب المسئلة
الثانية** ومما استثنى ايض من القاعدة ما اذا كان للمدعى شاهد واحد فانه يحلف لاجل الشاهد الاخر فيحكم له والحكم بالشاهد الواحد و
اليمين في الجملة مما لا اختلاف فيه بين اصحابنا واكثر العامة كما في الكف ونقل عليه الاجماع جماعة بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى
المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة منصور كان رسول الله ص يقضى بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق ونحوها موثقة البصرى وصحيحة حماد بن عيسى
ان رسول الله ص قضى بشاهدين وبيمين ومرسلة يونس قضى رسول الله ص بشهادة شاهد ويمين المدعى وقال ص نزل جبرئيل بشهادة شاهد ويمين
صاحب الحق وحكم به امير المؤمنين ع بالعراق وصحيحة البجلى دخل الحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل على ابى جعفر ع فسالاه عن شاهد ويمين فقال قضى به
رسول الله ص وقضى به على ع عندكم بالكوفة وصحيحة محمد لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس
فاما ما كان من حقوق الله ورؤية الهلال فلا وصحيحة حماد بن عثمان كان على ع يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين ولم يكن يجيز في
الهلال الا شاهدى عدل وموثقة ابى بصير عن الرجل يكون له عند الرجل الحق وله شاهد واحد قال فقال كان رسول الله ص يقضى بشاهد واحد
ويمين صاحب الحق وذلك في الدين ورواية القاسم بن سليمان قضى رسول الله ص بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده ورواية
داود بن الحصين وهى طويلة وفي اخرها ولا يجيز في الطلاق الا شاهدين عدلين قلت فاين ذكر الله تع قوله فرجل وامرأتان قال فذلك في الدين اذا لم يكن
رجلان فرجل وامرأتان ورجل واحد ويمين المدعى اذا لم يكن امرأتان قضى بذلك رسول الله ص وامير المؤمنين عندكم وصحيحة الحلبى ان رسول الله ص اجاز
شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وقريبة منها مرسلة وموثقة منصور اذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز وغير
ذلك من الاخبار ثم مقتضى الاصل الثابت بالقاعدة المذكورة واختصاص النصوص كلها بما يختص بحقوق الناس لانها اما متضمن للفظ صاحب الحق او الدين
او ما يخلو عن مثله كصحيحى حماد بن عيسى والبجلى فوارد بلفظ قضى وهو غير مفيد للعموم او الاطلاق لانه قضية في واقعة اختصاص الثبوت بها بحقوق الناس دون حقوق

في عدم سقوط اليمين باسقاط بعض الحق

في كفاية البينة ان كان المدعى وليا او وصيا

في ضم الحلف على البينة اذا كانت واحدة

الله كما عليها الاجماع انعقد ايضا ويدل عليه صريحا صحيحة محمد المتقدمة فلا ريب في ذلك الاختصاص اصلا وهل يختص من حقوق الناس بالاموال كالقرض والغصب
ما يقصد منه المال كعقود المعاوضات والقراض والوصية والجنايات الموجبة للديات ونحوها قال في الكفاية المعروف من مذهب الاصحاب انه لا يثبت بهما غير الاموال من حقوق
الناس فلا يثبت الطلاق والنسب والوكالة والوصية اليه وعيوب النساء انتهى وقيل ولا يقضى بهما في غير المال وما يقصد فيه المال بلا خلاف وقيل ايضا ظاهر الاصحاب
الاطباق على تقييده بالمال انتهى وذهب الشيخ في النهاية والحلبي وابن زهرة الى التخصيص من بين الاموال ايضا بالدين وعن الاخير الاجماع عليه **اقول** دليل
التخصيص الاخير هو موثقة ابي بصير ورواية القاسم بن سليمان ورواية داود بن الحصين المؤيدة بصحاح حماد بن عثمان ومحمد الحلبي والايراد عليها بانه لا دلالة
فيها الا على ان قضائه بذلك كان في الدين ولم يقض به في غيره وهو اعم من عدم جواز القضاء به فيه فقد يجوز ولكن لم يتفق له ص ضعيف جدا لان المتبادر
من قوله في الموثقة كان يقضي بذلك وذلك في الدين وكذا قوله في الرواية وحده ان تجويزه القضاء به كان مختصا مع ان رواية داود لم يتضمن القضاء
بل هي صريحة في التخصيص وللتخصيص الوسط فلا ارى في الادلة منه عين ولا اثر وقد يستدل له باخبار الاختصاص بالدين متضمنة مع تتمة صحيحة الحلبي المتقدم
صدرها المتضمنة لادعاء امير المؤمنين ع على عبد الله بن قفل التميمي عند شريح درع طلحة حيث وجدها بيده وقال انها اخذت غلولا فطلب شريح البينة
فشهد الحسن ع فقال شريح هذا شاهد ولا اقضي بشهادة شاهد حتى يكون معه آخر وساق الكلام الى ان قال فغضب علي ع وقال خذوها اي الدرع فان هذا
قضى بجور ثلث مرات ثم اخذني عد تلك الثلث الى ان قال ثم اتيتك بالحسن فشهد فقلت هذا واحد ولا اقضي بشهادة واحد حتى يكون معه آخر وقد قضى
رسول الله ص بشهادة واحد ويمين الحديث فان الدرع كانت عينا موجودة ولا دينا فيعلم ان القضاء بذلك لا يختص بالدين المعهود بل المراد من الدين مطلق
المال كما قد يحمل عليه كلام النهاية ويشعر كلام بعض اللغويين الى انه مطلق الحقوق وفيه انه يمكن ان يكون تخطئته في قوله ولا اقضي بشهادة شاهد حتى يكون معه
آخر حيث اتى بالنفي للماهية الدال على العموم بل هو الظاهر حيث ذكر في مقام تعداد الخطاء ذلك القول لا عدم حكمه في الواقعة بالشاهد واليمين ويدل عليه ايضا
استشهاده بقضاء رسول الله ص مطلقا من غير بيان موضع قضائه ثم لو سلم ذلك فمقتضى الجمع التخصيص بالدين والعين واما التعدي الى غيرهما من الحقوق
المتعلقة بالاموال كالرهن والمساقات والاجارات ونحوها فلا يكون عليه دليل والتمسك بعدم القول بالفصل في المقام ضعيف واما حمل الدين
على مطلق المال فهو مما يأباه اللغة والعرف وكلام الاصحاب حيث يقابلون الدين مع العين او مع المال وبالجملة ان كانت دلالة الموثقة والروايتين
على الاختصاص بالدين تاما كما هو كذلك يجب القول بالتخصيص الاخير لاخصيتها من ساير الاخبار والا فالتخصيص الاول وهو الاختصاص بحقوق الناس لما عرفت
واما الوسط فلا وجه له اصلا نعم ظاهر الحلي والفاضل في لف دعوى الاجماع على كفاية الشاهد واليمين في الاموال ونفي جماعة على ما قيل الخلاف فيه ولكن قد عرفت
مرارا عدم حجية الاجماع المنقول وحكاية نفي الخلاف سيما ان كلام الحلي ليس صريحا في الاجماع فانه قال ويحكم بالشاهد واليمين في الاموال عندنا ومثل ذلك
ليس دعوى للاجماع ومع ذلك مخصص بالاموال وشموله لما يكون المقصود منه المال مطلقا كالنكاح والرهن وقتل الخطاء ونحوها مما ذكروه ليس بظاهر و
كذا كلام لف فانه ذكر الدين والعين مع عدم صراحته ايضا في دعوى الاجماع لانه قال المال سواء كان دينا كالقرض او عينا يثبت بشاهد وامرأتين اجماعا وكذا بشاهد
ويمين فان قوله وكذا يمكن ان يكون اشارة الى نفس الثبوت لا الثبوت مع الاجماع هذا مع معارضتهما بدعوى اجماع ابن زهرة على الاختصاص بالدين و
ظهور مخالفة طائفة من فحول القدماء ومع ذلك كيف يسمع دعوى الخلاف ومع ان اكثر ما ذكروه من دعوى نفي الخلاف والمعروفية من مذهب الاصحاب
ونحوها انما هو على عدم ثبوت غير الاموال بالشاهد واليمين كما تر من عبارة الكف وقد يستدل للتخصيص الوسطى برواية عامية رواها ابن عباس عنه ان النبي ص
قال استشرت جبرئيل في القضاء باليمين مع الشاهد فاشار بذلك في الاموال لا تعدو ذلك وهي رواية ضعيفة لا يصلح للاستناد وان قلنا بموافقتها
للشهرة لانها لا يجبر الروايات العامية مع انها عامة يجب تخصيصها بما يدل على الاختصاص بالدين وهو اولى من جعل الحصر في روايات الدين اضافيا
قطعا هذا مع ما في التخصيص الوسط من الاجمال والاختلاف في بيان المراد الذي لا يكاد يتبين بيانا مستندا الى دليل فان منهم من عبر بالاموال ومنهم
من قال العين والدين وقال القاضي المال وما كان وصلة اليه وقال الحلبي واكثر المتاخرين المال او ما يقصد منه المال ثم اختلفوا في المراد مما يقصد منه
المال او يكون وصلة اليه انه هل كان كذلك باصل الشرع او كان الغرض من الدعوى ذلك او كان يستتبع المال او كان الغرض من فعله المال و
ذكروا امثلة لا ينطبق بعضها على بعض فذكروا منها الجنايات الخطائية مع انه ليس المقصود من فعله او الغرض من وضعه مال بل قد لا يكون الغرض من
الدعوى ايضا ذلك بل يتصور المدعي جواز القصاص وذكروا لما ليس مما يقصد منه المال الوكالة والوصاية والنسب مع ان دعوى الوكالة كثيرا ما يكون
بقصد المال كاخذ حق الوكالة او تصحيح عمل الوكيل في المال لياخذه او امثاله كالبيع ودعوى الوصاية قد يكون لاخذ حق السعي وقد يكون لتصحيح بيع
الوصي ودعوى النسب قد يكون لاخذ الميراث او النفقة وغير ذلك ولاجل ما ذكرنا من اجمال المراد واختلافهم في تاديته قد وقع للقائلين بهذا القول
من فقهائنا الاطياب من المتقدمين والمتاخرين في ابواب الاختلاف في دعوى العقود والايقاعات من الوقف والنكاح والطلاق والخلع والعتق
والتدبير والمكاتبة والسرقة وغيرها اختلافات شديدة بينهم بل بين كتب فقيه واحد بل بين مباحث كتاب واحد بحيث لا يكاد ينضبط ولا يرتفع و
ليس ذلك الا لعدم استناد تعيين الموضوع الى مستند شرعي مضبوط فهذا القول مما لا ينبغي الركون اليه والسكون لديه بل الاعم انما الثبوت كما في حقوق
الناس كما يميل اليه في الكف ان لم يتم ادلة التخصيص بالدين اما سندا او دلالة او يخصص بالدين ان قلنا بتمامية دلالتها كما هو كذلك لانها من الروايات
المعتبرة مع ان واحدة منها موثقة وهي في نفسها عندهم حجة باخبار صحيحة اخرى معتضدة ودلالتها واضحة جدا فالحق اختصاص الثبوت بالشاهد الواحد

ويمين المدعي بالدين لا غير **فروع ا** المراد بالدين الذي يثبت بشاهد ويمين كل حق مالي للغير متعلق بذمة الاخر باي سبب تعلق بالذمة فيشمل
ما استقرضه وثمن المبيع ومال الاجارة والمهر ودية الجنايات والمغصوب والمسروق والنفقة والموصى به والمضمون له والمحول اليه وغير ذلك والمراد
بكون الدعوى دينا ان يكون هو المقصود من الدعوى ويكون ماخوذا فيه ويكون هو المدعى به بالذات والمطلوب من الخصم وان تعلقت الدعوى او
الانكار بالسبب فلو طلب منه مائة دينار لاجل شراء له ملكه وهو انكر الشراء يكون دعوى الدين وكذا لو ادعى مائة دينار لاجل الجناية او السرقة او الاجارة
ونحوها لصدق دعوى الدين في الكل بخلاف ما لو ادعى نفس السبب من دون مطالبة ما ترتب عليه فانه لا يصدق عليه دعوى الدين ولذا لو ادعت امرأة
على رجل مائة دينار من جهة الصداق فهذا المائة ليسقط تسلطها عليه بخلاف ما لو ادعى النكاح لاجل الصداق فيه مائة الا اذا كان اثر السبب و
المطلوب منه منحصرا في ذلك الدين فانه لو ادعى احد وصية مائة دينار يكون دعوى الدين اذ لا ينفك من دعواها الا المائة دينار اي لا يتبادر من
دعواها الا طلب ذلك **ب** قالوا يشترط شهادة الشاهد اولا وثبوت عدالته ثم اليمين ولو بدء باليمين وقعت لاغية وافتقر الى اعادتها بعد
الاقامة ولم يظهر في ذلك مخالف بل نسبه في تبح الى الاصحاب ونفى الخلاف عنه في شرحه واستدل له بتعليل ضعيف غايته وقد يستدل له ايضا بان هذا حكم مخالف
للاصل فيقتصر في ثبوت الحق به على موضع اليقين وهو ما اذا تاخر اليمين وفيه ان هذا انما يتم لولا اطلاقات طائفة من النصوص بالثبوت بذلك
فان اكثرها وان كان خاليا عن الاطلاق لتضمنه الاخبار عن حكم النبي والولي فهو اخبار عن واقعة ومثله لا اطلاق فيه الا ان صحيحي محمد الاولى وصحيحة
منصور الاخيرة فرواية داود مطلقة ونفي اطلاقها لكونها واردة في بيان حكم آخر غير ما نحن فيه ولان المتبادر منها تقديم اليمين ضعيف لعدم
منافاة الورود مورد حكم آخر للاطلاق ولظهور منع التبادر ولذا تامل طائفة في ذلك الحكم كصاحبي الكف وتبح واختار شارح تبح عدم اشتراط الترتيب
وهو الاقوى **ج** لا يثبت دعوى جماعة مع شاهد الا مع حلف كل منهم فلو حلف بعضهم دون بعض ثبت نصيب الحالف فقط للاصل فان الاصل عدم
ثبوت نصيب الغير ولم يكن للممتنع من شركة فيما يثبت لان الحلف جزء سبب الاستحقاق وهو يختص باحدهما فيمكن ابراء شريكه او استيفائه وذلك بخلاف
ما اذا ادعى احد الشريكين بسبب مشترك فاقر الغريم فان ما اقر به للمدعي يشترك فيه الاخر ايضا لان نسبة الاقرار اليهما على السواء وكذا البينة فما
ياخذه احد الجماعة من نصيبه بسبب الحلف لا يشترك معه غيره ممن لم يحلف وما ياخذه بسبب الاقرار او البينة يشترك معه فيه الباقون كذا قالوا
اقول ما ذكروه من اختصاص ما اخذه الحالف به وعدم اشتراك غيره معه انما هو فيما اذا كان المدعى به دينا او عينا واخذ ما اخذ منها مشاعا اي
اشترك مع الغريم فيها بالاشاعة بقدر نصيبه اما لو كان المدعى به عينا واخذ نصيبه منها مفروزا فلا بد من القول بكونه مشتركا بينه وبين باقي
الشركاء مثلا اذا ادعى اخوان حنطة معينة مشاهدة بانها من مال مورثنا واقاما شاهدا واحدا وحلف احدهما دون الاخر واخذ الحالف نصف
تلك الحنطة يجب ان يكون مشتركا بين الاخوين وكذا اذا ادعيا ارضا معينا واخذ الحالف نصفها المعين بان يقسم مع الغريم فلا بد من الشركة
لا لاجل الحلف حتى يرد انه لا يثبت بالحلف مال الغير بل لاجل اعترافه بانه مال المورث وهو ماخوذ به كيف ولو ادعاه لنفسه واخذه بالشاهد واليمين او اليمين
المردودة ثم اقر بانه مال عمرو يتسلط عمرو على اخذه منه فاثر الحلف رفع مانع تصرفه وحكم ظاهر الشرع باستحقاقه القبض والشركة اثر الاقرار ولعل مراد
القوم من نفي الاشتراك ايضا في غير تلك الصورة فان قيل يلزم مثل ذلك في نصيبه من الدين الماخوذ بالحلف والعين الماخوذ بالاشاعة كذلك ايضا
لما ذكر قلنا لا يلزم ذلك اصلا لان المقر به في الدين ليس الا اشتغال الذمة الغريم بحصة من حصة الشركاء ولا يثبت بذلك شيء اصلا وثبت بالشاهد
واليمين اشتغال ذمته بحصة الحالف اي بامر كلي يساوي حصته من الدين وهذا الكلي ليس جزء من الكلي الاول لعدم تعيينه بل يساوي بعضه وتعين
ذلك الكلي المحكوم عليه انما باقباض الغريم وقبض الحالف ولا اعتراف من الحالف على شركة الشريك فيه وانما اعترافه في امر كلي ثابت في الذمة ولم يعلم
الغريم انه يعطيه من باب ذلك الكلي لعدم اعترافه بثبوته عليه ولو قصد ايضا لم يفد فهذا الشخص الخارجي لا دليل على شركة الشركاء فيه اصلا ولا من الاعتراف
باستحقاق الشريك شيئا في ذمة الغريم عن الاعتراف بشركته في ذلك الشيء المعين فان قيل فعلى هذا يلزم عدم شركة الشريك فيما يقبضه الاخر
من الدين المشترك الذي يقر به الغريم او يثبت بالبينة ايضا كما حكي عن الحلي في باب الشركة من السرائر ووافق القوم في باب الدين او الصلح لان شركة
الشريك في امر انتزاعي كلي ثابت في الذمة ولا يلزم من ذلك شركته فيما اعطاه الغريم لاحدهما ويقصده وهو ايضا قبضه لنفسه نعم لو اقبضه الغريم
لهما معا تمت شركتهما حيث ان التعيين بيد الغريم والقول بان قصد الغريم انما يعتبر ويؤثر في تعيين قدر الدين من ماله وافرازه عن سائر ما بيده لا في
تعيين الشركاء في الدين وانما هو بيد الشريك فيما عينه الغريم يصير للدين بقصده ويكون مراعى في حق الديان حتى يعين المستحق فاسد جدا لانه
ان اريد ان التعيين بيد جميع الشركاء من القابض وغيره فهم لا يقولون به بل يقولون بشركة الشريك الاخر ولو لم يرض القابض وان اريد انه
بيد غير القابض فهو ايضا ليس كذلك وان اريد ان للجميع التعيين بقدر الحصة فهو امر لا دليل عليه ولا سبيل وايضا يلزم انه لو كانت عليه ديون
متعددة لديان عديدة من غير شركة يشترك الباقون فيما قبضه احد الديان لنفسه بقصده وقصد الغريم ايضا وهو مما لا يقول به احد واي فرق بين الديون المتعددة
لديان متعددة وبين دين واحد لديان فان التفرقة انما هي قبل التعلق بالذمة واما بعده فالمتعلق في الذمة امر كلي متحصص بحصص متعددة في الصورتين و
بالجملة جعل الدين في احدى الصورتين كليا واحدا مشتركا وفي الاخرى كليات متعددة غير مشتركة ليس الا محض التصوير والاعتبار والا فالدين وما في الذمة
فيهما مائة درهم مثلا لشخصين وليس اناطة تعيين المستحق بيد الشريك في بعض الصور مستندا الى دليل فقهي شرعي قلنا نعم يلزم ما ذكر وهو الموافق

للاصل الا ان الدليل الشرعي اوجب الشركة في الدين المشترك وهو المستفيضة من الاخبار المعتبرة كصحيحة سليمان بن خالد وموثقة غياث بن ابراهيم
ورواية ابن سنان وابن حمزة وغيرها المؤيدة بالشهرة العظيمة ولولاها لكنا نقول في الدين المشترك الثابت بالاقرار او البينة ايضا باختصاص القابض
بما قبضه ولكن الدليل اوجب القول بالشريك بمعنى ان الشريك الاخر له المطالبة وان كانت له الاجازة في الاختصاص ايضا ولذلك يقتصر فيه
على موضع الدليل وبذلك يندفع بعض الايرادات الواردة في المسئلة والاشكالات الموردة فيها ولتحقيق هذه المسئلة موضع اخر نذكر فيه لو
ادعى قيم المولى عليه من الطفل والمجنون والغايب واقام شاهدا واحدا لا يحلف المدعي لاختصاص اليمين بصاحب الحق بل توقف الدعوى مع عدم مصلحة
في طيها باليمين الغريم او الصلح او غيرهما الى رفع الحجر عن صاحب الحق فان حلف اخذ والا اسقط ولو كان المدعي وصيا على الثلث مثلا لا يحلف بل يسقط
دعواه لاصالة عدم ثبوتها ولو حلف ساير الورثة كلا او بعضا ياخذون نصيبهم ولا يخرج منه الثلث لان الحلف اثبت حصته خاصة هـ لو اقام
المدعي شاهدا واحدا ثم رضي بيمين المنكر كان له ذلك للاصل ويستحلفه فان حلف قبل عوده سقطت الدعوى وان عاد قبل حلفه واراد بذل الحلف
قال في ير احتمل اجابته الى ذلك وعدمها **اقول** بل يتعين الاجابة للاصل وعدم مشروعية اليمين بدون طلب المدعي وقياسها على اليمين المردودة
كما ذكره الشيخ غير صحيح للفارق وقال في ير لا يقبل في الاموال شهادة امرأتين ويمين المدعي **اقول** صحيحتا الحلبي ومنصور تدلان على القبول **البحث الثالث**
في السكوت فان سكت المدعى عليه بعد طلب الجواب عنه فان كان لدهشة ازالها الحاكم بالرفق والامهال وان كان لغباوة وسوء فهم توسل
الى ازالته بالتعريف والبيان وان كان لآفة من صمم او خرس توسل الى معرفة جوابه بالاشارة المفهمة للمطلوب باليقين وان كان لعدم فهم اللغة توسل
الى افهامه الى مترجمين عدلين وكذا لو احتاج الحاكم الى فهم جوابه ولا يكفي واحد لاصالة عدم حجية قوله فيقتصر في محل الحاجة الى المجمع عليه وان كان سكوته
تعنتا ولجاجا الزمه الجواب اولا باللطف والرفق ثم الغلظة والشدة متدرجا من الادنى الى الاعلى على حسب مراتب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فان اجاب والا حبسه حتى يجيب ان سأله المدعي الى ان يجيب او يعفو الخصم او يموت عند المفيد والشيخ في يه وف والديلمي وابن حمزة وكافة المتأخرين كما
في لك والكف واستدل عليه تارة بما ذكره في يع ووس من انه رواية وهي وان كانت مرسلة الا انها بما ذكر منجبرة اخرى بحديث لي الواجد يحل عقوبته
حيث انه واجد للجواب ويماطل فيه بناء على تفسيرهم العقوبة بالحبس خاصة وثالثة بما مر من حبس الامير الغريم بالليّ والمطل وقيل يجبر حتى يجيب بالضرب و
الاهانة ولعله لاطلاق العقوبة بناء على عدم ثبوت التفسير المذكور ولانه طريق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عن ط والسرائر وبعض المتأخرين ان الحاكم
يقول له ثلثا ان اجبت والا جعلتك ناكلا وفي لك انه قضية المذهب واستدل له بان السكوت اما هو النكول او هو اقوى لان الناكل منكر غير حالف ولا راد
وهذا اما مقر او منكر كذلك وادلة الكل مدخولة اما ادلة الاول فلان ضعف الرواية وان انجبر بما مر الا ان متنها ليس معلوما حتى في دلالته نظر ومثل
ذلك ليس عند الاصحاب بمعتبر وتفسير العقوبة بخصوص الحبس غير ثابت وحبس الامير لا يفيد التخصيص مع ان كونه في مثل المورد غير معلوم وصدق الواجد على مثل
ذلك غير ظاهر ومنه يظهر ضعف دليل الثاني ايض واما ادلة الثالث فلمنع كونه نكولا مع انه ما ورد لفظ النكول في الروايات ثم منع كونه اما مقرا او منكرا
فقد يكون ناسي الحق ولم يكن منكرا يلزمه اليمين ولا مقرا يلزمه الحق فيسكت عن الانكار لعدم صحته وعن الاقرار لالزامه المقر به مع عدم البينة على ادائه و
عدم تقصيره في فقد البينة حتى يرد انه ادخل الضرر على نفسه لامكان موت الشهود وامكان التورية منه لا يفيد اذ قد لا يعلم شرعيتها او لا يهتدي الى
طريقها نعم يمكن ان يستدل للقول الاخير بما ذكره بعضهم من جريان ادلة النكول فيه كقوله في رواية البصري على طريق الفقيه المتقدمة فيمين المدعي
عليه فان حلف فلا حق له فانه لا شك في صدق المدعى عليه عليه فيدل بالمفهوم على انه لم يحلف فللمدعي حق عليه واظهر منه منطوق قوله فان لم يحلف فعليه
هذه الرواية على طريقي يب وللثاني بقوله في اخرها على الطرق الثلثة ولو كان حيا لالزم باليمين او الحق او برد اليمين عليه حيث انه امر بالالزام باحد
الامرين ولا يتحقق الالزام الا بالامر او لا ثم الايذاء ثم الضرب وهكذا او للاول بان الالزام ليس مطلقا بل مجمل فيقتصر فيه على المتيقن وهو الحبس ويمكن
الجواب عن الاستدلالين الاخيرين باختصاص الصدر عن الذيل لمكان قوله فان لم يحلف فيجب تخصيص الذيل به ويلزم التخيير في مبدأ الامر بين احد الثلثة
فاذا لم يحلف ولم يرد كان في المورد يبقى الالزام بالحق كما هو القول الاخير ولعله الاقوى فتدبر **البحث الرابع** فيما اذا اجاب المدعى عليه بقوله لا ادري
او هذا ليس لي او لفلان ونحو ما يصرف الدعوى عن نفسه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اذا اجاب المدعى عليه بنحو قوله لا ادري فقال
صاحب الكف ومثله الاردبيلي ان مقتضى ظاهر كلامهم انه لم يكف حلف المنكر على نفي العلم وانه لا يجوز الحلف بنفي الاستحقاق لعدم علمه بل لا بد من
رد اليمين وان لم يرد يقضى عليه بالنكول مطلقا او بعد رد اليمين على المدعي وقال بعض المعاصرين بعد نقله عنهما ولم يحضرني ذكر ذلك في كلام غيرهما
اقول التحقيق انه ان ادعى المدعي العلم عليه علما او ظنا بل واحتمالا فله حلفه على نفي العلم كما صرح به بعض مشايخنا المعاصرين ايض لانه دعوى صحيحة
مسئلة منه بعد تحقق المدعى به بالنكول ثبوت الحق له فيدخل في عموم البينة على من انكر وبعد الحلف يسقط اصل الدعوى لما ذكره ايض من تركب
الدعوى من امرين فاذا سقط جزء سقط الكل كما ذكروه في الحلف على نفي العلم بفعل المورث بل لان تبعد ثبوت انتفاء علمه بالحلف لا تسلط له عليه بدون
البينة كما ياتي نعم لو اقام بعد ذلك بينة تقبل لان الحلف كانت على نفي العلم ولا تضمن عدم سماع بينة العلم وان لم يدع عليه العلم ولا بينة له فلا تسلط له عليه
اصلا بمطالبة الحق للاصل الخالي عن المعارض بالمرة ولا بالحلف للادلة المصرحة بان الحلف على البت كما ياتي فلو لم يكن بينة له سقطت دعواه بمعنى
عدم ترتب اثر عليها في حقه اذ لم يثبت من الشارع في حق المدعي سوى البينة او التحليف وهما منتفيان في المقام قطعا والاصل عدم تحقق مقتضى الدعوى

في جواب المدعى عليه بقوله لا ادري

فيحكم به ويدل عليه موثقة سماعة عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان
كان غير ثقة فلا يقبل وحسنة عبد العزيز ان اخي مات وتزوجت امرأته فجاء عمي فادعى انه كان تزوجها سرا فسألتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار
فقالت ما كان بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها ورواية يونس عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها لك زوج فقالت
لا فتزوجها ثم ان رجلا اتاه فقال هي امرأتي فانكرت المرأة ذلك ما يلزم الزوج فقال هي امرأته الا ان يقيم البينة دلت هذه الروايات على عدم
قبول مدعي الزوجية في سقوط حق الزوج الثاني مع ان الثاني غير عالم به كما يدل عليه الفرق بين الثقة وغيره في الاولى وسؤاله عن حالها في الثالثة
وانه لا حلف عليه واما قوله في الاولى وان كان ثقة فلا يقربها فلكونها جملة محتملة للاخبارية لا يفيد ازيد من الكراهة ولذا خصه بالمفارقة دون
ساير الامور ولم يحكم بزوجية الاول بمجرده ولاختصاص الروايات بدعوى الزوجية غير ضاير لعدم القول بالفصل بين الحقوق وما نقل عن بعضهم في
هذه المسئلة من انه يحلف على نفي العلم واحتمله الاردبيلي ونفى عنه البعد في الكف فرجع الى ما ذكرنا اذ الظاهر ان هذه الحلف انما هي اذا جوز المدعي
علمه حتى يتحقق دعواه ولو احتمالا اما لو اعترف بعدم علمه فلا معنى ليمين نفي العلم واما ما قيل من احتمال ان يقال برد الحاكم او المدعى عليه الحلف الى المدعي
فلا وجه له لانه امر مخالف للاصل محتاج الى التوقيف ولا توقيف ولا يتوهم عموم بعض روايات اليمين مثل قولهم احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة
ويمين قاطعة وسنة ماضية وقولهم اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي لانها بين مجمل يعني تكون اليمين على المدعى عليه والمبين حاكم على المجمل
سيما مع التصريح في صحيحتي الحلبي وابي بصير ورواية المنقدمة جميعا في مقدمة المقام الثاني من البحث الثاني وكذا لا يتوهم دلالة اطلاقات رد اليمين
لان الرد انما يكون مع تعلق اليمين بالمدعى عليه فاذا لم يتعلق لا يكون رد مع انه لا اطلاق فيها يشمل المورد والقول بانه لولاه لزم عدم سماع دعوى متمولة
بلا جهة واه جدا لان طلب الجواب من المدعى عليه ثم طلب البينة من المدعي وتحليفه على نفي العلم لو ادعاه عين سماعها نعم يلزم عدم ثبوت تسلط للمدعي
في بعض الصور والضرر فيه كما في مورد الروايات الثلث الذي لا خلاف فيها ظاهرا وكما فيما اذا كان المدعى عليه وارثا بل هو من افراد موضوع المسئلة غالبا
الا من صبر وردة دعواه لا غيبة فليكن كل وما الضرر فيه بعد كونهما مخالفة للاصل والقول بان الاصل عدم انقطاع الدعوى المسموعة بلا بينة ولا يمين مردود
بان الاصل ايض عدم توجه اليمين على المدعي مع اصالة عدم الاشتغال وعدم وجود دليل شرعي على الحكم بدليل على الانقطاع مزيل للاصل ولا يتوهم
انه يمكن الزام المدعى عليه بلا يمين مردودة ايض لعدم المعارض لقول المدعي لان الاصل من اقوى المعارضات ومن اين ثبت حجية قول المدعي الجالب للنفع
لدفع الاصل الثابت من الشرع فان قيل لو وجب حمل افعال المسلم واقواله على الصحة والصدق قلنا من اين ثبت ذلك سيما اذا كان قوله مخالفا للاصل
مثبتا للحق على الغير ولم نعثر الى الان على دليل تام على ذلك كما بيناه في كتاب عوايد الايام ومناهج الاحكام سلمنا فغاية ما نسلم انه لا يكذب في ادعاء علمه ولكن
من اين ثبت حجيته عليه علينا فان قيل ورد في رواية البصري المتقدمة ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه دلت على انه لو كان حيا لتعلق به
احد الثلثة ولما لم يمكن اليمين او رده هنا فتعين الالزام بالحق قلنا يجب اما تخصيص الحي بالعالم او تخصيص الالزام والرد به ولا مرجح فيحصل الاجمال المسقط له
والله الموفق في كل حال واما ما احتمله في الكف من كون عدم العلم بثبوت الحق كافيا في الحلف على عدم الاستحقاق لان وجوب ابقاء حقه انما يكون عند
العلم به ففاسد لان المدعي اما يحتمل علمه او لا فان احتمله فله حلفه على نفيه وان لم يحتمل فهو على ما ذكره معترف بعدم الاستحقاق ايض فكيف يحلفه ثم بما
اخترناه صرح بعض معاصرينا حيث قال كما ملخصه انه ان ادعى المدعى عليه العلم فلا اشكال في جواز الحلف على نفي العلم وبه يسقط الدعوى وان لم يدع
عليه العلم فمقتضى الاصل والاخبار انه لا يتوجه عليه شيء اصلا اذ الاصل براءة ذمته ولم ينكر شيئا مما ادعيه المدعي حتى يصدق عليه المنكر مع انها
غير ممكنة فلا يكفي صدق المدعى عليه عليه ايض ولا يجب عليه رد اليمين بل الظ ان الحاكم ايض لا يرده اذ لا معنى لرد اليمين الا بعد ثبوته على المدعى عليه و
لا يثبت شيء باليمين على المدعى عليه ح فلا يجوز للمدعي ايض الحلف ح ولا يثبت به شيء لو حلف انتهى هذا اذا كانت الدعوى على الدين وما في الذمة واما
اذا تعلقت بالاعيان الخارجية فهو على قسمين احدهما ان يكون العين في يد المدعى عليه لاجل انتقالها اليه من منتصرف لها غير ثابت اعترافه بها بنافي
الملكية باحد انحاء الانتقال كالارث والشراء او نحوهما ولا خلاف ح في انه اذا لم يكن للمدعي بينة ليس له على المدعى عليه تسلط سوى اليمين على نفي
العلم ان ادعاه عليه كما ياتي وثانيهما ان يكون العين بيده من غير ادعائه الملكية لها بل يعترف بانه لا يعرف صاحبها الاجل نسيانا او غيره فله اقسام
الاول ان يجيب المتصرف باني لا ادري هل هو مني او من المدعي فان ادعى عليه المدعي الدراية علما او ظنا او احتمالا فله احلافه على نفي العلم فان نكل او
رد فيما يجوز فيه الرد وحلف المدعي يحكم به له وياخذه لا لكون النكول والرد اقرارا المنعه بل للاخبار النافية للحق عن الناكل والراد مع حلف المردود اليه
فينحصر الحق في المدعي وان حلف او لم يدع المدعي العلم عليه فالظ القرعة بينهما لانها لكل امر مجهول الثاني ان يجيب باني لا ادري انه هل هو مني او منك او
من ثالث حاضر يمكن الترافع معه فان نفاه الثالث عن نفسه ينحصر بين المدعي والمتصرف ويرجع الى الاول وان ادعاه لنفسه فلكل منهما احلاف المتصرف
على نفي العلم مع ادعائه عليه فان نكل عنهما او عن احدهما يسقط حقه وينحصر بين المتداعيين ويرجع الى مسئلة تنازع اثنين في عين في يد ثالث
لم يصدق احدهما الى ان رجع الى تصديقه وسياتي المسئلتان وان حلف المتصرف لهما فالظ الاقراع بين الثلثة وان قال الثالث ايض لا ادري ومنع عن اخذ
المدعي فله احلافهما على نفي العلم ان ادعى عليهما واحلاف من يدعيه عليه خاصة فمع نكولهما او احدهما يسقط حق الناكل ومع حلفهما يقرع بين الثلثة
وان اقر المتصرف للمدعي بعد الترديد يقبل منه لان قوله اولا بعدم العلم ليس اقرارا على احد نعم للثالث احلافه لو ادعى علمه ونغريمه لو نكل او رد الثالث

ان يكون الثالث ممن لا يمكن الترافع معه كالفقراء او غايب مفقود الخبر او صغير او مجنون فمع ادعائه العلم عليه يحلفه فان لم يحلف يسقط
حق نفسه ويقرع بين الباقين وان حلف يقرع بين الثلثة ويقبل قوله ان اقر بعد ذلك قبل الاقراع للمدعى لعدم تحقق شيء مقبول شرعا ينافيه نعم للصغير
او المجنون بعد الكمال التزم لو ادعى عليه العلم ونكل عن يمينه الرابع ان يكون الثالث مسافرا وحكمه ايضا يظهر مما ذكرنا في الاقسام السابقة الخامس ان يجيب باني
لا ادري انه مني او من المدعى او من غيرهما من غير تعيين فمع ادعائه العلم على المتصرف يقرع بين الثلثة ايضا فان خرجت القرعة لاحدهما يرد اليه وان خرجت للغير
يدخل في مجهول المالك وكذا مع ادعاء العلم عليه وحلفه ومع نكوله او رد اليمين وحلف المدعى يسقط حق المتصرف ويقرع بين المدعى والغير فان خرجت للمدعى
يعطى العين وان خرجت للغير فللمدعى اغرام المتصرف لتضييعه حقه السادس ان يجيب باني لا ادري انه من المدعى او الغير المعين او غير المعين مع اعترافه بانه ليس من
نفسه فهو يخرج عن تلك المسئلة ويدخل في المسئلة الاتية ان شاء الله **المسئلة الثانية** لو كان جواب المدعى عليه انه ليس لي ليصرف الدعوى عن نفسه
وهو انما يكون اذا كانت الدعوى على عين في يد المدعى عليه وهو على اربعة اقسام احدها ان يقول ليس لي مقتصرا عليه او يضم معه قوله هو لرجل لا اعرفه من باب
التفعيل اي لا اسميه او يضم مبهما او مع احدهما وليس لك او لرجل غيره وغيرك والوجه فيه وفاقا للشرايع وعد ولك وغيرها انه لا ينتزع من يد المتصرف لان
انتفاء ملكيته له لا يفسد يده لامكان كونها بالاجارة او الوكالة او العارية او اللقطة او غيرها ولا يرتفع الخصومة عنه بل يخاصم بمطالبة البيان توصلا
للمدعى بحق تراضيه فان للمدعى على من عينه حقا اما الاخذ ان اقر والحلف ان انكر ولو كذب المقر يثبت لصاحب ما يجهل مالكه عليه الحق فيكون ترك البيان
تفويتا للحق الغير وهو منكر يجب صرفه عنه على طريقة النهي عن المنكر وايضا يخاصم بمطالبة الحلف على نفي علمه بحقية المدعى ويقبل ان اقر بعد ذلك للعين لما
سياتي في بحث التنازع في الاعيان من ان اقرار ذي اليد مطلقا يجعل المقر له ذا اليد المقتضي للملكية له والوجه الاخر انه ينتزع الحاكم المال من يد المتصرف و
يحفظه الى ان يظهر مالكه ويرتفع الخصومة منه وعلله في الايضاح بان بنفي المتصرف عن نفسه وعدم البيان لمالكه صار مجهول المستحق وفيه ان تجهيل الحاكم
او المدعى بالمقر له لا يدخله في عنوان مجهول المالك ثم ان كل ذلك للمدعى اذا لم يكن له بينة والا فياخذه وقيل يجري في ذلك القسم الاقوال الثلثة المتقدمة من الحبس
الاجبار على البيان والالزام بالحق والاولان هما مثل المطالبة بالبيان واما الاخير فبعد نفيه عن نفسه لا وجه له والقول بان هذا الاقرار لا يثبت مال الغير
ثم ولعل وجهه انه يحمل نفيه بما لا يقبل كان يقول انه للتهمة وفيه ان عدم قبول كونه للتهمة لا يوجب عدم قبول نفيه عن نفسه كذا ما ذكره في لك من ان الظاهر ان
ما في يده ملكه وما صح عنه ليس منه بل فانه ان اراد انه ليس منه بل المطلق اليد فهو تم ولكنه غير مفيد وان اراد انه ليس منه بل اليد المقتضية للملكية فهو تم وان اريد
انه ليس منه بل الاصل الملكية المتحققة او لا بظاهر اليد فقد عرفت ما فيه فان اقراره على نفسه منه بل له وثانيها ان يقول ليس لي ولا اعرف مالكه من باب المعرفة اي لا
ادري من هو ولم يحضرني من صرح بحكمه والوجه فيه انه يخرج عن ملكية المتصرف ويرتفع عنه خصومة المدعى الا اذا ادعى عليه العلم بحقيته فيحلفه فان نكل او رد وحلف
المدعى ياخذ الغرامة منه لتضييعه حقه باعترافه بانه مجهول المالك الذي هو اما مال الامام او الفقراء او لمن يعرفه بعد تعريف السنة او غير ذلك من اقسام مجهول
المالك وليس المدعى احدها وان حلف يرتفع خصومة المدعى عنه وعلى التقديرين ليس لاحد حتى الحاكم اخذه منه للاصل حتى يحتمل ان يكون مما يبقى في يد الغير
نعم لو عين وجه الجهل يعمل بمقتضاه الثالث ان يضيفه الى من يمتنع مخاصمته كالفقراء بالوقف او غيره والوقف لمسجد او مشهد او مدرسة او نحوها او بنفسه
عنه الا يمين نفي العلم وحلفه فان لم يحلف يغرم وان حلف فلا بينة للمدعى يرتفع تسلطه ولا ينتزع من يد المتصرف لجواز توليته ومن هذا القسم ما لو اقر لطفله
او لطفل الغير او مجنون او غايب او مفقود الخبر ولا تسلط للمدعى على الولي بدون البينة اذا كان غير المتصرف وله عليه يمين نفي العلم ان كان هو المتصرف وادعى
علمه لفايدة الغرامة ومن هذا الباب ما لو نقله المتصرف الى غيره من طفل او غيره ممن لا يدعي المدعى علمه قبل تمام الترافع فانه لا تسلط للمدعى سوى احلاف
المتصرف ان ادعى علمه واغرامه ان نكل او رد الرابع ان يضيفه الى معين لا يمتنع مخاصمته وهو على قسمين الاول ... في ذيل مسئلة سكوت المدعى عليه
واذا قال المدعى عليه هذا لفلان صرفت الدعوى عنه وان ادعى المدعى العلم على المدعى عليه بان هذا له صحت الدعوى فان اقر به بعد الانكار قال بعضهم انه يسلم
من غير حاجة الى الاثبات لانه مؤاخذ باقراره والمال في يده وهو قادر على دفعه الى اهله ويلزمه الغرامة للمقر له اولا وفيه انه مؤاخذ باقراره الاول فلا يصح اقراره
الثاني المخالف للاول فالظاهر انه يلزمه الغرامة للمدعى وان اصر على الانكار يلزمه الحلف على عدم علمه بذلك فان حلف او نكل يترتب على كل واحد حكمه ويجوز له
الرد لجواز علم المدعى بعلم المنكر فيسري فيه حكم الحلف والرد والنكول على ما مر انتهى **اقول** ما ذكره في رد قول البعض صحيح ولكن اطلاقه لزوم الغرامة للمدعى غير
صحيح بل لا يلايم قوله صرفت الدعوى عنه باطلاقه اذ لو تمكن من الادعاء على المقر له واثبات دعواه باقراره او بالبينة فلا وجه لتغريم المدعى عليه بل لا وجه قبل
المرافعة مع المقر له مطلقا اذ لعله يقر او يرد الحلف او ينكل فياخذ المدعى العين فلا وجه لتغريمه لانه لم يتلف العين عليه ومنه يعلم عدم تسلط يمين نفي العلم على
المدعى عليه ايضا قبل الترافع مع المقر له بل الصحيح ان يقال صرفت الدعوى عنه الى المقر له ان امكن فيرافع معه فان رجعت العين اليه باقراره او بينة او نكول
او رد وحلف تمت الدعوى ولا شيء على المدعى عليه وان لم يرجع وحكم بها للمقر له او كان ممن لم يتمكن المدعى من الترافع معه فيرجع الى المدعى عليه فان لم
يدع العلم بصحة دعواه او لو لم يدع او احتمالا فلا تسلط له عليه وان ادعاه فان اقر يغرم وان اصر فله احلافه على نفي العلم فان حلف تمت الدعوى ايضا وان لم
يحلف بل رد الحلف ان امكن بان يكون دعواه جزما وحلف المدعى او نكل فعليه الغرامة للمدعى لانه اقر ما كان يعلم انه ماله هذا اذا لم يكن للمدعى بينة
على اقرار المدعى عليه له سابقا على اقراره للمقر له وان كانت له واثبته فياخذ العين عن المقر له مع الامكان وهو يرجع الى المدعى ان شاء ويستغرمه منه
لاعترافه بالاقرار الثاني بتضييعه حقه بالاقرار الاول ومع عدم الامكان ياخذ الغرامة من المدعى عليه هذا كله اذا صدق ذو اليد الحاضر المقر له المقر في اقراره

او كذبه

او لو كذبه ففي لك ان فيه اوجها احدها انه ينتزع الحاكم منه ويحفظه الى ان يظهر مالكه لخروجه عن ملك المتصرف باقراره وعدم دخوله في ملك المقر له بانكاره
وعدم ثبوت ملك المدعى واصالة عدمه والثاني انه يترك في يد المدعى عليه اذ لا منازع له ولعله يرجع ويدعيه والثالث انه يسلم للمدعى لعدم المنازع له فيه
واحتمله في عد ايضا **اقول** يرد على الاخير ان عدم المنازع لا يكفي في دفع الاصل وحصول التسلط له على المتصرف وعدم شمول ادلة ما يسلم للمدعى لما لا يد عليه للمورد
ولذا استظهر في الايضاح بانه لا دليل عليه وعلى ما قبله بمنع انه لا منازع له بل على الحاكم منازع عنه حيث انه يتصرف في ملك ليس له بنفيه عن نفسه ولا الغير المقر له فيحتمل
يحتمل جواز تصرفه فيه لا لاجله لاقراره بانه ليس له ولا للمقر له لتكذيبه فلا يبقى وجه لتصرفه ورجوعه بعد نفيه عن نفسه غير مفيد لعدم ثبوت اقتضاء اليد الكذائية
لاصالة الملكية فالوجه الاوجه هو الاول كما قطع به في يع واختاره في عد واما الثاني وهو ان يقول انه لغايب معين قال في لك ما ملخصه انه ينصرف
عنه الى الغايب فان كان للمدعى بينة قضى على الغايب بشرطه والا اقر في يد المدعى عليه ولو طلب المدعى احلافه على نفي العلم بان العين له فالاظهر انه له فان
اقر او نكل يغرم القيمة له فان سلمت العين للمدعى بعد حضور الغايب بالبينة او اقراره يرد القيمة انتهى **اقول** كلما ذكره صحيح لا خدشة فيه الا حكمه باغرام
القيمة معجلا للمدعى مع الاقرار او النكول فان قبل حضور المقر له والترافع له لم يعلم تضييع حقه غرامة للمدعى اذ لعل المقر له يقر له او ينكل فلو قيل
بتاخير الاغرام الى طي الدعوى مع الغايب فلعله كان اظهر ثم لو حضر الغايب وكذب المقر فحكمه كما اذا كذبه الحاضر وقد تقدم **فرع** قال في لك لو
اقام المقر له البينة على ملكه لم يكن للمدعى تحليف المقر ليغرمه **اقول** الفرق بينه وبين استقرار الملك للمقر له بالحلف ان حلفه مسبب عن صيرورته ذا اليد
الحاصلة باقرار المدعى فهو السبب للحيلولة بينه وبين العين بخلاف البينة ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم على قبول بينة الداخل والله العالم **فرع** قال في
يع في صورة الاقرار للغايب لو اقام ذو اليد بينة فتشهد انها للغايب سمعها الحاكم ولم يقض بها للغايب لانه لم يدع هو ولا وكيله وانما الفائدة سقوط
اليمين عن المقر اذا ادعى عليه العلم ولو ادعى وكالة الغايب كان له اقامة البينة عن الغايب ولو ادعى رهن الغايب او اجارته فالاقرب سماع البينة على
الغايب بالملك لتعلق المقر بحق انتهى **اقول** الكل كذلك اما سماع بينة للغايب فلان باقراره خرج عن كونه داخلا او بادعائه ملكية الغير الصارفة
للدعوى عنه فمن جهة حق صرف الدعوى يصير مدعيا لنفسه هذا الحق فيسمع بينته فيما يتعلق بنفسه ومنه يظهر سقوط اليمين عن المقر واما اقامة
البينة عن الغايب مع دعوى الوكالة فلما سبق من كفاية الوكالة الادعائية في سماع الدعوى والحكم واما قبول البينة بملك الغايب عند دعوى
الرهن او الاجارة الصحيحتين وصحتهما موقوف على ملكية الغايب فدعوى ملكية الغايب ايضا جزء من الدعوى لنفسه كما اذا ادعى على الغايب بيع ملكه
له حال بلوغه فنسبة البلوغ حقيقة بينة لحق المدعى ثم ان في صورة اقامة المقر البينة لا بدعوى الوكالة بل لاسقاط اليمين او تصحيح الرهن او الاجارة
وحضر الغايب وطلب الحكم افتقر الى دعوى مجددة فيحكم بمقتضاها فان اقام المدعى بينة قضى بدون بينة الغايب لانه الداخل **البحث الخامس**
فيما اذا اجاب المنكر بالابراء او الاقباض ونحوه ينقلب مدعيا والمدعى منكرا ولا فرق في هذه الدعوى بين ان كان المدعى اقام البينة اولا او لا وليس فيه
تكذيب لبينته ثم جواب المدعى عليه الثانوي ايضا اما اقرار او انكار او سكوت وحكم الكل كما تقدم نعم لو اجاب بلا ادري يكون الاصلح معه يعمل بمقتضى الاصل
البحث السادس فيما اذا كان المدعى عليه غايبا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا ادعى المدعى دعوى مسموعة فاما يكون المدعى عليه
حاضرا في المجلس او غايبا عنه فعلى الاول قال في س باشتراط القضاء عليه بعلمه فلو لم يعلم لفهم او اختلاف لغة او عدم التفات لم يقض عليه اي قبل السؤال
وهو كان حسنا للاصل لولا اطلاقات الامر بالحكم والقضاء المتقدمة كصحيحة سليمان احكم بينهم بكتابي ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه ورواية
ابان اقض بينهم بالبينات وغير ذلك ويوهم يتبادر كونه بعد السؤال عن الخصم او بعد علمه في غيره على موضع النص وهو الغايب مردود بمنع التبادر
جريان السيرة على ذلك لو سلم فانما هو على الاعلام دون اشتراطه الا انه يرد على الاول ان القضاء بكتاب الله لا يدل على القضاء قبل السؤال اذ لعل
حكم الكتاب هو السؤال عن المدعى عليه وعلى الثاني انه لا شك ان استخراج الحق يحصل بالاقرار ايضا فاما يجعل الحصر اضافيا او يخص الحقوق بما يجحد
بعد السؤال وبالغايب وليس احد المجازين اولى من الاخر وعلى الثالث يتضمن قولهم واضفهم الى اسمى يحلفون به وذلك لا يدل على وقوع الجحود ايضا
اما في صحيحة سليمان من قوله هذا اي الاضافة الى الاسم لمن لم يقم له بينة فلا يدل الا على مع قيام البينة لا يحلف واما الحكم بها بدون وقوع النزاع
والجحد او بعد الجحد بخاصة فلا وعلى هذا فالاظهر عدم القضاء بالبينة فيما نحن فيه قبل السؤال بل يدل عليه صريحا رواية محمد بن مسلم اذا تقاضى
اليك رجلان فلا تقض للاول حتى تسمع من الاخر فلو جعل الحاضر الغير العالم كالغايب لم يكن بعيدا وعلى الثاني فاما ان يكون غايبا عن بلد الحكم
ايضا او عن المجلس دون البلد فعلى الاول يجوز الحكم عليه بعد قيام البينة او علم الحاكم بل يجب حيثما يجب الحكم سواء كان بعيدا او قريبا بلا خلاف اجده
بل مطلقا كما قيل بل باتفاق اصحابنا كما في لك بل بالاجماع كما صرح به والد العلامة مرة وفي ... الاجماع المحقق له ولمرسلة جميل الغايب على حجته اذا
قدم قال ولا تدفع المال الى الذي اقام البينة الا بكفلاء اذا لم يكن مليا ونحوها ورواية عن محمد وضعفهما غير ضائر سيما مع الانجبار وصحة الاولى
على الاصح عن ابن ابي عمير ويدل عليه ايضا عموم صحيحة زرارة المتقدمة في حكم المقر المماطل واما الاستدلال بعموم ما دل لزوم الحكم مطلقا او بالبينة
فهو كان حسنا لولا رواية محمد المختصة بصورة السماع من الخصم واما المروي في قرب الاسناد لا يقضى على غايب فحمله بعضهم على التقية واخر على
الغايب عن المجلس دون البلد وفي الوسائل على عدم الجزم بالحكم لجواز تقبل حجة الغايب والاولى رده بالمخالفة للاجماع هنا مع انه لا يفيد ازيد من
المرجحية وعلى الثاني فاما يتعذر حضوره او لا يتعذر وعلى الثاني اما علم امتناعه من الحضور او لم يعلم فان تعذر فيجوز الحكم عليه ايضا بلا خلاف كما قيل

بل عليه الوفاق في لك والاجماع في المعتمد وغيره فان ثبت الاجماع والا فللكلام فيه مجال واسع اذ لا يكون عليه دليل سوى عموما الحكم وقد عرفت تخصيصها
وعموما الحكم على الغايب وستعرف ما فيهما وان لم يتعذر فان امتنع فكذلك ايضا ومن معاصرينا من جعل ذلك ايضا محل الخلاف الاتي وهو غير صحيح
الشيخ في ط بجواز الحكم في صورة الامتناع وان لم يعلم امتناعه ففيه خلاف فقال الشيخ في ط ان الصحيح انه لا يقضى عليه واختاره والدي العلامة ره في
المعتمد ومال اليه المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وكذلك في الصورتين الاولتين ايضا ان لم يثبت الاجماع على الجواز فيهما وذهب الفاضلان والشهيدان
وفخر المحققين وغيرهم من المتاخرين ومتاخريهم بحيث يكاد ان يكون ذلك اجماعا منهم الى الجواز ونسبه في لك وغيره الى المشهور نعم يستشم من ابن الجنيد التوقف
حيث ذكر المسئلة ولم يبين الترجيح وهو الظاهر من عد ايضا حيث قال وان كان حاضرا على راى وكيف كان فدليل المشهور من العموم والخصوص واستدل
ايضا بالخبر المستفيض عنه ص كما مر الوارد في حكاية زوجة ابي سفيان وفيه ان الظاهر منه انه من باب الاستفتاء والافتاء دون الحكم لقولها الجوزان اخذ من
ماله ولعدم تحقق طلب بينة عنها ولا يمين ولا غيرهما من لوازم القضاء وقوله ص خذي ما يكفيك وان كان ظاهرا في الحكم لانه يحمل على ارادة جواز
الاخذ بقرينة ما ذكر هذا مع انه لا دليل على حضور ابي سفيان في البلد او عدم امتناعه او تعذره من الحضور ولا اطلاق فيه لكونه قضية في واقعة ولا يتم
الاستدلال به ولا بالعموم لما مر من المخصص بل ولا خصوص مجوز ان الحكم على الغايب لما ياتي احتج الشيخ بان القضاء على الغايب ضرورة فيقتصر فيها على موضع
الحاجة والاردبيلي بان ادخال الضرر على الغايب انه قد يتعذر عليه اقامة الحجة بعد الحكم وعلى تقديرها قد يتعذر عليه استيفاء الحق من الخصم او الكفيل
لموت او فقر ومرجع الاول الى الاصل والثاني الى قاعدة نفي الضرر والاول يندفع بالدليل والثاني يخرج عنه ايضا به مع ان ترك القضاء ايضا قد يكون ضررا
على المدعي وايضا لو كان ايجاب الحكم لتعذر اقامة الحجة لاوجب له ولو سلم فهو نادر والضرر الحاصل من تعذر الاستيفاء انما هو من جهة دفع المال دون القضاء
ويستقرب العدم بضعف الخبرين سندا ودلالة اما الاول فظ واما الثاني فلعدم ظهور الخبرين في الحاضر في البلد الغير المتعذر حضوره ولعله لاجل
ظهور قوله قدم في المسافر وكذا الحاجة الى دفع المال واخذ الكفيل مع ان الغايب يحتاج الى متعلق مقدر فهو اما البلد او المجلس فيحصل فيه الاجمال
الموجب للاقتصار على المتيقن ولو منع احتياجه الى المتعلق وجعل لفظه مستعملا في الشخص الغير الحاضر لصار اشكل المنع صدقه عرفا على من في البلد والجواب
اما عن ضعف السند فقد مر واما عن ضعف الدلالة فيمنع ظهور لفظ قدم في المسافر لغة بل يصدق على قدوم المجلس ايضا ودفع المال واخذ الكفيل
يمكن تحققه كثيرا في الحاضر في البلد ايضا والغايب مطلق كالاكل فلا يحتاج الى متعلق خاص متحقق كلما تحقق الغيبة الا انه يمكن ان يقال انه ليس المراد مطلق
الغيبة كالاكل اذ كل شخص غايب عن غير موضع واحد فالمراد الغايب عن موضع خاص ولا دليل على انه مجلس الحكم فيدخله الاجمال المسقط للاستدلال
ولا يبقى دليل على جواز الحكم على مثل ذلك الغايب وقد عرفت حال عموما الحكم فاذن قول الشيخ هو الاظهر وعليه العمل ومراعات جانب العدم احوط

الثانية يكفي في جواز القضاء عليه اقامة البينة عليه ولا يحتاج الى يمين وذهب جماعة منهم الوالد العلامة الى احلاف المدعي بما ادعى عليه الشهرة
وقد مر دليلهم بجوابه في بحث الدعوى على الميت **الثالثة** اذا حكم على الغايب فهل يدفع الى المدعي المدعى به ام لا المعروف من مذهب الاصحاب
نعم ويدل عليه الخبران وهل هو على الوجوب بعد طلب المدعي ام الجواز الخبران لا يثبتان ازيد من الجواز فهو الوجه واما عموما النهي عن المنكر ونحوها فلا يفيد
هنا اذ مع بقاء الغريم على الحجة وعدم الاحاطة بما يحتج به لا يعلم منكر ولا حق ثابت بلا كلام حتى يجب استيفاؤه وهل يتوقف جواز الدفع على اخذ
الكفيل كما ذهب اليه الشيخ في النهاية والقاضي والحلي على ما حكي عنهم والمحقق في كتابيه وجمع من المتاخرين منهم الوالد العلامة ام لا كما حكي عن ابن
حمزة بل هو مذهب كل من اوجب اليمين هنا فاكتفوا بالتحليف عن التكفيل الحق هو الاول للخبرين المتقدمين ولكن التكفيل فيهما مقيد بعدم كون المدعي
مليا فمع ملائته لا تكفيل وهو كذلك لذلك وظاهر ان علة التكفيل والتقييد انما هو دفع الضرر عن الغريم لو ثبت استحقاقه الاسترداد وعلى هذا
فيجب ان يكون الكفيل من يسهل الاستيفاء عنه وكذلك الملائة فلو كان مليا ولكن كان المال المحكوم به له خطرا زايدا عمن قدر ملائته لا يكتفي بها
وبالجملة مقتضى العلة المستفادة تحصيل الوثوق لسهولة الاستيفاء ودفع الضرر عن الغريم لو تمت حجته **الرابعة** جواز الحكم على الغايب يختص
عندنا كما قيل بحقوق الناس مط مالا كان او عقدا او غيرهما دون حقوق الله المحضة فلا يجوز الحكم فيها على الغايب وقيل الظ انه اجماعي وصرح
والدي في مد بالاجماع عليه ويدل عليه بعد ظاهر الاجماع الاصل وقوله ادرؤا الحدود بالشبهات فان احتمال اقامة الغايب الحجة شبهة واي شبهة
وشمول العمومات لحقوق الله غير معلوم سيما ما تضمن منه مثل قوله احكم بين الناس وبينهم واقض لهم واما الخبران فان كانا شاملين لها الا انهما
يعاضان رواية قريب الاسناد والمجبرة في المورد فما يرجح لمرجحية الخبرين بمخالفة العمل فيه او يتساقطان فيرجع الى الاصل مع ان نفس مخالفتهما
للعمل في المورد يسقط حجيتهما فيه واذا كان الدعوى فيما يتضمن الحقين كالسرقة فالمشهور فيه ايضا انه يحكم على السارق بغرامة المال بعد الثبوت بخلاف
القطع فصبر حتى يحضر فيثبت عليه ولا منافاة بين الحكمين وهو كذلك ويظهر وجهه مما مر وتردد المحقق في يع ووجه العدم وهو كونهما معلولين
لعلة واحدة فلا ينفكان ويدفعه ان كون السرقة علة تامة للقطع ممنوع بل هو مع حضور المدعى عليه وقد يعتذر بان علل الشرع معرفات ولا مانع
عن تخلفها عن المعلول كما لو اقر بالسرقة مرة فيثبت الغرامة دون القطع وكذا لو اقر المحجور عليه بالمال فيثبت الحكم في القطع دون المال وفيه
ان المعرف معناه ان يعرف العالم بالاحكام المتساهل لمعرفتها ثبوت الحكم بسبب وجوده فلا يتخلف عنه **الخامسة** قد دل الخبران وصرح
الاصحاب بان الغايب المحكوم عليه على حجته فاذا حضر فادعى فسق الشهود او الرد او الابراء او تحقق رضاع محرم في دعوى النكاح او عدم

اهلية

اهلية الحاكم او وجود بينة معارضة لبينة او غير ذلك من الحجج يحكم له بمقتضاه وهل يشترط ان يكون اقامة الحجة عند الحاكم الاول او يجوز
له اقامته عند حاكم اخر الظ هو الثاني للاصل الا في جرح الشهود وتعارض البينات لانهما من تتمة الحكم الاول ولم يثبت جواز اتمام حكم واحد من حاكمين ولا
حجية الجرح الثابت عند احدهما ولا الشهادة المؤداة عنده على الاخر والحاصل جواز الاقامة عند الغير اذا كانت الحجة دعوى طارية على الاولى وعدمه اذا كانت
نقضا في الدعوى الاولى نعم الظ انه لا يجوز لهما بعد حضور الخصم اعادة النزاع عند الغير فيقام الحجة عنده بعد اقامة المدعي حجته عنده لانه القضاء الاول غير تام
بعد فيجوز تركه والرجوع الى الغير ولذا يؤخذ الكفيل وعلى هذا فلو مات الحاكم الاول او سافر سفرا يتعسر الوصول اليه قبل اقامة الغريم حجته بجرح الشهود او معارضة
البينة يعيد ان المرافعة عند حاكم اخر فتامل والله العالم **الفصل الرابع** فيما اذا كان المدعى عليه او المدعي او كلاهما غير صاحب الحق وفيه
بحثان **البحث الاول** فيما اذا كان المدعى عليه المخاصم مع المدعي غير الغريم الذي تعلق الحق به لو كان وهو اما يكون وارثا للغريم او مملوكا او وكيلا
له او وليا بالابوة او الوصاية او الحكومة او القيمومة فههنا مسايل **الاولى** اذا كان المدعى عليه وارثا للغريم فيشترط في سماع دعواه امران احدهما
ثبوت موت المورث والثاني تخلف مال عنه تحت يده فان اعترف المدعي بانتفاء الامرين لم يسمع الدعوى لكونها لاغية وان اعترف الوارث بهما سمعت
الدعوى قطعا وان اختلفا فيهما او في احدهما فيحصل ح ثلث دعاوى دعوى الامرين او احدهما ودعوى المال ويبدأ باي من الثلثة اراد لعدم دليل
على تقدم احدها وقد يتراأى ههنا اشكال وهو ان هذه الثلثة ليست بدعوى واحدة لجواز تغاير احكامها فيثبت احدها بالبينة والاخرى بالشاهد
واليمين والثالثة باليمين المردودة بالشاهدين واليمين او يثبت اثنين منها بتصالحان في الاخيرة فهي دعاوى متعددة وصحة كل منها اي صحة سماعها
يتوقف على ثبوت الاخرى الموقوف على صحتها وكونها مسموعة ايضا يتوقف على صحة الاخرى ودفعه ان سماع كل منها موقوف على احتمال تحقق المدعى به
فيه وفي الاخريين وهو متحقق غير متوقف على شيء وفائدة كل منها التسلط على اخذ المال بعد تمام الدعاوي الثلث او رفع تسلطه على الوارث وبذلك
يفترق الدعوى على الوارث عن الدعوى على المورث بان الاخير دعوى واحدة غير متوقف مقتضاها على شيء اخر بخلاف الدعوى على الوارث وقد يفرق
ايضا بان اليمين في الدعوى مع المورث على البت في نفي المدعى به وهنا على نفي العلم وفيه ان المورث ايضا ان قال لا ادري وادعى المدعي علمه يحلف على نفي العلم
كما ان الوارث ايضا ان ادعى نفي المدعى به وهو امر ممكن كما اذا ادعى ثمن الضيعة الفلانية على المورث وعلم الوارث اداؤه في حضوره او قال اني قبضت مورثي
المبلغ الفلاني في المكان الفلاني وعلم هو انتفائه يحلف على البت في نفي المدعى به كما صرح به بعض فضلائنا المعاصرين ايضا ولا دليل على ان يمين الوارث
منحصر في يمين نفي العلم فتامل **فرعان الاول** لو حلف الوارث على نفي العلم فهل يسقط دعوى المدعي في اصل الحق وان حصلت له بينة بعد واراد اقامتها ام
لا قال بعض المعاصرين فيه نظر والحق ان الادلة المتقدمة لا دلالة لها على ما نحن فيه ولا يبعد سماع البينة انتهى **اقول** ما نفى البعد عنه قريب جدا بل هو
كذلك لان المستفاد عن الادلة الدالة على سقوط الحق باليمين ليس الا سقوط ما حلف على نفيه وهو العلم فيما نحن فيه بل صرح بذلك في صحيحة ابن ابي يعفور
وفيها وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه نعم لو اراد اقامة البينة بعده على اثبات علمه باثبات اقراره ونحوه لا يسمع **الثاني** لو رد
الوارث المدعى عليه اليمين فهل يتعين عليه الحلف على علمه او يكفي الحلف على ثبوت الحق فقد يسهل على المدعي الحلف عليه دون الحلف على علم الوارث قال
بعض المعاصرين الظ ان الخيرة بيد الحالف الا ان المحلف فيجوز له الحلف على ثبوت الحق **اقول** فيه نظر بل الحق يتعين الحلف على العلم لان الحلف امر توقيفي ولم يثبت
جواز حلف المدعي الا مع الرد والرد لا يكون الا على اثبات ما توجه على المنكر فكما لا يجوز للمدعي احلاف الوارث المنافي للعلم الا بنفي العلم فبعد رده لا يجوز له
الحلف الا باثبات العلم لان تخيره ليس ما رده ومنه يظهر انه ليس الخيرة بيد المحلف ايضا بل يتعين شرعا وما مر في بحث الحلف من جواز حلف المنكر على نفي
الاعم مع دعوى الاخص فلكون الاخص مندرجا تحت الاعم ومستلزما له وليس كذلك المورد فان ثبوت الحق واقعا لا يستلزم علم الوارث **الثانية**
اذا كان المدعى عليه مملوكا فهل الغريم هو او مولاه اختلف كلام الاصحاب فيه فقال المحقق في يع الغريم مولاه سواء كانت الدعوى في المال او الجناية بمعنى انه اذا
اقر المملوك لم يسمع ولم يترتب الاثر على اقراره مولاه فيوجد باقراره المال المدعى على المملوك اصالة او بواسطة الجناية خطأ ولو انكر المملوك لا يترتب عليه
اثره من اليمين وردها او القضاء مع النكول او مع رد اليمين وان ذلك كله الى المولى وكذا القصاص فانه لا يقتص منه باقراره بل يقتص منه باقرار مولاه
بالموجب وكذا لو ثبت المدعى بالبينة ويتوجه اليمين على المولى وبالجملة المدعى عليه في الدعوى على المملوك هو المولى لا المملوك مطلقا واليه ذهب الفاضل
في ير وشا وعد الا ان في الاخير قرب توجه اليمين في مورد ها على العبد ومع نكوله عنها يثبت الدعوى في ذمته يتبع بها اذا اعتق وفي باب الاقرار
منه حكم بعدم قبول اقرار العبد على نفسه مطلقا لكن يتبع بالمال بعد العتق وحكم بعدم قبول اقرار المولى عليه مطلقا لكن في الاقرار عليه بالجناية يجب
المال ويتعلق برقبته وعن الشيخ في ط ان الغريم في الجناية الموجبة للقصاص العبد مطلقا وفي موجب المال المولى كذلك وقال في لك ان الاقوى
ان الغريم كل واحد من العبد والمولى فان وقع النزاع مع العبد لم ينفذ اقراره معجلا مطلقا ويثبت بعد العتق مط فيتبع بالمال ويستوفي منه الجناية
وان انكر وحلف انتفت عنه الدعوى مطلقا وان ردها او نكل ويتبع بموجبها بعد العتق كما لو اقر وان وقع النزاع بينه وبين المولى سواء كان قد وقع
بينه وبين العبد ام لا فان اقر بالمال لزم مقتضاه معجلا في ذمته او متعلقا برقبة العبد على حسب موجب الدعوى وان اقر بالجناية لم يسمع على العبد بالنسبة
الى القصاص ولكن متعلق برقبة المجني عليه بقدرها فيملكه المقر له ان لم يفده المولى واستشكل في الكف بعد نقل قوله في قوله بعدم نفوذ اقراره
معجلا مطلقا على القول بان العبد يملك شيئا او على بعض الوجوه وكذا في قوله ان ردها او نكل اتبع بموجبها بعد العتق على القول المذكور وكذا

في قوله وان وقع النزاع بينه وبين المولى فان اقر بالمال لزم مقتضياً مجازاً في ذمته او متعلقاً برقبة العبد انتهى وقال المحقق الاردبيلي بعد نقل القول
الاول وفيه تامل اذ قد يمنع لزوم المال على السيد بمجرد اقراره ان مملوكه اتلف مال الغير او اخذه وايضاً قد يترتب على اقراره اثر بمعنى انه اذا اقر بالموجب
وانكر السيد يجب عليه القصاص بعد العتق وايضاً اثبات القصاص عليه بالفعل مع انكاره وعدم البينة بمجرد اقرار السيد مشكل جداً فان للعبد ايضاً
حقاً كيف وهو المتألم نعم يمكن ان يتملك المجني عليه منه بقدر الجناية وايضاً كيف يتوجه اليمين الى السيد مع انكاره واقرار العبد و يحلف على نفي
فعل الغير مع اقرار الغير به نعم يمكن الاحلاف على نفي العلم وكانه المراد انتهى **اقول** ان ما استشكله في الكف على قول المص ره على القول بتملك
العبد فهو في موقعه جداً وكذا اكثر ما اورده الاردبيلي على القول الاول وكذا يشكل ما ذكروه من اخذ العبد بالاقرار حين الرقية بعد العتق و
تحقيق الكلام ان الدعوى على العبد سواء كان هو المخاطب بالدعوى او المولى اما مالية او بدنية او غيرهما فان كانت مالية فاما يتبعها اقرار او لا فان تبعها
الاقرار فاما يكون هو اقرار المولى او العبد او هما فان اقر المولى خاصة فيتفرع المسئلة على ان الحقوق المالية المتعلقة بالعبد هل يتعلق بالمولى مط او على
القول بعدم تملك العبد شيئاً فان ثبت ذلك ينفذ الاقرار في حق المولى لانه اقرار على نفسه والا فلا يثبت شيء على المولى ولا على العبد مطلقاً وان اقر العبد
خاصة فلا ينفذ اقراره في حق المولى مط للاصل ولا في حق نفسه على القول بعدم تملكه وتعلق ما يتعلق بسببه بالمولى لا في حال الرقية ولا بعد العتق اما
حال الرقية فظ واما بعدها فلان على ذلك ليس اقراراً على نفسه حتى يكون الرقية مانعاً عن نفوذه فيؤثر بعد رفع المانع بل اقرار في حق الغير ولذا لو اقر المولى
ح يثبت الحق عليه ولا معنى لثبوت حق واحد على شخصين وايضاً تعلقه على العبد بعد العتق فرع كونه اقراراً على نفسه وكونه كذلك فرع تعلقه عليه بعد العتق
وهذا دور واما على القول بتملكه وتعلق الحقوق بنفسه فينفذ اقراره في حقه فان اقرا معاً فالنافذ اقرار المولى على نفسه ان قلنا بعدم تملك العبد وتعلق الحقوق
بالمولى ويلغو اقرار العبد واقرار العبد على القول الاخر ويلغو اقرار المولى وان لم يتبع الدعوى اقرار اصلاً فاما يكون للمدعي بينة او لا فان كانت له بينة فثبت
الحكم المشهود به على المولى ان قلنا بتعلق الحقوق المالية بسبب العبد على المولى وعدم تملك العبد وعلى العبد ان قلنا بتملكه وتعلق الحقوق بنفسه وعليه
بعد العتق ان لم يثبت تعلقه بالمولى وقلنا بعدم تملكه وان لم يكن له بينة فالحلف على من ينفذ اقراره كما مر والنكول كالاقرار وان كانت الدعوى بدنية
جسماً او ضرباً او جرحاً او قتلاً فيثبت بالبينة وباقرارهما معاً وباقرار احدهما ونكول الاخر او رده الحلف وحلف المدعي ولا يثبت باقرار احدهما خاصة شيء
لا بنكوله ولا بيمينه المردودة شيء اصلاً حتى على العبد بعد عتقه لان حال الرقية ليس اقرارها على نفسه محضاً وان كانت الدعوى غير المالية والبدنية
فهو كساير من يدعى عليه وان لم يكن له تعلق بالمولى والله العالم **الثالثة** لو كان المدعى عليه وكيلا لصاحب الحق ومنه الامين في المعاملة او وليا
له باحد وجوه الولاية فلو اثبت المدعي حقه بالبينة او الشاهد واليمين يحكم له والا فلا يفيد اقرار المدعى عليه لانه في حق الغير ولا يحلف اذ لا احلاف للغير
ولان الحلف انما يكون حيث يثبت الحق بترك الحلف بالاقرار او النكول وليس كذلك في حق الغير وليس له رد الحلف الا في الوكيل اذا كان وكيلا في ذلك ايض
عموماً او خصوصاً لما مر في بحث يمين المنكر في المسئلة السادسة ولانه ليس للوكيل والولي الا الاتيان بمصلحة الموكل والمولى عليه ولا مصلحة في رد الحلف
يترتب ايض على جوابه بانه ليس لوكيل او لمن له الولاية عليه ما يترتب على جواب صاحب الحق بذلك لانه اقرار على الغير فان قيل فعلى هذا فما فائدة مطالبة الجواب
عن الوكيل والولي بل ما فائدة الدعوى عليهما بل يحكم للمدعي كما يحكم على الغائب له قلنا فائدته انه لعله يجيب بابراء او رد او نقل ونحوه او يستحلف اذا كان وكيلا
فيه وكذا يظهر في جرح الشهود وتعارض البينات ونحوها ويظهر من ذلك انه لو باع امين شخص شيئاً منه لزيد فادعى زيد بعده العيب او اشتراط
خيار في العقد او نحوهما ولا بينة لا تسلط له على حلف الامين وكذا لو اشترى له **البحث الثاني** فيما اذا كان المدعي غير صاحب الحق وفيه ايضاً
مسائل **المسئلة الاولى** لو كان المدعي وكيل صاحب الحق وكان هو غائباً واقام الوكيل البينة له وثبت دعواه فقال الغريم ابرءني صاحب
الحق او وفيته حقه واراد التاخير الى حضور الموكل واستحلافه ففي الزامه على الحق او تمكينه وجهان الاول مختار يع وير وان احتمل فيه التوقف اخيراً وعد
وشا والايضاح وغاية المراد والمحقق الاردبيلي ومد وبعض المعاصرين ومال اليه في لك وحكي عن القفال من العامة وهو الاقرب لثبوت الحق على
الغريم ولا يبطل بالاحتمال المخالف للاصل قيل ولان دعوى الغريم على الموكل فلا يسقط دعوى اخرى ولان ذلك يوجب انتفاء فائدة التوكيل لامكان هذه الدعوى
لكل خصم وهو مع انه خلاف المعلوم من المذهب مستلزم للعسر والحرج وفيهما نظر اما الاول فلرجوع الدعوى الى الوكيل ايض بعد ما استحق الاخذ لاجل انه
موكله واخذه بالدعوى معه حقيقة وما تثبت به مستند دعواه واما الثاني فلان بمجرد الاثبات ايض فائدة عظيمة اذ لعل الموكل لا يتمكن منه بعد ذلك و
لم اعثر على مصرح بالوجه الثاني نعم ظاهر الكف التوقف وليس هذا الوجه دليل تام وهل يسلم المال الى الوكيل مع الكفيل او بدونه استقرب في يع
الاول لان فيه جمعاً بين الحقين والوجه الثاني للاصل وثبوت حق للغير يلزم جمعه هذا اذا لم يكن الوكيل وكيلا مطلقا او في خصوص دعوى الابراء والدفع
ايض والا فاللازم عدم الزام الغرامة حتى يتم الدعوى الثانية كذا قيل وهو حسن ان لم يعزل نفسه بعد اثبات الدعوى الاولى الا انه لو عزل لم يتسلط
على المطالبة ايضاً الا ان يقال بجواز عزله في بعض ما وكل فيه هذا كله اذا لم يصر الوكيل والا فيجوز له التاخير عن اصل الدعوى وعن المطالبة لعدم لزوم فعل
ما وكل فيه عليه الا ان يكون قد اوجب على نفسه بوجه من الوجوه فتدبر ثم ان الزام الغريم على دفع المال انما هو اذا كان الوكيل وكيلا في الاخذ و
الا فيكفي بالزام الغريم على ايصال المال الى مالكه **فرع** قد مر سابقاً سماع دعوى الوكيل بالوكالة الادعائية فان اثبت دعواها بالبينة يحكم بها
ولكن لا يرد اليه المال ولو ادعى الوكالة في اخذه لعدم الدليل وان لم يثبت بالبينة فلا احلاف للغريم لعموم ان اليمين على المنكر فاذا جاء صاحب الحق

فان قبل

كتاب القضاء والشهادات

فان قبل الوكالة فهو والا فان اتفق الثلثة على عدم التوكيل لغى الحكم وان اختلفوا فهو دعوى اخرى يحكم فيها بمقتضى الشريعة فان قيل اليمين حق لصاحب
الحق فلا يجوز لغيره مطالبته واسقاطه بلا دليل كالمال سيما اذا انكر الغريم الوكالة قلنا هو يطلب حق نفسه لان للوكيل ولو كان ادعائيا حق على الغريم
من جهة عموم اثبات البينة والحلف والحكم فهذا الحلف حق له من جهة كونه مدعياً فيطالبه فان قبله صاحب الحق فهو والا فله المطالبة ايضاً **الثانية**
لو كان صاحب الحق في زمن الغيبة الامام الغائب كان يكون لميت لا وارث له مناسباً ديناً على غيره او اعترف احد حال حياته بالاشتغال
المجهول مالكها على القول بكونهما للامام او علم اشتغاله بها من جهة اخرى او علم ذلك على حي فان كان النايب العام عالماً بالدين والمظالم يتقاضاها
وكذب المنكر فله الحكم بوجوب الاداء ومطالبته منه واخذه لا من باب القضاء والترافع بل من باب الامر بالمعروف ونحوه مما مر في بحث حكم الحاكم بعلمه ولكن هو
مثل ذلك العلم له نادر جداً فان انكر الغريم ولم يتمكن النايب العام عن استيفاء الحق عن الامام بنفسه ترافع معه بنصب وكيل او عند نايب اخر فان اقام البينة
حكم له والا فله حلفه ان راى المصلحة للحق وله ترك الدعوى مع المصلحة وله المصالحة معها ايض وان لم يعلم به النايب هناك بينة فللنايب الادعاء الظني
عند حاكم اخر لعدم دليل على نفوذ حكمه فيما ادعاه بنفسه او يوكل غيره من جانب الامام لا من جانب نفسه فيترافع ذلك الغير والمدعى عليه عند ذلك الحاكم و
يحكم بمقتضاه فان ثبت بالبينة فيحكم والا فله احلافه بالظن الحاصل من البينة الغير المقبولة او الشاهد الواحد وكونه في روزنامجة او غير ذلك فان حلف
سقطت الدعوى وان نكل ثبت عليه الحق ولا رد هنا وان اعترف بالحق وادعى الاداء فعليه الاثبات وان لم يثبت من دون يمين على المدعي للاصل وكذا
لا يمين على المدعي ان كان هناك شاهد واحد بل يتوجه اليمين على المدعى عليه اما يحلف فيتخلص او ينكل فيحكم عليه ثم ان الاحلاف فيما له ذلك ليس
واجباً مطلقاً بل قد يجب وقد لا يجب بل قد لا يجوز وانما يتبع ذلك مصلحة حق الامام وقال الشيخ في ط هنا يحبس المدعى عليه حتى يعترف او يحلف وهو
مبني على عدم حكمه بالنكول وكذا حكم في س ايض واستشكل المحقق في يع فيه بان الحبس عقوبة لم يثبت موجبها واستوجه في لك القضاء بالنكول لو لم يقل
في غير ذلك الموضع وان كان المال المدعى انه للامام عيناً مجهولة مالكها وادعى احد انها له فيحكم بها له اذ كل عين ادعاها احد ولم يعرف مالكها فيحكم بها له ولا
يفيد علم الحاكم او الشاهد لان غاية انهما لا يعرفان مالكها نعم لو فرض علمهما بكذبه انه مالكها بوجه من الوجوه فيفيد ولكن من اين يحصل ذلك العلم
الثالثة لو كان المدعي وصيا للميت وادعى وصيته للمساكين فان اقام البينة فيحكم والا فله احلاف الوارث فان حلف سقطت الدعوى وان نكل
ثبت الحق كما نقله في لك عن قوم لادلة ثبوت الحق بالنكول واستوجهه في لك هنا ايضاً وان لم نقل بالحكم بالنكول في غيره ولا رد هنا ولا يمين جزء البينة
اذا كان هناك شاهد واحد وقيل بحبسهم حتى يحلفوا او يعترفوا واليه ذهب ط وس ولا دليل عليه ولذا قال في عد في هذه المسئلة وفي سابقها
ان فيه نظراً واما احلاف الفقير فلم يقل به احد ولا وجه له ايض لعدم تعين الحق لفقير خاص ولو تعدد الوارث واعترف البعض ثبت حصته ويعمل في الباقي
بما مر ولو كان المدعي وصياً على الثلث وادعى ديناً على رجل ولا بينة له يستحلف الرجل فان حلف يسقط وان نكل ثبت وقيل ان لم يحلف يوقف الدعوى
حتى يبلغ الطفل ويحلف ويحكم له ولا وجه له وان قال في لك انه الذي يقتضيه مذهبنا ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الى مذهبهم في رد اليمين على المدعي
مع النكول فح كان للايقاف وجهاً وكذا اذا كان له شاهد واحد **الرابعة** قال في يع ولك انه لو كان للميت دين على اخر فالمحاكمة والمرافعة فيه
للوارث وان كان للميت دين يحيط بالتركة او يزيد عليها وليست المحاكمة للغرماء واستدل بان الوارث اما مالك او قايم مقام المالك قال في لك
وعلى هذا فلو توجه اليمين مع الشاهد او يرد الغريم فالحالف هو الوارث وان كان المنتفع بالمال هو المدين انتهى ونسب في الكف ذلك الى
الاصحاب مشعراً بدعوى الوفاق بل يشعر به نسبة الخلاف الى بعض العامة خاصة قال لا يحلف ليثبت مالا لغيره قال لو اقام غريم الميت مالا له
على اخر مع شاهد فان حلف الوارث ثبت وان امتنع الوارث من الحلف لم يكن للغريم الحلف عند الاصحاب وعلل بان التركة ينتقل الى الوارث
او يكون على حكم مال الميت وعلى التقديرين خارجة عن ملك الغريم وفيه خلاف لبعض العامة ولا يجبر الوارث على الحلف انتهى ويشعر ايض كلام لك
بدعوى الوفاق حيث قال وان امتنع الوارث من الحلف لم يكن للغريم الحلف عندنا لانه يثبت بيمينه مالا لغيره وقال بعض الفضلاء المعاصرين الظ
انه لا خلاف فيه بين الاصحاب وقال في عد في هذه المسئلة المحاكمة للوارث على ما يدعيه لمورثه وعليه ولو اقام شاهداً حلف هو دون الديان فان
امتنع فللديان احلاف الغريم فيبرء منهم لا من الوارث فان حلف الوارث بعد ذلك كان للديان الاخذ من الوارث ان اخذ وهل يحلفون من
الغريم اشكال انتهى **اقول** ما ذكره وكذا ذكره غيره ايض من ثبوت الاحلاف للغريم بالاحلاف دون الحلف بل نظر شيخنا الشهيد قدس سره في
س في نفي الحلف عن الغريم ايض قال ولا يمين لاثبات مال الغير وفيما له به تعلق نظر كغريم الميت اذا اقام له شاهداً ابدين والمرتهن اذا اقام شاهداً
بملك الراهن وامتنع من اليمين من البيع ومن ثبوت الملك اولاً للغير انتهى ثم **اقول** اولاً انهم كما ذكروا اختصاص المحاكمة بالوارث واثبات
الحلف له دون الغريم بانه لا يمين لاثبات مال الغير مع انه جار في الوارث ايض على القول بعدم انتقال التركة الى الوارث كما هو الحق المشهور فانه
على ذلك القول اما يكون مال الديان او في حكم مال الميت وعلى التقديرين ليس مالاً للوارث والقول بانه ينتقل اولاً الى الوارث ثم منه الى
الغريم قول بلا دليل كيف وقد قال الله سبحانه من بعد وصية يوصي بها او دين ومخالف لظاهر الاية ببعض الاعتبارات الوهمية لا وجه له والقياس
على المفلس ضعيف فان المال ثابت كونه له والتفليس لم يخرجه من ماله بخلاف المورد وكونه في حكم مال الميت لا يجعله مال الوارث وكونه قايم
مقام الميت مطلقاً سيما فيما اذا لم ينتقل اليه شيء ولو سلم فثبوت جميع احكامه ثم له ولو سلم خلف الميت في اثبات ما في حكم ماله لو كان حيا

تم وانما هو لاثبات ماله مع ان عدم الانتقال الى الورثة ايض محل كلام وغاية ما يستدلون به له انهم لو برءوا الميت عن الدين ينتقل المال الى الوارث ولا شيء من مال الشخص ينتقل بالابراء الى غيره وهو استدلال ضعيف اذ لاحد ان يقول ان الابراء ليس بناقل بل هو سبب لبراءة ذمة الميت فهي رافع للمانع عن الانتقال وسبب لانتقال الارث الخالي من المانع وثانيا ان المحاكمة والحلف والاحلاف لا يختص باثبات المال بل يجري في دعوى الحقوق والتعلقات ايض ومن البديهيات ان هذا المال لو ثبت لكان للديان فيه حقا وتعلقا ولو كان هو الانتقال اليه بعد النقل الى الوارث وهذا ايض نفع وحق يقع فيه النزاع والتحاكم فيكون المحاكمة والحلف من الغريم لاثبات حق الغريم بنفسه لا حق الغير والى ذلك اشار في س بقوله من النفع وثالثا ان جميع ادلة سماع الدعوى واثبات حق المرافعة للمدعي وادلة الحلف والاحلاف واردة شاملة للغريم هنا فلا وجه لرفع اليد عنها بل في شمولها للوارث نظر ظاهر اذ لا يعد عرفا في مثل ذلك المال انه حق الوارث ورابعا ان في تخصيص المحاكمة والحلف والاحلاف بالوارث وعدم اعتنائه بالغريم ضررا واضرارا ظاهرا على الغريم فان الوارث ربما لا يحلف ولا يستحلف بل لا يقيم البينة ايض اذا علم انه لا ينتفع به وهو منفي في الشريعة المقدسة بل ربما يكون الوارث غائبا مفقود الخبر او صغيرا او امرأة غير عالمة بالدين والغريم عالم به ومنه يظهر ان الحق ان المدعي اذا كان الدين محيطا بالتركة هو الغريم وله الترافع والحلف والاحلاف وما ذكره في الكف ولك ليس صريحا في دعوى الاجماع بل ولا ظاهرا فيه ايض ولو كان صريحا لم يكن فيه حجة سيما مع مخالفة الفاضل وعدم موافقة الشهيد بل عدم تعرض كثير من الاصحاب له وهل للوارث المحاكمة والحلف والاحلاف ايض ام يختص بالغريم الاول محتمل ايض لنوع تعلق للوارث به ولو من جهة استيفائه براءة مورثه او ايجاب ابراء من الغريم للانتقال اليه واستخلاص المال له لو ظهر بعده مال اخر وكونه في حكم مال مورثه وكون نمائه لو كان زائدا عن الدين له الى غير ذلك وعلى هذا فلو تحاكم الغريم واخذ المال بالبينة او الحلف لا تسلط للوارث اصلا ولو تحاكم الوارث واخذه كان للغريم اخذه منه او من الذي عليه المال وليس له المرافعة ثانيا ولو تحاكم الغريم واسقط دعواه بالاحلاف كان للوارث التحاكم فان اخذ هو المال يكون للغريم الاخذ منه ولو تحاكم الوارث واسقط دعواه بالاحلاف فللغريم التحاكم ايض لان احلاف شخص لا يسقط الا ما يتعلق بنفسه **فرع** لو احاط دين جماعة بالتركة فادعى اخر بان له على الميت دينا فتشارك الغرماء بقدر نصيبه فهل يتحاكم مع ساير الغرماء او مع الوارث الظ جواز محاكمته كل منهما ويظهر حكمه بعد الترافع تمام ما مر فتأمل والله العالم

الفصل الخامس في نبذ من احكام الدعاوى في الاعيان وفيه مسائل

المسئلة الاولى قيل ان اليد تقتضي الملكية ما لم يعارضه البينة بلا خلاف فيه يوجد وربما كان ذلك اجماعا بل ضرورة والنصوص به مع ذلك مستفيضة منها زيادة على ما ياتي اليه الاشارة في بحث تعارض البينة الخبر المروي في الكتب الثلثة وفيه ارايت اذا رايت في يد رجل شيئا ايجوز ان اشهد انه له فقال نعم قلت فلعله لغيره قال ع ومن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه اليك من قبله ثم قال ع ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق وقريب منه الخبر المروي في الوسائل عن تفسير علي بن ابراهيم صحيحا وعن الاحتجاج مرسلا عن مولانا الصادق ع في حديث فدك ان مولانا امير المؤمنين ع قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البينة قال اياك كنت اسأل البينة على ما تدعيه قال فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسألني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حيوة رسول الله ص وبعده ولم تسأل المؤمنين البينة على ما ادعيت عليهم الخبر انتهى **اقول** في ح تح ايض ادعاء الاتفاق على اصل الاقتضاء **اقول** الروايتان الاولى هي رواية حفص بن غياث وهي وان كانت ضعيفة الا ان الرواية معتبرة لوجودها في الاصول المعتبرة ومع ذلك بعمل الاصحاب منجبرة وبالرواية الاخرى وغيرها معتضدة ويدل عليه ايض موثقة يونس بن يعقوب في المرأة تموت قبل الرجل والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له ولا شك ان الاستيلاء على الشيء يتحقق بكونه في يده والاختصاص بمتاع البيت غير ضاير لعدم الفاصل ويمكن ان يستدل على المط ايض برواية مسعدة كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك لعله قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة ويدل عليه ايض رواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشتري جارية فتقول اني حرة فقال اشترها الا ان يكون لها بينة وصحيحة العيص عن مملوك ادعى انه حر ولم يات ببينة على ذلك اشتريه قال نعم فلا كلام في اصل المسئلة وانما الكلام في مواضع **الاول** في معنى اليد فانه قد يتصور ان معنى اليد في هذا الكلام ليس على حقيقته بل المراد المعنى المجازي ولعدم انحصاره في معنى خاص اما يدخله الاجمال او يحمل على اقرب المجازات وهو ايض لا يخرج عن ابهام واجمال وفيه ان اليد وان كانت حقيقة في العضو المخصوص الا انها في هذا التركيب ليست مجازا لان هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه اهل المحاورات بقرينة التبادر وعدم صحة السلب فيجب الحمل عليه ولا شك في صدق الكون في اليد فيما كان تحت اختياره ويتصرف فيه التصرفات الملكية كالبيع والاجارة والاعارة ونحوها وكذا فيما يستعمله وينتفع به ويتصرف فيه بالافساد والاصلاح كالركوب والحمل في الدابة والعمارة والتخريب في الدار والغرس والزرع في الارض وهكذا وفي صدقه الاستعمال ووضع متاعه او جنس اخر بل مطلق ماله فيه للصدق العرفي وهل يصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص به تملكا او استيجارا او عارية كغلة في بيته او دابة في مزرعه او متاع في دكانه الظ نعم للصدق العرفي واما في كون ماله فيه من غير وضعه فيه او عدم ثبوت ذلك كمزرعة فيه دابته او دار فيها متاعه بل نظر الظ العدم ما لم يعلم انه بنفسه وضعه للشك في صدق الاسم فلو كانت هناك دابة عليها حمله الذي بنفسه عليه يصدق اليد على الدابة بخلاف ما اذا كان عليها حمل ولم يثبت انه حمله عليها او حمله غير الذي يدعي الدابة وبيده لجامها وهل يكون اغلاق باب الدار ونحوها وكون مفتاحها في يده الظ

نعم او كان هو الذي اغلق الباب واخذ المفتاح وقد يتعارض الامور الموجبة لصدق اليد في ما اذا كان متاع زيد في الدار واغلق عمرو بابها او يكون دابة في حصار وعليها حمل الغير او زمامها في يد الغير ونحو ذلك ويجب الرجوع الى العرف في الصدق في امثاله ومن صور التعارض ما اذا كان طريق في دار زيد ويسلكه عمرو وادعى ملكيته والظ ترجيح السالك ومنه الدابة عليها حمل زيد ولجامها بيد عمرو ومن باب التعارض ما اتفق في هذه الايام في قريتنا فكان فيها دار فيها طريق يعبر عنه عامة الناس فسد مالك الدار الطريق ولم ينازعه احد من العابرين الا واحد فزاحمه وادعى الملكية مثلثا باليد لحصوله من العبور فمنعناه صدق اليد له عليه لعدم ثبوت ما كان ينتفع به منه او مخصوصا به يصدق لاجله يده عليه ومنه يعلم انه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص معلوم وادعى احد ملكيته ونازعه واحد من العابرين لاجل نفسه لا للعامة لاجل يد العبور لا يصلح المزاحمة لعدم كون ذلك يدا وان كان جائز له مرارا لكونه طريقا مسلوكا له ولغيره ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم توقف صدق اليد على التصرفات الملكية يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد شاهدا من الاشكال في جواز الشهادة بالملكية بدون مشاهدة التصرفات كصاحب الكف بل المحقق بل قد يستشكل مع التصرفات ايض ونقل التردد فيه عن ط لان اليد شيء والشهادة على الملكية شيء اخر ولذا تريهم جميعا يقولون اليد المنفردة عن التصرف هل يصح بالشهادة على الملكية ام لا فيثبتون اليد ويختلفون في الشهادة بل قد يثبتون اليد ويضمون معه التصرف فليس وكذا الاباني ما ذكروه مع ما سنذكره من اقتضاء مطلق اليد اصالة الملكية كما ان استصحابها ايضا يقتضي اصالتها مع الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية ولذا اتفقوا على ان ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكيته له ويجوز اشترائه منه ولو لم يجز الشهادة له بملكيته مورثه **الثاني** المراد بكون اليد ظاهرة في الملكية واقتضائها لها انها الاصل فيها لا انها الدليل عليها فلا يخرج عن مقتضاها بلا دليل مخرج ولا يعارض دليلا اصلا بل يرتفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشان في الاصول ولذا لولا انه ورد من الشرع الحكم على المنكر لولا البينة لما حكمنا به والدليل على ذلك الاجماع واخبار سؤال البينة عن المنازع والحكم بها وقوله في رواية مسعدة المتقدمة حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة الا ان الاطلاق ايض **الثالث** لا شك في انه يشترط في اقتضاء اليد اصالة الملكية عدم انضمام اعترافه بعدم الملكية بالاجماع فانه دليل مخرج عنها وهل يشترط انضمام ادعائه الملكية ام لا الظ الثاني لعموم صدر رواية حفص المتقدمة الحاصل من ترك الاستفصال وموثقة يونس السابقة بل الظاهر الاجماع ولذا يحكم بملكية ما في يد الغايب وكان في يد المتوفى له ويحكم بكونه ميراثا منه ما لم يعلم خلافه ويجوز الانتفاع بما في يد احد مع اذنه من دون سؤال ادعائه الملكية وعلى هذا فالظ اشتراط عدم انضمام ادعاء عدم العلم بملكيته ايض فلو قال ذو اليد اني لا اعلم اني ملكي ام لا لا يحكم بملكيته لان الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذلك المورد اما الاجماع فظاهر واما اخبار طلب البينة من مدعيه فكذلك ايض واما الروايتان المتقدمتان فلظهورهما في ذلك بل قوله في الثانية يملكونه صريح فيه كما ان قوله في الاولى صار ملكه اليك من قبله ظاهر فيه ايض واما الموثقة فلامكان منع صدق الاستيلاء عليه في ذلك الشيء مضافا الى رواية جميل بن صالح الصحيحة عن السراد رجل وجد في بيته دينارا فقال يدخل منزله غيره قلت نعم كثير قال هذه لقطة قلت فوجد في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فانه حكم فيما هو في داره الذي لا يعلم انه له مع كونه في يده على ما مر ومستوليا عليه انه ليس له وايض علل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بانه ليس لغيره والى موثقة اسحق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فاسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها فانه لا شك ان الدراهم كانت في تصرف اهل المنزل على ما عرفت ولو انهم قالوا لا نعلم انها لنا او لغيرنا فيصدق انهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيتها لهم ومن ذلك يعلم ان اليد لا يكفي في حكم ذي اليد لاجلها لنفسه ان لم يعلم ملكيته ولكن المراد بعدم علمه بالملكية عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية فان الغالب ان الوارث لا يعلم حال ما انتقل اليه من مال مورثه والمشتري في السوق لا يعلم انه من مال البايع اذ ربما سرقه او غصبه فان اليد الخالية عن اعتراف المورث والبايع بالعلم بعدم الملكية او عدم العلم بالملكية الشرعية كافية في علم الوارث والمشتري بالملكية الشرعية فلو كان متاع في دكة احد ولم يعلم انه مما ورثه او اشتراه او وضعه غيره لا يجوز له التصرف فيه وكذا اذا كان فيما خلفه مورثه شيء اعترف المورث باني لا اعلم انه مني او لا وكذا لا يجوز شراء شيء عن شخص كان في يده ويقول لكني لا اعلم انه من اموالي او من الغير بل يلزم على ذي اليد الفحص فان لم يتعين مالكه يكون مجهول المالك اما كونه مجهولا عند غير ذي اليد فظ واما عنده فكذلك ايض لاجل انه يعلم انه لا يعلم **الرابع** كما ان مقتضى اليد اصالة الملكية فيما يملك كذلك مقتضاها اصالة الاختصاص بذي اليد فيما ليس ملكا كالوقف فلو كان شيء في يد احد مدعيا وقفيته عليه فادعى غيره ولا بينة له يقدم قول ذي اليد لموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة بل الظ الاجماع ايض **الخامس** ما ذكر من تقديم قول ذي اليد لدلالة اليد على الملكية او الاختصاص انما هو اذا لم يعارضه اصل اخر واما اذا عارضه اصل او استصحاب اخر ففي بعض موارده الخلاف وفي بعض اخر يقدم الاستصحاب كما ياتي فلو ادعى مالك الارض ملكيتها وادعى المتشبث بها وقفيتها عليه منه او المتشبث الاجارة والمالك عدمها او المتشبث التحجير وغيره انشاء تحجيره السابق لا يقدم قول ذي اليد كليا وتحقيق كل مسئلة مذكور في موضعها **السادس** هل يختص اقتضاء اليد لاصالة الملكية او الاختصاص بالاعيان ام يجري في المنافع ايض لم اعثر بعد على مصرح باحد الطرفين والظ هو الاول للاصل وعدم ثبوت الاجماع في غير الاعيان واختصاص اكثر الاخبار بها اما اخبار تعارض البينات والروايتان الاخيرتان فظاهرة لان موردها في الاعيان واما رواية حفص فلان لفظ شيئا فيها وان كان نكرة في سياق الشرط المفيد للعموم الا ان رجوع الضمير في قوله الشراء منه وان يشتريه يوجب اما تخصيصه بالاعيان او التوقف كما بين في الاصول لعدم جواز الشراء في

المنافع اجماعا واما الموثقة فلرجوع الضمير المجرور فيها الى المتاع الذي هو من الاعيان واما رواية مسعدة فلان الاستدلال بها انما هو بواسطة
الامثلة المذكورة فيها وكلها من الاعيان واما قوله والاشياء كلها على هذا فانما يدل على الحلية دون الملك نعم ظاهر حديث فدك العموم الا انه
يمكن دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالاعيان فانها المتبادر عرفا من لفظها في اليد بل الاستيلاء وصدقه على المنافع غير معلوم بل نقول ان الكون في اليد
والاستيلاء انما هو في الاشياء الموجودة في الخارج القارة واما الامور التدريجية الوجود الغير القارة كالمنافع فلو سلم صدق اليد والاستيلاء
فيها فانما هو فيما تحقق ومضى لا في المنافع الاتية التي هي المراد هيهنا ولا يتوهم ان ما ورد في خصوص الرحى الواقعة على نهر ملك الغير والمنع عن
سد الماء عنه يثبت اقتضاء اليد في المنافع الملكية ايض وكذا ما ذكره جماعة في الميراث لان عدم اقتضاء اليد الملكية لا ينافي المنع عن سد منفعة مخصوصة
بدليل اخر كالجوار والضرر فيختص الحكم بمورده واما ما قد يدعى من ظهور اليد في الملكية وهو حاصل في المنافع ايض ففيه بعد تسليم اليد منع حجية ذلك
الظهور اولا ومنع الظهور ثانيا لانه لو سلم فانما هو في الاعيان مع التصرفات الملكية واما في المنافع التي اعيانها ملك الغير فلا لشيوع مشاهدة
تصرفات الناس في كثير من المنافع من غير تحقق جهة اللزوم والملكية فيحمل الجار على حائط جاره او المشترك ونصب الميازيب على داره وطرح
الثلج ووضع خشب السقف على حائطه ويجري الماء من داره الى داره او مائه الى داره ويستعمل المسلمون بشاهد الحال بعضهم ماء بعض
ويجرون مياههم في دورهم ويغيرون مواضع الجريان في كل عام ويبنون الحياض الكبيرة المجددة الى غير ذلك بل يمكن ادعاء ظهور عدم الملكية
في امثال ذلك وابتناء الامر اولا على المسامحة او شاهد الحال **السابع** ما ذكر من ان الاستيلاء يدل على اصالة الاختصاص للمستولي انما
هو اذا لم يكن هناك مدعي يثبت له جهة اختصاص اخرى ايض فلو كان كذلك لا يفيد الاستيلاء شيئا لان جهة الاختصاص الثابتة بالاستيلاء غير
معينة وارجاعها الى ما يدعيه المستولي لا دليل عليه بخصوصه حتى يحمل عليه والجهة الاخرى للغير ثابتة فليس لها معارض معلوم ولا رافع كذلك فلو ادعى
احد استيجار شيء في يد غيره مدعيا بانه استاجره يطلب البينة من المدعي لاصالة الاختصاص بالمستولي فان جهة الاختصاص بينهما واحدة
بخلاف ما لو ادعى المالك عدم الاجارة لان ملكيته مختصة به والمستاجر يدعي الاختصاص الاستيجاري ولا دليل عليه وكذا لو ادعى احد اختصاصا
لشيء في يده ويستولي عليه من جهة استحقاق منفعة بصلح ونحوه وادعى المالك عدمه فلا يقدم قول المستولي لثبوت جهة اختصاص للمالك وعدم
ثبوت الاختصاص النفعي للمستولي فاحتفظ بذلك فانه مفيد في كثير من المواضع **الثامن** يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة
من السبب المملك فلو علم مبدئها وانه ليس سببا مملكا لا حكم لها كيد الغاصب والودعي كما اذا كان شيء لم يحتمل وجها شرعيا مملكا وكما اذا اخذه
المدعي بحضورنا واثبت يده عليه للاجماع واختصاص الادلة بغير ذلك والمراد باحتمال الاستناد الى السبب المملك ايض الاحتمال المتحقق بعد اعمال
الاصول والقواعد الممهدة الثابتة فلو كانت هناك يد لم يعلم منشاها ولكن علم مسبوقيتها بيد عارية او غصب لم يعلم ان اليد الحالية هل
تلك اليد او زالت الاولى وحصلت يد حاصلة من السبب المملك فمقتضى استصحاب اليد السابقة واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعلها هي اليد
الاولى فلا يفيد ملكية وليس هذا من باب تعارض الاستصحاب والاصل مع اليد المقتضية للملكية بل يصير اليد بواسطة الاصل والاستصحاب
غير اليد المقتضية **التاسع** لا يشترط في صدق اليد عرفا مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف بل يكفي مباشرة الوكيل والمستعير والامين والمستاجر
والغاصب بعد ثبوت احد هذه الاوصاف له في ذلك التصرف للصدق العرفي وكذا بيد المقر انها لزيد فانه يقال عرفا انها في يد زيد **العاشر**
يمكن ان يكون يدان او ازيد على شيء واحد بمعنى ان يكون يد كل منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كون ذيها ذا اليد بالنسبة الى تمام الشيء
عرفا كالدابة ركبها رديفين او السراج يستضيئان به واللحاف يناما ن معا في كل ليلة فيه والاناء ياكلان منه دفعة وح فيحكم بكونهما
ذا اليد على ذلك الشيء لا ان يد كل منهما على بعضه المشاع لامكان كون شيء واحد في يد اثنين فلا ضرورة الى التبعيض وليست اليد كالملكية
التي لا يمكن تعلقها بتمام شيء بالنسبة الى كل من الشخصين والوطن في بلدين والجارية لدارين والمصاحبة مع شخصين والموانسة لهما و
هكذا **الحادي عشر** اقتضاء اليد للملكية التامة لذي اليد انما هو اذا لم يعارضها يد اخرى ايض اي كانت يدا منفردة فلو كانت شيء واحد
في يد شخصين بحيث لم يختص يد كل بالبعض عرفا لا يدل على ملكية لواحد منهما للمعارض ولا لهما معا بان يكون تمامه ملكا لهما لعدم الامكان
وهل يحكم ح بالاشتراك في الملكية حتى يكون بينهما بالسوية كما هو قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف ام لا بل يحكم بواسطة اليدين
على نفي ملكية غيرهما وان لم يحكم بملكيتهما او احدهما ظاهر اكثر الكلمات المتقدمة وان كان خاليا عن الدلالة في ذلك لان الرواية الاولى مختصة باليد الواحدة
والعلة المذكورة فيها بقوله ومن اين جاز لك الخ لا يدل على انه اذا اشتراه من اثنين يجوز له ان يشهد انه لهما بل يدل على انه يجوز ان يشهد انه ملك
لهما او لاحدهما والثانية وان كان شاملا الا انها لا يدل على الازيد من طلب البينة من الخارج عنهما المستلزم لاقتضاء نفي ملكية الغير وحصول الملكية
في الجملة الشاملة لملك هذا وهما معا بالشركة واما الاشتراك بخصوصه فلا وكذا اطلاق الروايات الثلث الاخيرة الا ان مقتضى قوله في الموثقة
ومن استولى على شيء منه فهو له انه لو استوليا معا عليه كان لهما وبمقتضى قاعدة التساوي في الشركة المبهمة انه بينهما نصفين ومرجعه الى ان
اليدين المشتركين يقتضيان الملكية المشتركة ويعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه الاثنان ويدهما عليه بدون البينة
لاحدهما او مع البينة لهما بل الظاهر انه اجماعي ايض كما يظهر من حكمهم بالتنصيف في تداعي شخصين ما في يدهما معا **الثاني عشر** لو اقر ذو اليد

بملكية

بملكية زيد ثم اقر بعده لعمرو يحكم باليد لزيد لثبوتها بالاعتراف الاول وعدم صدق اليد عرفا للثاني بعد الاول فلا يصلح الثاني لمعارضة الاول
فيبقى الاول بلا معارض ومستصحبا **المسئلة الثانية** لو تنازع اثنان في عين واحدة بان ادعى كل منهما جميعا فاما يكون في يدهما
او في يد احدهما او بيد ثالث او لا يد عليها فهذه اربع صور **الصورة الاولى** ان يكون في يدهما معا فيرجع دعوى كل منهما الى النصف الذي
في يد الاخر ويكون النصف الاخر خاليا له عن المعارض لما مر في الموضع الحادي عشر من المسئلة الاولى وعلى هذا فان كانت هناك بينة لاحدهما
يحكم بالجميع له لان البينة حجة شرعية وان كانت لهما فيرجع الى تعارض البينات ويأتي حكمه وان لم يكن بينة يحلف كل منهما على نفي ما يدعيه صاحبه
مما في يده لانه منكر بالنسبة اليه ولا يتعرض في الحلف لاثبات ما في يده اذ لا يمين على ما لا دعوى فيه فان حلفا او نكلا قضي بينهما بالسوية من
غير رد يمين على المنكول له على المختار وان حلف احدهما ونكل الاخر بعده قضي بالجميع للحالف من غير رد يمين اخرى عليه على ما اخترناه من
القضاء بالنكول وان نكل الاول ثبت دعوى صاحبه في نصف الناكل فان حلف الاخر لنفي النصف الذي ادعاه صاحبه عليه يخلص الكل له وعلى القول
برد يمين الناكل يشكل منها اليمين المردودة مع نكولهما وعلى الحالف يمين اخرى بعد نكول الثاني مع نكوله بعد حلف الاول فيحلف يمين وكذا
كان للناكل قبل حلف صاحبه وهل يجمع اليمينين ح في يمين واحدة ام لا الوجه الاول كما هو ظاهر الاصحاب من غير خلاف يعرف كما قيل لما اثبتنا في
موقعه من اصالة تداخل الاسباب ثم انه هل تخير الحاكم في البدئة بينهما بالاحلاف او يقرع بينهما فيه وجهان وقيل يبدء بالسابق منهما بالدعوى ثم
صاحبه وهو حسن لما مر من تقديم حق من بدء بالدعوى ويمكن الاستدلال ايض بان كل منهما لكون يد الاخرى عليها مدع ولكون يده عليها منكر
فلكل منهما الحلف والاحلاف فيتحالفان او ينكلان او يحلف احدهما وينكل الاخر لعموم الادلة فلا ترجيح على الاخير وعلى الاولين لا يمكن الجمع باعطاء
جميع العين لكل منهما ولا منع كليهما لعدم خروج الملكية عنهما ولا ترجيح احدهما بزيادة لعدم المرجح فلم يبق الا التنصيف لكن فيه كلاما ياتي من عدم ظهور مثل ذلك
من المدعي والمنكر المنفيا باليمين ويدل على المط ايض انه ثبت تنصيف العين بينهما في المورد من الاخبار كمرسلة ابن المغيرة الصحيحة عن ابن محبوب مع كون الارسال
عن غير واحد من اصحابنا في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك فقال ابو عبد الله ع اما الذي قال هما بيني وبينك فقد
اقر بان احد الدرهمين ليس له فيه شيء وانه لصاحبه ويقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين المعتضدة بموثقة يونس المتقدمة ورواية السكوني في رجل استودع رجلا
دينارين واستودعه اخر دينارا فضاع دينار منها فقضى لصاحب الدينارين دينارا ويقسما الدينار الباقي بينهما نصفين ويشايد بالعموم المشار اليها توقف
القضاء بينهما على التحالف فيعمل بالجميع فيتحالفان ويقتسمان نصفين ولكن يبقى هيهنا شيء يرد على ذلك وعلى ما تقدم ايض وهو ان الظاهر المتبادر من الاخبار
الاخيرة التي هي اخص مطلقا من العمومات ان الاقتسام انما هو بلا حلف بل هو مقتضى اطلاقها او عمومها فانها حاكمة بالتقسيم كان مطلقا سواء احلفا او حلف احدهما
خاصة فمقتضى الاستدلال تقديم الاخيرة والقضاء بينهما نصفين من دون حلف كما هو مختار المحقق في يع صريحا والسيد ابي المكارم في الغنية ظاهرا مدعيا عليه
اجماع الطائفة قال فيه وان كان لكل واحد منهما يد ولا بينة لاحدهما كان الشيء بينهما نصفين كل ذلك بدليل اجماع الطائفة انتهى ونقل القول به في ير
حيث قال في المسئلة على ما حكي ان فيها قولين وظ بعض فضلائنا المعاصرين التردد حيث نقل القولين من غير ترجيح ولكن المشهور بين الاصحاب كما صرح به الصيمري
هو الاول وقال في المسالك بل لم ينقل الاكثر فيه خلافا الا ان هذه الشهرة المحكية لا يوجب وهنا فيما يقتضيه الاستدلال سيما مع معارضتها بالاجماع المحكي
وعدم تعرض طائفة لاصل المسئلة منهم الشيخ في يه هذا مع ما في دلالة العمومات على ثبوت الحلف في صورة التداعي كما ياتي بيانه فالاقوى هو مختار الشرايع
والله العالم **الصورة الثانية** ان يكون في يد احدهما فيقدم قوله ويطلب البينة من الخارج فان اقامها فيحكم به له اجماعا وان اقاماها يرجع
الى التعارض الاتي حكمه وان لم يكن بينة فللخارج احلاف ذي اليد المنكر فان حلف سقطت الدعوى عنه وان نكل يحكم بالعين للمدعي الخارج بدون
يمين على الاظهر ومعها على القول الاخر ولا خلاف في شيء مما ذكر غير ما اشير الى الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار المتواترة معنى المتقدمة اكثرها في الزوائد
فان كانت له اي للمدعي الخارج بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل **الصورة الثالثة** ان يكون في يد ثالث ولا بينة وح فاما
يصدق احدهما بخصوصه او يصدقهما معا او يصدق احدهما لا بعينه اي يقول انه لاحدهما ولا اعرفه او يكذبهما معا او يقول لا ادري انه لهما او لا فعلى الاول
قالوا بانه للمصدق له مع يمينه فانه في حكم ذي اليد وعلى الثالث المصدق اليمين للاخر ان ادعى عليه علمه بانها له فان امتنع يجب عليه اغرام القيمة له بلا يمين
او مع اليمين المردودة على اختلاف القولين لانه لا يمكنه دفع العين لاستحقاق المصدق له اياها باقراره فلا يمكنه الارتجاع عنه وتفويته العين على
الاخر باقراره فيغرم القيمة ولم اعثر على مصرح بخلاف في ذلك بل لعله اجماعي ويدل على كونه للمصدق له انه بكونه ذا اليد فان ظاهر العرف ان من اسباب
صدق اليد كون الشيء تحت تصرف من ثبت انه مباشرة كالوكيل والامين والمستودع والمستاجر والمستعير اذا اقر بذلك ولعل الى ذلك يشير استدلالهم بانه
في حكم ذي اليد بل تصريح جماعة منهم الشهيد في س بانه ذو اليد من صدقه الثالث ويدل عليه ايض انه اقر الثالث بكونه له ومن اقر شيئا في يده لاحد فهو له
لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لان الاقرار على النفس انما هو في نفيه عن نفسه لا في اثباته للغير مع ان الثابت له لانه من العموم ليس الا نفوذه على نفسه
لا على غيره بل المستفيضة الدالة على من اقر بعين لاحد فهو له كمرسلة جميل في رجل اقر انه غصب رجلا على جاريته وقد ولدت الجارية من الغاصب قال ترد
الجارية وولدها على المغصوب اذا اقر بذلك او كانت له بينة وعمومها الحاصل من ترك الاستفصال بل من اداة الشرط يشمل صورة ادعاء الغير للجارية ايض
وصحيحة سعد عن رجل مسافر حضره الموت فدفع مالا الى رجل من التجار فقال ان هذا المال لفلان بن فلان ليس له فيه قليل ولا كثير فادفعه اليه يصرفه حيث

شاء فمات ولم يأمر فيه صاحبه الذي جعله له بأمر ولا بد لصاحبه مما الذي حمله على ذلك كيف يصنع قال يضعه حيث شاء ومثلها صحيحة اسمعيل ابن جابر
دلتا على ثبوت المال لصاحبه بمجرد الاقرار ولا يمكن ان يكون ذلك لادعائه ما لا يد لاحد عليه لانه لم يكن مدعيا له وصحيحة ابي بصير عن رجل معه مال مضاربة
فمات وعليه دين فاوصى ان هذا الذي ترك لاهل المضاربة ايجوز ذلك قال نعم اذا كان مصدقا اي لم يكن متهما ويؤيده ايضا رواية المهدي انا اخي ما فرق
امرأة فجاء عمي وادعى انه تزوجها سرا فسألتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار وقالت ما كانت بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها فان
يدل عليه سلطنة المدعي على احلاف المصدق له عموما البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلى تغريمه المصدق لو نكل او رد اليمين ان بالنكول واليمين
المردودة يثبت عليه الحق كما مر في الاخبار المتقدمة في بحث النكول ورد اليمين وكل من ثبت عليه حق للغير وضيعه فعليه الغرامة كما دلت عليه العلة
في رواية عمر بن حنظلة في رجل قال لآخر اخطب لي فلانة فما فعلت من شيء مما قاولت من صداق او ضمنت من شيء فذلك رضى لي وهو لازم لي ولم يشهد على ذلك
فذهب فخطب له وبذل عنه الصداق وغير ذلك مما طالبوه وسألوه فلما رجع اليه انكر له ذلك كله قال يغرم لها نصف الصداق عنه وذلك انه هو الذي ضيع
حقها الحديث دلت على ان كل من ضيع حق الغير فعليه الغرامة له وعلى الثاني فلو ابقضي لها الهما بالسوية ولكل منهما احلاف الآخر كما لو كانت في يدهما
ولهما احلاف المصدق ان ادعيا علمه لفائدة الغرم فان حلف فهو والا فيغرم القيمة تماما لهما يقتسمانها بينهما نصفين على القول بالحكم بالنكول وعلى القول
برد اليمين عليهما فان حلفا معا يغرم التمام لكل ايضا والا غرم نصف القيمة للحالف منهما ويظهر الوجه في هذه الصورة ايضا مما ذكرنا في سابقتها بعينه وعلى
الثالث قيل يحتمل القرعة فيحلف من خرجت له فان نكل حلف الآخر وان نكلا اقتسمت بينهما ويحتمل القضاء بينهما نصفين ابتداء بعد حلفهما او نكولهما كما لو كان
بيدهما **اقول** بل الاوجه الثاني لرواية السكوني قال امير المؤمنين ع في رجل اقر عند موته لفلان وفلان لاحدهما عندي الف درهم ثم مات على تلك الحال
فقال ايهما اقام البينة فله المال فان لم يقم واحد منهما البينة فالمال بينهما نصفان ولكن الظاهر من الرواية التنصيف بدون الاحلاف بل هو مقتضى اطلاقها
فالقول به كما اذا كان في يديهما معا اوجه وحكم الفاضل في عد بالقرعة بينهما من غير ذكر حلف وهو كان حسنا لولا الرواية المذكورة وعلى الرابع فالوا
لهما وان اقر العين في يد سواء ادعاها لنفسه ام لا ولا يجب عليه نسبة الملك الى نفسه او الى احد معين وهو كذلك لثبوت يده عليها بالنص وبعد الاعتراف
بها للغير وعلى الخامس فان قال لا ادري انها لهما او لغيرهما مع اعترافه بانها ليست لنفسه اقرع بينهما وفاقا للقواعد لانها لكل امر مجهول ولا حلف لما يأتي
في الصورة الرابعة وكذا ان قال لا ادري انها لي او لهما **الصورة الرابعة** ان لا يكون يد عليها قال المحقق الاردبيلي فهو مثل ما كان في يد ثالث ولم
يصدق احدهما ولم يدعيا علمه فيحلفان او ينكلان ويقتسمانها بالسوية وان حلف احدهما دون الآخر يكون للحالف بحكم العقل ولرواية اسحق بن
عمار وفيها فلو لم يكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف انتهى **اقول** الحلف امر شرعي يتوقف على
التوقيف ولا ارى دليلا على حلفهما هنا والحكم بنكولهما او بنكول الناكل والرواية مخصوصة بصورة اقامتهما البينة والتعدي يحتاج الى الدليل والقرعة لكل
امر مجهول فالرجوع اليها اظهر كما حكم به علي ع في روايتي ابي بصير وابن عمار الاولى بعث رسول الله ص عليا الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب
ما ورد عليك قال يا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطؤها جميعا في طهر واحد فولدت غلاما فاختلفوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته
للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم الحديث والاخرى اذا وطي رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان
الولد له ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية الحديث وعمل بها الاصحاب في مورده من غير احلاف فان قيل عموما البينة على المدعي واليمين على المنكر يشمل
المورد قلنا العموم غير ظاهر في مثل ذلك بل ظاهر في غيره حتى ما يتضمن لفظ المدعي عليه الغير المعلوم تحققه هنا حيث انه لا يد لاحد عليه
حتى يصدق الادعاء عليه وقد يقال ان الرواية الواردة في قضية فدك وقد قال رسول الله ص البينة على من ادعى واليمين على من انكر يشمل المورد
لصدق من انكر عليه وكذا رواية ابن ابي يعفور اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهب اليمين بحق المدعي الحديث وربما
مدلولها ان كل بينة على المدعي وكل يمين على المنكر لا ان كل مدع ومنكر عليه البينة واليمين وحاصله منع عموم من انكر والمنكر بل نفي عموم المدعي في جميع
الروايات ايضا وفيه انه لا وجه لمنع العموم حتى في قوله من انكر لان الموصول المتضمنة لمعنى الشرط اي ما كان بعده علة لما قبله يفيد العموم كما بين في الاصول نعم
يرد عليه اولا معارضة العمومات مع روايتي ابي بصير وابن عمار وثانيا ان هذين المتخاصمين في مفروض المسئلة لا يصدق عليه المدعي عليه ولا المنكر باي معنى من
المعاني المذكورة لهما في مقابلة المدعي الذي هو من لو ترك ترك الى آخر التعاريف بل هما مدعيان فلا يتوجه عليهما يمين ولو ابيت الا ان المنكر عام من تشبث
بالانكار فلا يمكن ان يكون المراد الانكار الالتزامي اذ يكون كل مدع منكرا ايضا ولا يقول به احد مع ان الانكار الالتزامي لا يكفي في صدق المنكر العرفي قطعا فلا بد
من ارادة الصريح ولا شك ان الانكار الصريحي لا يكون في جميع صور مفروض المسئلة بل انما هو اذا قال كل من المدعيين انه ليس لك منضما مع قوله انه لي
وثالثا ان المتبادر من المدعي والمنكر في صورة ذكرهما او مقابلتهما الذي لم يجتمع معه الآخر فالمراد بالمدعي الذي لم يكن منكرا او بالمنكر الذي لم يكن مدعيا كما هو
ورابعا انا لو سلمنا الجميع فلا يحكم بعد حلفهما بالتنصيف لجواز اسقاط حق كل منهما احلاف الآخر فلا يحكم لواحد منهما فتدبر هذا اذا كان دعوييهما دفعة واحدة
عرفا او حقيقة والا فيحكم بها للمتقدم ادعاء ويطلب البينة من الآخر او الاحلاف كما مر ثم ان كل ما ذكر في هذه الصور الاربع اذا لم يكن هناك بينة والا فان كان
لاحدهما حكم بها له لان البينة حجة شرعية وان كانت لكل منهما وامكن الجمع بينهما كما لو شهد لاحدهما بملك زيد امس وللآخر بانتقاله الى عمرو الآن او اطلقت
بينة احدهما وفصلت الاخرى جمع بينهما لوجوب العمل بهما مع عدم التنافي ولو لم يمكن الجمع فيتعارض البينات وياتي حكمه **المسئلة الثالثة** لو

في بيان الصورة الرابعة التي لا يكون يد عليها

فيما ورد من الاخبار في الصورة الرابعة [illegible]

ادعى

كتاب القضاء والشهادات

ادعى احدهما ما لا يد لاحد عليه ليس لاحد منعه من التصرف فيه ولا طلب البينة منه ولا احلافه للاصل والاجماع بل الضرورة كما قيل وموثقة منصور بل صحيحة
عشرة كانوا جلوسا ووسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم بعضا الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا فقال واحد منهم هو لي قال هو للذي ادعاه ومقتضى قوله
هو للذي ادعاه انه يحكم به له وانه يجوز ابتياعه منه والتصرف فيه باذنه ونفى عنه الخلاف ايضا وقد يستدل له بصحيحة البزنطي ايضا عن الرجل يصيد الطير الذي يسوى دراهم
كثيرة وهو مستوي الجناحين وهو يعرف صاحبه ايحل له امساكه قال اذا عرف صاحبه رده عليه وان لم يكن يعرفه وملك جناحه فهو له وان جاءك طالب لا تتهمه رده عليه
وفيه ان الامر بالرد فيها مقيد بعدم الاتهام الذي هو حقيقة في عدم تجويز كذبه والا فيكون متهما ومع عدم تجويز الكذب يخرج عن الموضوع لانه يعلم ملكيته
للغير والاحتجاج له بوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة والصدق موقوف على ثبوت القاعدة وهو في حيز المنع مع انها مخصوصة بالمسلم والمدعي اعم منه **فروع**
الف لو ادعاه ثان بعد تصرف المدعي الاول له او الحكم به له يكون الثاني مدعيا فيجري عليه احكامه ويقدم قول الاول للاستصحاب ولانه مقتضى كونه له فهو كذي
اليد ولعدم دليل على قبول دعوى الثاني لاختصاص الاجماع والنص بالاول وكذا اذا ادعى الثاني بعد ادعاء الاول بزمان لا يعد ادعاؤهما دفعة عرفا اذ بالدعوى
الاولى صار مالا للمدعي بحكم النص وان لم يصر بعد معه الحكم او التصرف فيستصحب نعم لو كان ادعاؤهما دفعة عرفية او حقيقية يجيء الاشكال لعدم ثبوت الاجماع
والخروج عن النص لظهوره فيما لا يدعي معه في زمان واحد عرفا وسيأتي حكمه في باب التنازع في الاعيان **ب** لو لم يكن عليه يد ولا مدع ظاهر لا يحكم بكونه
مجهول المالك او غير معروف المالك عرفا الا بعد هذا القدر من الفحص فاذا تحقق ونصب فيه النائب العام من جانب الامام او يتصل به فادعاه مدع
لا يسمع منه الا بعد الاثبات للاستصحاب واختصاص النص والاجماع بغير ذلك فان اثبته يرد اليه مع بقاء العين ولا ضمان مع التلف بل وكذلك على الظاهر لو
ادعاه بعد الفراغ عن الفحص والحكم بصدق العنوان المذكور **ج** هل حكم ما في يد احد ولا يدعي ملكيته بل يجهل ما لكه او ما في ذمة احد كذلك كحكم ما لا يد عليه فيحكم به لمن
يدعيه اولا مقتضى اصالة عدم براءة ذي اليد عن اشتغاله بايصاله الى صاحبه واصالة عدم تسلط المدعي على اخذه وعدم شرعية الحكم به له الثاني والموثقة مخصوصة
بغير ذلك المورد ومما ذكرنا من الاصول والخصوصية يظهر الفرق بينه وبين ما لا يد لاحد عليه ولهذا القسم انواع كثيرة منها اللقطة والضالة والكنز ومال من لا يعرف
له وارث وما ادعى احد انه لوارثه والمنهوب من بين جماعة غير محصورين والمغصوب منهم والموروث ممن اعترف المورث بعدم ملكيته والمنسي صاحبه واحد المشتبهين اللذين
كل منهما الشخص وتلف احدهما وغير ذلك وما ذكرنا انما هو على سبيل الاصل المناسب لهذا المقام والا فلبعضها او كلها احكام خاصة مذكورة كل منها في موارده ان
شاء الله **د** الظاهر اختصاص الحكم بما لا يد عليه اصلا لا على عينه ولا على منفعته فلو كان شيء لم يكن يد على عينه ولكن كانت منفعته في يد واحد او جماعة محصورين
او غير محصورين ينتفعون به ولا يدعون ملكيته لا يحكم بملكية احد بمجرد ادعائه ولا يخلى بينه وبينه الا بعد اقامة بينة للاصل وعدم ثبوت الاجماع في مثل ذلك بل ثبوت عدمه
واختصاص النص بغير ذلك فلو كان هناك طريق مسلوك للعام او الخاص على القول بعدم كون الخاص ملكا لسالكيه لا يملكه احد بمجرد دعوى الملكية وكذا لو كان
رباط ينزل له الناس من غير ادعاء ملكيته ولا اشتهاره وقفية او بركة كذلك يردون منها بل يحكم في الاول بكونه طريقا ويعمل فيه بما يعمل في الطرق وفي الآخرين بمجهول
المالكية والله العالم **الرابعة** اذا ادعى كل منهما اشتراء العين من ذي اليد واقبض الثمن والعين المبيعة في يد البائع فهو من مسئلة تنازع المتداعيين فيما
في يد ثالث وقد مر وقد يذكر حكم ذلك منفردا لاجل بعض خصوصيات البيع الذي يظهر حكمه بالتأمل **الخامسة** لو ادعى اثنان ان ثالثا اشترى من كل منهما
هذا المبيع وكل يطالبه بالثمن فان اقر لهما الزم بالثمنين لامكان الصدق وصحة البيعين بان يشتري من احدهما فباعه من الآخر ثم اشتراه منه ولو اقر لاحدهما الزم
الثمن له وحلف للآخر وان نكل الزم له وان انكرهما ولا بينة حلف لهما ولو اقام كل منهما بينة ثبت البيعان ويلزم الثمنان الا في صورة لم يمكن الاجماع فيرجع الى المرجحات
المعتبرة الآتية في بحث تعارض البينات من الاعدلية والاكثرية ان كانت والا الى الاقراع فمن اخرجته القرعة قضي له بالثمن الذي شهد وابه بعد حلفه للآخر
فان امتنع حلف الآخر وحكم له فان امتنع قسم الثمن بينهما مع التساوي ويحكم لكل واحد منهما بنصف ما ادعاه من الثمن مع الاحلاف **السادسة** لو ادعى
كل واحد من شخصين كل واحد من ثوبين مثلا في يد كل منهما احدهما ما في يد الآخر فان لم يكن بينة يحلف كل منهما للآخر بنفي ما في يده لصاحبه ويحكم له بما في
يده وان كان لاحدهما بينة يحكم له بهما جميعا الذي في يد صاحبه للبينة والذي في يده لانه في يده ولا بينة لصاحبه الا انه يحلف لدفع صاحبه عما في يده ولو كانت لهما
البينة يحكم لكل منهما بما في يد الآخر لما يأتي من ترجيح بينة الخارج **السابعة** اذا ادعى زيد على عمرو عينا في يد عمرو واقام المدعي بينة حكم له قطعا و
انتزعت من يد عمرو ويسلم الى زيد فان ادعى عمرو بعد اخذ زيد الملك السابق واقام البينة فاشهدت البينة على انها كانت له قبل الانتزاع لم يقبل بينته
وفاقا للشرائع وشارحه لانه ذو اليد ايضا نظرا الى انه يدعي ان الاخذ منه ظلم فكانها في يده لانه الآن ليس ذا اليد قطعا والنزع عنه بحكم الحاكم ليس ظلما فلا
يدخل تحت ما دل على عدم قبول بينة ذي اليد بل يصدق عليه المدعي ولانه على ذلك يصير جعل المدعي عليه خارجا وانتزاع العين من المدعي عليه ثانيا
سهلا اذا اخر بينته الى الحاكم والانتزاع لانه لا فساد في ذلك وكم من الحيل الشرعية التي يبنى عليها الاحكام ولانه نقض للحكم الاول وهو غير جائز لمنع كونه
نقضا وان عبر به في بع وعد لان النقض انما هو اذا كان ابطال الحكم الحاكم من جهة حكمه لا لدعوى اخرى لانه انما يقتصر على الشهادة بالملك السابق فيرجع
الى تعارض الملك القديم واليد الحالية وسياتي ان اليد مقدمة او يضم معها قوله لا اعلم له مزيلا او اعتقد ملكيته الآن للاستصحاب ونحوهما بناء على قبولها
فيرتب العلم بالمزيل وهو حكم الحاكم بل وكذا لو قال وهو الى الآن ملكه لان غايته انه امارة لحكم الحاكم بقطع الملكية فيبقى اليد الحالية بلا معارض وان
ادعى ملكا لاحقا بعد الانتزاع منه واقام عليه البينة فالوجه قبول البينة واسترداد العين لعدم التعارض بين البينتين وان اطلق الدعوى واقام البينة
المطلقة وقبلناها فالوجه القبول والاسترداد ايضا لعدم المانع وصدق المدعي وحكم في عد بنقض الحكم واسترداد العين على الاطلاق الشامل للصورة الثالثة

اذا ادعى زيد على عمرو في عين يكون في يده واقام عليه بينة حكم له

ولكن قال على اشكال ويظهر وجه الحكم والاشكال مما ذكرنا ومبنى في تلك الحكم في الصورة الاولى على ان بينة الخارج والداخل هل الخروج والدخول
عند الملك المدعى او حال التعارض وستعلم ان المعتبر حال التعارض للمسألة الرابعة **الثامنة** لو كانت العين بيديهما معا وادعى احدهما الكل والاخر
النصف ولا بينة فعلى ما ذكرنا في مسألة ما اذا كانت العين بيديهما وادعى كل منهما الكل من ان الكل بيد كل منهما يكون النصف لمدعي الكل بلا معارض ويكون النصف (انه)
في يديهما معا فيكون هو المتنازع فيه وحكمه حكم العين التي يتنازع فيها اثنان بيدهما عليه من غير فرق بين المشاع والمعين وكذا في صورة البينة لهما يكون في النصف
حكم الذي يتنازع فيه اثنان واقاما البينة وباقي حكمه وكذا يظهر حكم ما اذا ادعى الاخر عن النصف او بعض او زاد المدعون عن الاثنين وبالجملة جميع ما يتصور (الكل)
من الاقسام **التاسعة** اذا تنازع الزوجان او ورثتهما او احدهما مع ورثة الاخر في امتعة البيت الذي في يديهما فان كان هناك بينة لاحدهما كلا او بعضا
قضي له به بلا خلاف وان لم يكن بينة فاختلفوا فيها على خمسة اقوال الاول انهما فيها سواء مطلقا سواء كان المتنازع فيه مما يصلح للرجال خاصة او النساء كذلك او
لهما وسواء كانت الدار لهما او لاحدهما او لثالث وسواء كانت الزوجية باقية او زائلة وسواء كانت يدهما عليه تحقيقا كالمشاهدة او تقديرا فيحلفان او ينكلان
فيقسم بينهما بالسوية ويختص الحالف بالجميع لو حلف احدهما ونكل الاخر حكي عن ط وظاهر شا وصريح عد والايضاح والتنقيح ونسبه الاردبيلي في ح شا الى
المتن وجماعة ولكن كلام ط ليس صريحا في اختصاص الفتوى بذلك لانه قال بعد القول المذكور وروى اصحابنا انما يصلح للرجال فللرجال وما يصلح للنساء فللمرأة
وما يصلح لهما يجعل بينهما وفي بعض الروايات ان الكل للمراة وعلى الرجل البينة لان من المعلوم ان الجهاز ينقل من بيت المراة الى بيت الرجل والاول احوط انتهى
فان قوله والاول يحتمل ان يراد به ما افتى به اولا وحكى عنه وان يراد به ما رواه الاصحاب لكونه اولا بالنسبة الى الرواية الثانية ويؤيده ما في ف من جملة الاحوط
ذلك وكيف كان فلا يكون فتواه منحصرا بما حكي عنه اولا بل هو اما يكون احوط فيجوز غيره ايضا ويكون غيره احوط فيجوز ايضا بل يكون اولى ثم ان دليلهم على ذلك ما
مر في تنازع الشخصين في عين كان في يدهما من العمومات وغيرها فان هذه الدعوى ايضا فرد من ساير الدعاوى فيشملها ادلتها الثاني ان ما يصلح للرجال
خاصة يحكم به للرجل وما يصلح للنساء كذلك يحكم به للمراة وما يصلح لهما يقسم بينهما بعد التحالف او النكول حكي عن الشيخ في ف وف والاسكافي والحلي في السرائر و
ابن حمزه والكيدري وفع وظ يع ويرو المهذب وس وقربه القاضي ولكن في الدعوى بعد الطلاق بل هو مذهب الاكثر كما في لك وح يع بل هو المشهور كما
في يع وصريح النكت بل عن ف وفي السرائر الاجماع عليه ونسبه في ط كما مر الى روايات الاصحاب لقضاء العادة بذلك وصحيحة رفاعة اذا طلق الرجل امرأته وفي
بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما قال واذا طلق الرجل المرأة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان
له ما للرجال ولها ما للنساء وموثقة يونس في المرأة تموت قبل الرجل او رجل قبل المرأة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال
والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له وفي موثقة سماعة عن رجل يموت ما له من متاع البيت قال السيف والسلاح وثياب جلده واختصاص
الاولى بالطلاق والثانية بالموت غير ضائر للاجماع المركب وتتميم كل منهما بالاخرى لعدم القائل بالفرق وكذلك لا يضر عدم تصريح صدر الصحيحة والخبرين الاخيرين
بالتنازع لشموله له مضافا الى الظهور هاهنا سيما مع ضم ذيل الصحيحة وكذا لا يضر عدم اشتمال كل من الصدر والذيل والخبرين على الاحكام الثلثة بعد اشتمال
الكل للكل مضافا الى الظهور هاهنا سيما مع ضم ذيل الصحيحة وكذا لا يضر عدم اشتمال كل من الصدر والذيل والخبرين ثبوت الحكم في صورة صلاحية المتاع لهما
بما مر في القول الاول وفي الصورتين الاخريين بالظهور المستند الى العادة والثالث ان القول قول المرأة مطلقا فالمتاع المتنازع فيه كله لها الا ما اقام
الرجل عليه البينة وهو المحكي عن صريح الشيخ في صا وظاهر الكليني في في ودعبد في ح يع وحكاه الاردبيلي عن بعض لصحيحة البجلي هل قضى ابن ابي ليلى بقضاء ثم رجع
عنه فقلت له بلغني انه قضى في متاع الرجل والمرأة اذا مات احدهما فادعى الحي وورثة الميت وطلقها الرجل فادعاه الرجل وادعته المرأة باربع قضيات فردها
الى ان قال في الرابعة ثم قضى بعد ذلك بقضاء لولا اني شاهدته لم اروه عليه ماتت امرأة منا ولها زوج وتركت متاعا فرفعته اليه فقال اكتبوا الى المتاع
فلما قرأه قال للزوج هذا يكون للرجل والمرأة فقد جعلناه للمرأة الا الميزان فانه من متاع الرجل فهو لك الى ان قال فقلت ما تقول انت فيه فقال القول الذي
اخبرتني انك شهدته وان كان قد رجع منه فقلت يكون المتاع للمرأة فقال ارأيت ان اقامت بينة الى كم كانت يحتاج فقلت شاهدين فقال لو سألت من
بينهما يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة الى بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدعي فان زعم انه احدث
فيه شيئا فليات عليه بالبينة وقريب منها الصحيحة الاخرى له ولاسحق بن عمار وفيها الا الميزان فانه من متاع الرجل فللرجل وصحيحته الثالثة وهي ايضا قريبة
منها الا انها لا تتضمن استثناء الميزان وفي اخرها فقال ابو عبد الله عليه السلام القضاء الاخير وان كان قد رجع عنه المتاع متاع المرأة الا ان يقيم الرجل البينة قد
علم من بين لابتيها يعني بين جبلي منى ان المرأة تزف الى بيت زوجها بمتاع الرابع ان ما لا يصلح الا للرجال فهو للرجل وما يصلح لهما او للنساء خاصة فهو للمرأة
وهو مذهب الصدوق في يه ومستنده الصحيحين الاولين المتقدمين دليلا للثالث الخامس الرجوع في ذلك الى العرف العرف العام او الخاص الدال على
اختصاص بعضه باحدهما فان وجد عمل به وان فقد او اضطرب كان بينهما نصفين و[illegible] الفاضل في لف والشهيد في النكت وضه والمحقق الشيخ علي و
استقربه في الكف واستحسنه في المهذب ونفى عنه الباس في ح يع للصيمري لان عادة الشرع في باب الدعاوى بعد الاعتبار والنظر راجعة الى ذلك ولهذا حكم
بقول المنكر مع اليمين بناء على الاصل وكون المتشبث اولى من الخارج لقضاء العادة بملكية ما في يد الانسان غالبا فكذا الحكم بايجاب البينة على من يدعي خلاف الظاهر و
الرجوع الى من يدعي ظاهر العرف ويؤيده استشهاده بالعرف حيث قال قد علم من بين لابتيها وقال لو سألت من بينهما **اقول** اما ما ذكروه دليلا للقول
الاول فهو حسن على المشهور في مسألة التداعي فيما كان بيد المتداعيين من ان يد كل منهما على النصف ومن ان كلا منهما مدع ومنكر ولكن قد عرفت ما في

(في تنازع الزوجين في امتعة البيت وما فيها)
(في القول بان متاع الدار كلها للزوجة)
(في التفصيل بين ... بان ما للرجال فللرجل وما للمرأة فهو لها)

الكل

الاسطر الثاني ويمكن منع الاول هنا لانه انما كان فيما اذا علم ان المدعى به بيديهما معا وهو هنا غير معلوم وليس ايضا مما لم يكن بيد احدهما عليه واما ما
ذكرناه من الاخبار للمسألة المذكورة فهي غير مفيدة للمورد لانها اما مخصوصة باعيان خاصة ليس المورد منها او مخصوصة بالمورد حاكمة فيه بغير ذلك
انه لو سلم الاساسان فهما عامان واخبار المسألة خاصة يجب تخصيصهما بها سيما مع موافقة الخصوص للشهرة المحققة والمحكية والاجماعات المنقولة
ندرة القائل بحكم العموم للمورد سيما مع ما عرفت من عدم اقتصار فتوى ط كذلك ورجوع الفاضل عنه في لف وعدم ظهور كلامه في شا على الحكم
بذلك فلا محيص عن قطع النظر عن ذلك القول وتركه واما ما ذكروه دليلا للثاني فاما اول دليليهما وهو قضاء العادة فانه ان اريد به قضاء العادة في المالكية
بمعنى ان العرف والعادة يقضيان بان ما يصلح للرجال فهو من مال الرجال وكان هو ملكه وهو الذي جاء به وما كان للنساء فهو من مال النساء كذلك وما يصلح
لهما فهو محتمل الامرين ففيه اولا انه ليس كذلك كليا ولا غالبا فكم من امرأة معسرة من بيت فقير يعلم انها لا تملك شيئا او الا قليلا تزوجها رجل من الاغنياء
المتمولين ونهيا لها من الالبسة النسائية والحلي والحلل ما لا يحصى كثرة وقد يموت احدهما في اسرع وقت يعلم انه لم يتمكن الزوجة من تحصيل هذه الاشياء
وكم من امرأة بعثها مولاها او زوجها ولا شيء لها وكم من امرأة مات اخوها او ابوها او ولدها او زوجها السابق فورثت منه البسة رجالية واسلحة
سروجا وكم من رجل ماتت زوجته السابقة او امها او بنتها او اختها فورث منها امتعة وحليا وثيابا نسائية وثانيا انه ان اريد بالعادة عرف
زمان خاص وبلد مخصوص نادرا فظاهر ان مثل ذلك مما لا يعتني به الفقيه ولا يجعله دليلا على حكم كلي عام يشمل الازمان والبلدان جميعا وان اريد غير
ذلك فهو ليس كذلك كما يشاهد في هذه الازمان بل يقطع به من قبل ذلك بكثير وفي اكثر هذه البلدان من ان الزوج يجيء باكثر الالبسة النسائية
وحليها والزوجة الموسرة بتملكها يجيء بملابس زوجها وهذا امر متعارف مشاهد مع ان هذا امر مختلف باختلاف الازمان والاشخاص
والبلدان والقرى والطوايف اختلافا محسوسا مشاهدا وان اريد بقضاء القاعدة قضاؤها في اليد كان المراد تعيين ذي اليد منهما حيث ان
الغالب اشتباه من بيده منهما في متاع البيت حتى يحكم بمقتضى اليد ففيه انه ان اريد القضاء العلمي كما يظهر من المحقق الاردبيلي فهو ممنوع اما مطلقا او
الا نادرا في مثل اللباس الذي يلبس كل يوم او غالبا وان اريد الظني ففيه انه ايضا لا يحصل كليا فان من المشتركات ما يظن انه بيد المرأة يتصرف فيه في البيت كالاواني و (والسفرة)
وغيرها الا حجية فيه ولا يعد مثل ذلك قضاء مع ان العادة في بعض البلدان ان التصرف في ادوات الرجالية ايضا مع النسوان واما ما في دليلهما وهو الاخبار فهو حسن الا انه
يعارضها الاخبار الثلثة التي بعد للحكم فلا بد ان ينظر في حال المتعارضين وسيأتي واما دليل القول الثالث وهو الاخبار الثلثة المشار اليها فالاخيرة منها وان لم
ولكن الاولين لا يطابقانه لدلالتهما على اختصاص ما يختص بالرجال بالرجل فانه الذي حكم به ابن ابي ليلى اخيرا وصحيحه الامام والمتاع الذي كتبوه وحكم فيه للمرأة مع (بكونه م)
بعد فيها بكونه للرجل والمرأة وهو المراد من قوله فقلت يكون المتاع للمرأة فان الكلام للعهد بقرينة قوله القول الذي اخبرتني ولو اريد به مطلق المتاع لحصل التعارض
بين القولين والتنافي ولو لم يجعل الاول قرينة للثاني ايضا يحصل الاجمال في المراد ويجب الاخذ بالمتيقن وهو متاع الرجال والنساء ولم يعلم ايضا دخول ما يختص
بالرجال في الجهاز الذي جاء به من بيت الزوجة بل الظاهر انما متاع النساء خاصة او المشتركة اذ لا يرتاب احد في ان للزوج ايضا في البيت شيئا الا انه لم يدخله
عاريا فلا يحتاج فيما يختص بالرجال ولو شيئا الى البينة بل نقول انه يعلم كل من بين لابتيها بل كل احد ان الزوج ليلة الزفاف لم يكن جاء للنساء في بيته عاريا
مكشوف الراس والعورة بلا فراش ولا وطاء ولا انية ولا ابريق ولا كوزة ولا سراج ينتظر لان يجيء الزوجة بهذه الاشياء والغالب ان لباسه غير مختص بما البسه
ح ايضا وعلى هذا فيكون للزوج ايضا شيء في البيت قطعا فيحصل الاجمال في المراد من التفصيل المذكور ولا يصلح قرينة لشيء ولكون الاولين اخص مطلقا من الاخيرة
يجب تخصيصها بهما مع ان الواقعة في الجميع واحدة وعلى هذا فلا تصلح تلك الاخبار دليلا لذلك القول اصلا مع ان وجود القائل بهذا القول غير معلوم فان نسبته
الى الكليني ليست الا لمجرد نقل هذه الاخبار كما صرح به من نسبه اليه وهو لم ينقل الا الخبرين الاولين فلو صحت النسبة من هذه الجهة لكان هو ايضا كالصدوق
قائلا بالقول الرابع وما ذكره الشيخ في كتابي الاخبار سيما الاستبصار ليس صريحا بل ولا ظاهرا في الاختيار وانما ذكر فيهما ابداء الاحتمال لاجل الجمع بين الاخبار
ومنه يظهر سقوط هذا القول ايضا عن درجة الاعتبار واما دليل القول الرابع وهو الخبران الاولان للبجلي ومع الثالث بعد الجمع فهو كان حسنا لولا معارضته
مع اخبار القول الثاني وندرة القائل بمضمونهما بل لا يعلم قائل به فان عبارة الصدوق ليست صريحة في اختيار ذلك وانما ذكر ذلك في باب معنى الحديث (وسيأتي الكلام فيه)
واما القول الخامس فان اراد القائل به اما الرجوع الى العرف والعادة في الحكم بالملكية يعني ان ما يحكم العرف والعادة بكونه ملكا للزوج يحكم به له وما يحكمان
فيه بكونه ملكا للزوجة يحكم به لها او مراده الرجوع اليهما في تعيين ذي اليد اي ما جرت العادة فيه بكونه في يد الزوجة يحكم بكونه في يدها فيقدم قولها بدون البينة
مع اليمين وما جرت فيه بكونه في يد الزوج يحكم بكونه في يده كذلك وعلى الاول اما يكون المراد الملكية الحالية اي يرجع الى العرف والعادة فيحكم بالملكية
للزوج حال التنازع فيما يحكمان بكونه ملكا له وبالملكية للزوجة كذلك او يكون المراد الملكية السابقة اي يرجع الى بناء العرف والعادة فيما يجيء به الزوجة
الى بيت الزوج من مالها او يأخذه الزوج من ماله ويجيء به فيبنى الحكم عليه وعلى جميع التقادير اما يكون المراد بالعرف والعادة ما يفيد منهما العلم او الاعم منه
ومن الظن فان كان المراد العلم فلا حكم علما للعرف والعادة في الملكية السابقة في امتعة البيت من حيث هي كذلك ابدا لا في الازمنة السابقة ولا اللاحقة و
اين يحصل ذلك العلم لولا الامور الخارجة ولو فرض حصول العلم بذلك لاجل العادة المفيدة للعلم فنحن نسلم الحكم فيه ولكنه ليس مخصوصا بامتعة البيت بل كل شيء علم
الحاكم انه من مال احد المدعيين باحد طرق العلم او انه بيده يحكم له بمقتضاه وان كان المراد الاعم لحصول الظن بالملكية السابقة سيما اذا مضى من مبدأ النكاح
مدة مديدة كخمسين سنة او ستين مشكل غاية الاشكال ولو قطع النظر عن ذلك فلا نضايق بتسليم الظن العادي في بعض الاشياء بالنسبة الى بعض الاشخاص او الطوايف

(في الكلام في القول الثاني)
(في دليل القول الثالث)
(في الكلام في القول الرابع والخامس)

في بعض البلاد او الازمان وان منعه صاحب التنقيح ايضا ومنع الرجحان ولكن ما الدليل على اعتبار ذلك الظن فانه لو كان المناط هو الظهور والظن لم يكن له
جهة اختصاص بمتاع البيت والزوج والزوجة بل يلزم الاخذ به في غير ذلك المورد كدعوى الرجل مع اخته ويعتبر الظن الحاصل من الشاهد الواحد من حال المدعي
والمدعى عليه ولا يمكن ان يقال انه خرج بالاجماع اذ الاجماع لم يختص بموضع دون موضع بل انعقد على عدم اعتبار الظهور الا ما اخرجه الظنون المخصوصة في هذا الباب والعجب كل العجب من
الفاضل حيث استشهد لاعتبار الشارع الظهور من باب الدعاوى بقبول قول المنكر مع اليمين باعتبار قضاء العادة بملكية الانسان غالبا لما في يده ولم يستشهد
لعدم اعتبار الظهور بعدم قبول دعوى المدعي العادل المتدين شيئا في ذمة الفاسق المتغلب او وضع معه شهادة فاسقين مورثة لشدة الظهور ونحو ذلك
مع ان تقديم قول المنكر لا يختص بالاعيان الكائنة في اليد بل يشمل ما في الذمة ايضا مع ان متاع التجار وكتاب العالم اذا كان بيد شخص معروف بالسرقة وخرج من بيت
التجار والعالم لو ادعاه التاجر والعالم يقدم قول ذي اليد السارق مع ان الظاهر خلافه فيعلم ان ذلك ليس باعتبار الظهور والمظنة هذا اذا كان المراد الملكية السابقة
ولو اريد الملكية الحالية فلا وجه لحصول العلم او الظن بها من حيث انه متاع البيت ولعلهما الزوجان اصلا وكيف يعلم او يظن بما وقع بينهما في زمان اجتماعهما
وكذا الكلام ان كان المراد تعيين ذي اليد بالعرف والعادة فان قيل التعليل الذي ذكره الامام في الاخبار الثلثة بقوله عليه السلام يعلم من بين لابتيها الخ يدل على اعتبار العادة
في ذلك قلنا العلة المذكورة هي العلم كما في بعضها او الاخبار العلمي الذي هو وظيفة البينة كما في بعض اخر ولا كلام فيه وانما الكلام في تحقق العلم العادي كما هو
المعلوم ولعله كان عادة مخصوصة معلومة في بلده عليه السلام في ذلك الزمان مع ان في التعليل اجمالا لا يتم الاستدلال به كما مرت الاشارة اليه ومن ذلك ظهر خلو هذا
القول عن الدليل التام ايضا فلا ينبغي الارتياب في سقوطه من البين ايضا وظهر بطلان الاقوال الثلثة التي هي غير الثاني والرابع وبقي الكلام فيهما وفي دليلهما
فنقول لا شك في كون متاع النساء للنساء للتصريح به في روايات القول الثاني وعدم دلالة سائر الروايات على خلافه ان لم يدل عليه بالاولوية او العموم ولا
في كون متاع الرجال للرجال للتصريح به في صحيحة رفاعة وموثقة سماعة وصحيحتي البجلي الاولى من غير معارض ايضا سوى عموم صحيحة البجلي الاخيرة وتخصيصها بالخصوصات
متعين مع ان في عمومها نظرا لان الظاهر ان المراد بمتاع المرأة فيها هو المتاع الذي حكم فيه ابو ليلى وصرح بانه يكون للرجل والمرأة نعم يقع التعارض بين الاخبار
في المتاع المشترك فان صريح صحيحة رفاعة وموثقة يونس انه يقسم بينهما وصريح الصحاح الثلثة للبجلي التي هي صحيحة واحدة حقيقة وان كان بعض رجال
مختلفة انها للمرأة فلا بد من الترجيح ولا شك انه امر للاولين لمخالفة الاخيرة للشهرة العظيمة القديمة والجديدة بل عدم عامل بها صريحا البتة سوى الشيخ
الثلثة واثنان منها وان شاركا الاخر في ذلك الحكم ولكنهما خالفاه في حكم متاع الرجال وخالفا الصحاح ايضا فليس عامل بها الا الصدوق خاصة و
عمله ايضا غير معلوم كما مرت اليه الاشارة بل في عمل الشيخين الاخير بل ايضا فلا شك ان مثل ذلك الخبر ليس بحجة وان لم يكن له معارض فكيف معه هذا مع ما
في دلالة الصحاح على اطلاق الحكم وكليته من المناقشة لمكان التعليل المذكور فيها فان مقتضاه ان الحكم المذكور مخصوص بما يوجد فيه العلة وهو العلم
بان الزوجة اهدت الجهاز والمتاع الى بيت الزوج ولم يعلم ان للزوج ايضا فيه شيئا فلا يجري فيما علم ان الزوجة لم تهد الجهاز اليه او لم يعلم ذلك او علم
ان الزوج ارسل امتعة الى بيت الزوجة وهي اهدتها او مع شيء اخر الى بيت الزوج كما هو متعارف الان في كثير من البلدان او علم ان الزوج ايضا في بيته امتعة
وبالجملة لا يثبت الحكم في غير مورد يجري فيه العلة كما هو الان في اكثر البلدان وظهر من ذلك ان الترجيح للروايتين الاوليين الحاكمتين بان المتاع يقسم بينهما
وان الحق هو القول الثاني فعليه العمل **فروع** أ اعلم ان اخبار المسئلة خالية عن ذكر اليمين وان سائر الظاهر منها انتفاؤها ولا دليل على ثبوت اليمين
الا عموم اليمين على من ادعي عليه بجعل المرأة مدعى عليها فيما يصلح لها والرجل فيما يصلح له وكل منهما في النصف فيما يصلح لهما وقد عرفت حالها في مثل المورد
الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ثبوتها ومن لم يتعرض لها فانما هو لاجل كون المقام مقام بيان من تقدم قوله فقط ويؤيد ثبوتها الاعتبار ايضا فان ما
يصلح للمرأة لو كانت بيدها في غير بيت زوجها وادعاها الزوج لا يترك للمرأة بدون يمينها فكيف اذا كان في بيت الزوج ولم يثبت يدها وكذا الرجل ويمكن
ان يجعل ذلك دليلا بالاولوية فالظاهر ان الاحكام الثلثة انما هي بعد اليمين فيحكم بمقتضاها ومع النكول يحكم بمقتضاه وهذا ظاهر اذا كانت الدعوى
بين الزوجين نفسهما ولو كانت بين احدهما ووارث الاخر فيحلف احدهما فيما يتعلق به على البت والوارث فيما يتعلق به على نفي العلم بانه من مال المدعي لا الاخبار
مطلقة بانه عن مال موروثه ولم يثبت الاجماع لو كان هنا على الا بد من ذلك ويؤكده انه يكفي فيما في يد موروثه ولم يثبت الاجماع لو كان هنا على الازيد
من ذلك ويؤكده انه يكفي فيما في يد موروثه بذلك الحلف لو ادعى على الوارث وهذا اقوى منه لتصريح الاخبار بانه له ويجب ان يكون الحلف على الوارث
بعد ادعاء المدعي العلم عليه والا فيعطى بلا يمين ويحتمل ثبوت اليمين عليه الا اذا اقر المدعي بعدم علمه بناء على ان يقول ان هذا اليمين جزء الحكم لا
حق لغيره كاليمين الاستظهارية وجزء البينة ومنه يظهر الحكم لو كانت الدعوى بين الوارثين فيحلف كل منهما على نفي العلم بالتفصيل المذكور ولو كان
احد الوارثين او كلاهما صغيرا او مجنونا او غائبا يدفع ما يتعلق به الى وليه بدون يمين كما اذا كان بيد مورثه في بيت اخر لاطلاق الاخبار بانه له
لا يتفضل ذلك من حكم الشارع باقتضاء اليد الملكية **ب** الحكم المذكور مخصوص بمتاع البيت الذي لم يعلم انه بيد احدهما او تصرفه بخصوصه ولو علم ذلك
كالثوب الذي على الرجل او المرأة او الحلي الذي عليها فهو لذي اليد بعد اليمين لقوله عليه السلام في موثقة يونس من استولى على شيء منه فهو له وعلى
هذا فلو كان في الدار بيت او في البيت مخزن كان بيد احدهما اي هو الذي يغلق بابه ويفتح مفتاحه بيده دون الاخر وبالجملة يكون بيده خاصة عرفا
فيحكم بما فيه له وان كان مما يصلح للاخر او مشتركا الا اذا كان اغلاقه وفتحه بامر الاخر او باذنه او لاجل مصلحة اي لا يكون بحيث لا يقال عرفا انه لا يثبت
ذلك او مخزن او بيده عليه دون الاخر وكذا لو كان في البيت صندوق هو ملك احدهما او مفتاحه بيده ولا يدخل الاخر يده عليه بدون رضاه **ج** واما ايضا

في اختصاص الحكم بمتاع الدار

مختص

يختص الحكم بمتاع البيت او الدار الذي هما يسكنانه ويترددان فيه لا غير ذلك كما يظهر من التعليل الوارد في صحيحة حجاج البجلي حيث قال يهدى الى بيت زوجها
وكذا يظهر من صحيحة رفاعة وموثقة سماعة واما قوله في موثقة يونس وما كان من متاع النساء وكذا قوله وما كان من متاع الرجال والنساء فلا بد له من قيد مثل
قوله ما كان متعلقا بهما او بيدهما او في بيتهما او نحو ذلك وحيث لا يعلم القيد فيقدر المتيقن وهو متاع البيت كما في سائر الاخبار والمراد من متاع البيت ما يكون
في بيتهما مستعانا به اي شيء كان ولذا مثل بعضهم لما يصلح للرجال منه بالاسلحة والمناطق ولما يصلح لهما بالفرش والحبوب وعد في موثقة سماعة السيف والسلاح
من متاع البيت وليس المراد ما يتعارف التمتع به في البيت كما في لفظ اثاث الدار ويشترط ان يكون البيت او الدار مما يتعلق بهما ويتصرفان فيه فلو كان للزوج
بيت معين في الدار لا مدخل لها في غيره لا يجري الحكم في متاعه ومنه بيت الضيافة للرجال وبيت الحكم والتدريس والاصطبل الذي يختص بالتصرف فيه
الرجل ولو كان لاحدهما شيء خارج البيت يحكم فيه بذي اليد منهما ولو كان بيد ثالث يصدق قوله في حقهما كما مر بافساد **ج** لا فرق في الحكم المذكور بين
ما اذا كان التداعي في تمام متاع البيت او بعضها لاطلاق الادلة **د** اعلم ان الحكم في اكثر الاخبار المذكورة مخصوص بالزوجة الدائمة لتصريح صحيحة
رفاعة بالطلاق المختص بها واشتمال الصحاح الثلث على قوله طلقها المختص للمرأة التي هي مرجع الضمير بالدائمة او الموجب للتوقف في التخصيص والعموم ولكن
مقتضى اطلاق المرأة في موثقة يونس ثبوت الحكم في المنقطعة ايضا وهو مقتضى دليل القائلين بالقول الاول لان مرجعهم الى العمومات الجارية في كل
احد ومنه المنقطعة وكذا دليل القائلين بالقول الاخير وهو الرجوع الى العرف ان تحقق والا فالى العمومات ولذا اجري في عدا الحكم في تداعي العطار و
التجار في الانهام ومنه يعلم عدم انعقاد اجماع على التخصيص بالدائمة ويرجح فالعمل بمقتضى اطلاق الموثقة مع عدم منافاة اختصاص البواقي له اولى واظهر **ولو**
ادعى احدهما اليد المستقلة على بعض المتاع فان كان مما يختص به فلا يترتب ثمرة على المنازع لاتحاد حكمه مع ثبوت اليد وعدمه ولو ادعاها في المختص
بالاخر او المشترك بين اثنان او لا في ذلك فعلى مدعي اليد الاثبات فان اثبتها فقدم قوله والا فله احلاف الاخر فان نكل فعليه حكمه وان حلف على نفي اليد
المستقلة ويقتضي حكم متاع البيت الذي لا يستولي عليه احدهما **ه** هل الحكم المذكور مخصوص بما لم يعلم فيه ملكية السابقة لاحدهما واما فيما علم
فيه فيستصحب حتى يظهر خلافه او لا بل يجري فيه ايضا مقتضى التعليل المذكور في الصحاح الثلث الاول لانه صرح بان هذا الحكم لاجل ملكية الزوجة
السابقة ولو ادعى الزوج انه احدث في البيت شيئا فعليه البينة ولا يضر ترك العمل باصل الحكم فيها لان ترك جزء من الحديث لمعارض لا يوجب ترك
الباقي ولكن مقتضى اطلاق سائر الاخبار الاول فيتعارضان بالعموم من وجه ويرجع الى استصحاب الملكية بل الى السابقة ايضا فالحق هو الاول الا
ان يعلم يد مستقلة خالية فيه للاخر فيقدم على الملكية السابقة والله العالم

الفصل السادس

في بيان جملة من احكام تعارض الملك السابق
واليد وتعارض البينات وتصادقهما بحيث يستلزم العمل بكل منها تكذيب الاخرى والا فيجب التوفيق بينهما والعمل بكل منهما لكونه حجة شرعية وهو غالبا
يكون في تنازع الاعيان وقد يتحقق في الديون اذا بين المدعي السبب كان يقول لي عليه عشرة ثمن الفرس الفلاني الذي بعته يوم كذا واقام عليه بينة و
اقام المدعى عليه البينة على ان هذا الفرس بعينه مات بشهر قبل ذلك عند المدعي وقد يتحقق في سائر الحقوق ايضا كان يقيم المدعي البينة على انه جرح
اليوم الفلاني في موضع كذا واقام المدعى عليه البينة على انه كان في ذلك اليوم في بلد اخرى بينهما مسافة عشرة ايام ثم العين التي تعارضت فيه البينات
اما يكون في يد احد المتداعيين او بيدهما معا او بيد خارج عنهما او لا يكون عليها يد ويتبين احكامه في مسائل **المسئلة الاولى** اذا كانت في
يد احدهما واقام كل منهما بينة فللاصحاب فيه اقوال الاول ترجيح بينة الخارج مطلقا سواء شهدت البينة من الجانبين بالملك المطلق او المقيد بالسبب او التفريق
وهو المحكي عن والد الصدوق والشيخ في كتاب البيوع من ف والديلمي وابن زهره والكيدري وعن الغنية دعوى اجماعنا عليه واختاره طائفة من
المتاخرين منهم بعض مشايخنا المعاصرين ويدل لهم على ذلك الاجماع المنقول والمستفيضة المصرحة بان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه
فان التفصيل قاطع للشركة ومقتضاها اختصاص قبول البينة من المدعي كما استدل به اكثر الاصحاب او يدل عليه صريحا خبر منصور الذي لو كان
فيه ضعف فبالشهرة مجبور رجل في يده شاة فجاء رجل فادعاها فاقام البينة العدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذي في يده بالبينة
مثلهم عدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع فقال ع حقها للمدعي ولا اقبل من الذي في يده بينة لان الله تعالى انما امر ان يطلب البينة من المدعي
فان كانت له بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل وهذه الرواية بنفسها ايضا حجة مستقلة على المطلوب وذكر السبب في السؤال غير ضائر
لعموم الجواب والعلة والرضوي المنجبر ضعفه بما ذكر قال ع فاذا ادعى رجل على رجل عقارا او حيوانا او غيره واقام بذلك بينة واقام الذي في يده شاهدين
فان الحكم فيه ان يخرج الشيء من يد مالكه الى المدعي لان البينة عليه ومبنى استدلالهم على اصالة عدم حجية بينة الداخل فلا يرد عليهم انه ان كان
بناؤهم على عدم حجيتها فهو مناف لقبولها في بعض الموارد وان كان على قوة الظن فقد يكون الظن الحاصل من بينة الداخل اقوى من بينة الخارج
فان المختار الاول لو الاصل لا ينافي الخروج عنه بالدليل قيل ظاهر المستفيضة ان وجوب البينة على المدعي لا عدم الحكم بها لو اقامها المنكر كما ان
البينة على المدعي ولا يكلف المنكر بحجيتها واليمين ايضا لا يجب الا على المنكر فالتفصيل انما هو في الواجب لا في الجائز فنقول بسماع بينة المنكر ايضا كما صرح
جماعة في موارد عديدة منها ما ذكر وان في مقام تعارض البينات بانهما تعارضتا فتساقطتا والساقط لا يكون الا مع حجيتهما وبان لذي اليد اليمين
والبينة وبتقديم الاعدل والاكثر منهما ومنها ما ذكره الفاضل في عدة من كتبه من سماع بينة ذي اليد قبل المخاصمة للتسجيل وبعدها لدفع اليمين
ويدل على سماع بينة الداخل ايضا عموم قولهم احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة ويمين قاطعة وسنة ماضية وقوله تعالى النبي من الانبياء افض بينهم

في عمل فروع من التداعي بكون البيت جميع متاع البيت او بعضها

في تعارض ملك السابق واليد وتعارض البينات وتقديم بينة الخارج

بالبينات واضفهم الى اسمى وكون قول العدلين دليلا شرعيا غالبا او خصوص الاخبار كصحيحة حماد الحاكية لامر اللعين عيسى بن موسى فى المسعى اذ راى ابا الحسن
موسى مقبلا على بغلته رجلا ان يدعى البغلة فاتاه وتعلق باللجام وادعى البغلة فثنى ابو الحسن رجله ونزل عنها وقال لغلمانه خذوا سرجها وادفعوها
اليه فقال والسرج ايضا لى فقال كذبت عندنا البينة بانه سرج محمد بن على واما البغلة فانا اشتريناها منذ قريب وانت اعلم بما قلت وورد فى ذلك
المتقدمة فانه لو كان اقامة البينة للمنكر بلا فائدة وغير مجوزة لكان اولى بالمجادلة به مع ابى بكر ورواية حفص السابقة حيث قال فيها ايجوز لى ان اشهد له الى
غير ذلك واما رواية منصور فيمكن ان يكون وجه التعليل فيها ان الله حكم باعمال بينة المدعى واخفاء حقه بمجرد البينة وان ثبت للمدعى عليه ايضا بينة لانه
لايمكن ثبوت حق المدعى عليه بالبينة اذا لم يكن للمدعى بينة **اقول** ولا ان ماذكره من ان غاية مايفيد الخ فيه انه لو سلمنا ان معنى قولهم البينة على المدعى
واليمين على المدعى عليه ماذكره من التفصيل بين الواجبين دون الجائزين معينا او احتمالا لامنع منه كما ياتى يرد عليه انه يمكن للمستدل ان يقول انه على
التقديرين يثبت ترتب الاثر على بينة المدعى واما تاثير بينة المنكر فيكون احتماليا بل يكون مسكوتا عنه على ذلك الاحتمال ايضا والاصل عدمه وماذكره دليلا
لتاثيره غير ناهض كما ياتى فيمكن تتميم الاستدلال ايضا وثانيا انه على ماذكره يجوز للمنكر الحلف ويجوز اقامة البينة وقد مر فى بحث كيفية الحكم جواز نزول المدعى
لبينة الغائبة او الحاضرة والاكتفاء باحلاف الخصم وقد عرفت نفيهم الخلاف فيه ولذا جاز للمدعى ترك بينته وللمنكر دفع الحلف بالبينة فاين الوجوب الثابت
لهما من هذه الاخبار هذا مع ان سماع بينة المنكر مقام اليمين فى غير مقام التعارض ثم كيف وقال بعض مشايخنا المعاصرين ان وظيفة ذى اليد اليمين دون
البينة فوجودها فى حقه كعدمه بلا شبهة ولذا لو اقامها بدلا عن يمينه لم يقبل منه اجماعا ان لم يقمها المدعى انتهى وثالثا ان الامام فى هذه الاخبار ليس فى مقام
بيان التكليف حتى يفيد الوجوب او الجواز وانما هو فى مقام التوقيف وبيان الحكم الوضعى وهو المتبادر من هذا الكلام فى ذلك المقام فالمعنى ان حكم الله
الموظف الذى وضعه هو اتيان المدعى بالبينة والمدعى عليه بالحلف والتفصيل قاطع للشركة فى التوقيف والوضع فلا يترتب اثر على بينة المدعى عليه الا
بدليل اخر ورابعا ان ماذكره من قول جماعة بسماع بينة المدعى عليه فى موارد مع كون اكثرها من الاقوال النادرة الشاذة لو سلم غير مفيد اذ نحن لا
نقول بكون ذلك من باب القاعدة ويقبل التخصيص كما خص جانب المدعى بثبوت اليمين عليه مع الرد ومع الشاهد الواحد ومع كون الدعوى على الميت
وفى الدماء وغير ذلك فلا يصير ذلك دليلا على صرف اللفظ عن ظاهره ولا موجبا لاثبات اثر بينة المنكر الذى هو خلاف الاصل فى غير تلك الموارد وخامسا
ان استدلاله بسماع بينة المنكر بالعمومين الذى ذكرهما باطل جدا اذ لا عموم فى الحديث الاول اصلا فان المعنى ان الحكم يتحقق باحد هذه الامور اما ان
مواردها اين هى فلا يعلم من الخبر ولذا لا يحكم فى المدعى باليمين وليست السنة الماضية فى جميع الموارد واما الثانى فلو كان عاما لاقتضى الجمع بين البينة
واليمين فى جميع الموارد لا قبول البينة فقط بل لا دلالة له على قبولها اصلا فان المراد منه العمل بكل فى مورده الثابت شرعا وسادسا ان كون قول العدلين
دليلا مطلقا حتى فى موقع النزاع وعن المنكر اول الكلام والاستقراء المفيد غير ثابت وسابعا ان الاستدلال بصحيحة حماد غريب جدا لانه لم يكن فى مقام اقامة
البينة والتنازع وانما ترك الامام البغلة توقيا للدنس حيث كان يجوز صدقه فيها مع جواز رد قوله كما صرح به فى رواية حفص المتقدمة ولوجود البينة على ان
السرج لمحمد بن على فكان يعلم انه كاذب فيه فلم يعطه وثامنا انه لا دلالة لرواية فدك على ما رام اذ لعل المخالفين يجوزون بينة الداخل فلا يصير ما ذكره حجة عليهم
مع انه يكفى للحاجة حجة واحدة وتاسعا ان رواية حفص ليست صريحة فى جواز الشهادة وقبولها عنه فى جميع الموارد وموضع التنازع فلعل المراد لو
اليه كما صرح به الامام بعد ذلك او يشهد له بالملك الاستصحابى او ملكية الامس ونحو ذلك مع ان جواز الشهادة لا يستلزم جواز القبول الا ترى ان الفاسق
سئل الامام انى لو رايت فى يد احد شيئا ايملكه ايجوز لى ان اشهد له بحيث يقول له نعم ولا يقول انك غير مقبول الشهادة وعاشرا ان الامام ع قال ولا اقبل
من الذى فى يده بينة فى رواية منصور وهو صريح فى عدم قبول بينة المدعى عليه وعدم ثبوت حقه بها ثم انه ذكر بعض امور اخر لا فائدة فى ذكرها سوى التطويل **الثانى**
انه يرجح بينة الداخل مطلقا وهو المحكى عن كتاب الدعاوى من ف واحتج له بالاصل والاستصحاب وبان ذا اليد له حجتان اليد والبينة والاخر له حجة واحدة
عليه وبان البينتين تعارضتا وتساقطتا فبقيت العين فى يد صاحب اليد بلا بينة للمدعى وببعض الاخبار العامية والخاصية الاتية اليها الاشارة
المخصوصة بما ذكر فيه السبب سوى رواية اسحق على ما ياتى ولكن الظاهر اختصاصها ايضا بذلك لارادها بعينها فى مسببة كما ياتى ولو سلم عمومها فلا بد من
تخصيصها بالدلالة الصريحة على الرواية الاخرى على ان مسببة البينتين يختلفان وبضميمة الاجماع المركب فى الاولوية يثبت الحكم فى الصورة الباقية ايضا مع
انها معارضة مع رواية منصور المتقدمة المتضمنة لقوله لا اقبل من الذى فى يده بينة واعميتها من صورة التعارض غير ضائرة اذ عدم القبول مع عدم المعارض
يستلزمه معه بالطريق الاولى ولو قطع النظر عن الحجية مع تمامية الدلالة يكون خارجة عن الحجية للشذوذ الشاهد **الثالث** ترجيح الخارج مطلقا
الا اذا انفردت بينة الداخل بذكر السبب فيرجح حكى عن الشيخ فى النهاية وقد ينسب الى الصدوق ايضا وعن القاضى والطبرسى وفى يع وفع ولف وير
وشا وعد ونكت الارشاد وضه والمهذب ناسبا خلافه الى الندرة والتنقيح وحجتهم على الجزء الاول مامر دليلا للقول الاول وعلى الثانى على ماقيل
يستشعر من كلام الشيخ وفى ف وط ومن كلام ابن فهد من الاجماع على تقديم بينة الداخل مع ذكر السبب مطلقا او مع تفردها به وتاييده بالخبر
والاخبار الاتية المشار اليها المتضمنة لتقديم قول ذى اليد مع ذكر السبب **الرابع** ترجيح الخارج مطلقا الا اذا تضمنت البينتان او بينة الداخل
فقط ذكر السبب فيرجح الداخل الى الشيخ فى جملة من كتبه وقد ينسب الى القاضى وجماعة ومن المتاخرين من انكر ظهور قائل بهذا القول عدا الشيخ
فى طائفة من كتبه مع تامل فى بعضها ايضا واستدلوا بالخبر العامى الذى رواه جابر ان رجلين تداعيا دابة فاقام كل منهما البينة انها دابته انتجها

فقضى

فقضى رسول الله ص للذى فى يديه ورواية اسحق ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين ع فى دابة فى ايديهما فاقام كل واحد منهما البينة انها انتجت عنده فاحلفهما
على ع فحلف احدهما وابى الاخر ان يحلف فقضى بها للحالف فقيل له فلو لم يكن فى يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الاخر
جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين قيل فان كانت فى يد احدهما واقاما جميعا البينة قال اقضى بها للحالف الذى فى يده وموثقة غياث
ابن ابرهيم اختصم اليه رجلان فى دابة وكلاهما اقاما البينة انه انتجها فقضى بها للذى فى يده وقال ولو لم يكن فى يده جعلتها بينهما نصفين **الخامس**
ترجيح الخارج مطلقا الا مع اعدلية بينة الداخل ثم اكثريتها فيرجح وهو للمفيد **السادس** ترجيح اكثرهما عددا ومع التساوى فالحالف منهما ومع حلفهما
او نكولهما فللداخل نقل عن الاسكافى واختاره من متاخرى المتاخرين صاحب المفاتيح وشارحه الا انهما اقتصرا على تقديم الاكثر ومع التساوى فى العدد تقدم
بينة الخارج ويدل على اعتبار الاكثرية صحيحة ابى بصير عن الرجل ياتى القوم فيدعى دارا فى ايديهم ويقيم الذى فى يده الدار البينة انه ورثها من ابيه لا يدرى
كيف امرها ابوها فقال اكثرهم بينة يستحلف ويدفع اليه وذكر ان عليا اتاه قوم يختصمون فى بغلة فقامت لهؤلاء البينة انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا
ولم يهبوا وقامت لهؤلاء البينة بمثل ذلك فقضى بها لاكثرهم بينة واستحلفهم **السابع** الفرق بين السبب المتكرر كالبيع وغير المتكرر كالنتاج ونساجة
الثوب نسب الى ابن حمزة وفسر فى ح تنبيه قوله بانه اذا شهدت لذى اليد على سبيل التكرار كان يقول كان يبيعه مرة ويشتريه اخرى يرجح بينته وان قال اشتراها
مرة واقتصر على ذلك او قال قولا اخر قدمت بينة الخارج **الثامن** تقديم بينة الخارج الا اذا شهدت بالملك وشهدت بينة الداخل بالارث فيقدم
اكثرهم بينة ويستحلف هو ظاهر الصدوق فى الفقيه وحكى عن الحلبى ويدل عليه صحيحة ابى بصير المتقدمة **التاسع** الرجوع الى القرعة مطلقا حكى عن العمانى
مدعيا تواتر الاخبار بقضاء النبى بذلك وربما يوجد فى المسئلة اقوال اخر وتردد جماعة فى المسئلة ايضا كما فى س واللمعة ولك والكفاية وقد اختلف
بعضهم مع بعض فى نسبة الاقوال ايضا **اقول** لا ينبغى الريب فى ان الاصل مع القول الاول لما مر من ادلته المثبتة للقاعدة وهى كون البينة حجة للخارج و
اصالة عدم حجيتها لغيره ومع ذلك افتى بمقتضى ذلك الاصل جماعة من فحول العلماء من القدماء وغيرهم وادعى عليه الاجماع فلا يجوز رفع اليد عنه الا
بمخرج فاللازم النظر فى ادلة ساير الاقوال فنقول اما ادلة الثانى فغير تامة جدا اما الاصل والاستصحاب فلاندفاعهما ببينة المدعى التى هى حجة شرعية
بل برواية منصور المتقدمة ايضا واما سقوط بينة المدعى بالتعارض فلكونه فرع التعارض الذى هو فرع كون بينة المنكر دليلا شرعيا وهو ممنوع غايته
واصالة حجية قول العدلين غير ثابتة ولو سلمت فهى فى مقام التنازع غير مسلمة لقطع الامام الشركة وقول نادر بسماعها غير مفيد سيما مع معارضته بدعوى
الاجماع على خلافه كما مر وبعض الاخبار المشار اليها غير ناهضة لما مر من اختصاصها بالمقيد بالسبب ولم نعثر على خبر غير مقيد ولم يدعه احد بل صرح بعضهم بعدم
وجوده فلا شك فى سقوط هذا القول من البين بالمرة سيما مع ما له من الشذوذ والندرة كما صرح به بعض الاجلة واما ادلة الجزء الثانى للثالث فيرد
على اولها عدم حجية الاجماع المنقول اولا ومنع ظهور كلمات من ذكر فى الاجماع ثانيا ومعارضته مع صريح نقل الاجماع فى الغنية المؤيد بموافقة اكثر القدماء
ثالثا وعلى ثانيها منع كون السبب مؤيدا كما صرح به بعض مشايخنا حيث قال مع ان فى حصول التاييد بالسبب نظر ولو سلم فلا نسلم كليته وعلى ثالثها ان الاخبار
موردها اشتمال البينتين على السبب فلا ربط لها بمحل البحث من كون بينة الداخل مقيدة خاصة والتتميم بالاولوية كما فى لك مردود بان صحته فرع قولهم
بالاصل وهو تقديم بينة الداخل فى المسببين حتى يجرى فى الفرع بالاولوية وهم لا يقولون به مع ان العمل بالاولوية انما يتم مع مقطوعية العلة وهى ليست
هنا بمقطوعة ولا مظنونة لان ذكر السبب انما وقع فى كلام السائل واما دليل الرابع وهو الاخبار الثلثة المتقدمة فمع كون اولها عاميا ضعيفا غير منجبر ان
شيئا منها لا يدل على المطلوب اذ ليس فيها الا ان بعد شهادتهما بالنتاج عنده قضى لذى اليد بعد الحلف كما فى الاولين او مطلقا كما فى الاخير والواجب حمله على
المقيد ايضا وهذا كما يمكن ان يكون لتعارض البينتين المسببتين وتقديم بينة ذى اليد منهما يمكن ان يكون لطرح بينة الداخل لعدم توقيفيته وعدم فائدة
لبينة الخارج لكونها شهادة على الملك القديم وكونه مرجوحا بالنسبة الى اليد الحالية كما هو المشهور بل الاحتمال الثانى هو الاظهر لقضائه بعد الحلف الذى لا
يقولون به القائلون بالقول الرابع وانما هو على الاحتمال الثانى فلا يكون لهذا القول ولا لسابقه دليل اصلا كالقول السابق عليهما مع انه على فرض الدلالة
كما زعمه المستدل يحصل التعارض بينها وبين اخبار القول الاول والترجيح مع اخبار الاول لموافقتها الاصالة عدم حجية بينة الداخل وعدم وجوب الحلف وللسنة
النبوية الثابتة التى هى كون اقامة البينة وظيفة المدعى وهى من المرجحات المنصوصة وللشهرة العظيمة سيما القديمة ومخالفتها لاكثر العامة كما صرح به التقى المجلسى فى شرح
الفقيه ويدل عليه رواية جابر ونسبة القضاء فى الخبرين الى امير المؤمنين ع ولما مر فى الخلاف من سماع ابى حنيفة بينة الداخل فهو ليس صريحا فى انه
نقدمها فى مورد الروايات كما ظن حتى يكون مرجحا للروايات القول الرابع فخلو هذا القول عن الدليل ايضا فى غاية الظهور كالقول الخامس ايضا فانه مع ندرته
جدا كما صرح به بعض الاجلة حيث ناقش مع المهذب وس فى نسبة اعتبار الاعدلية قبل الاكثرية الى قدماء الاصحاب كما فى الاول او اكثرهم كما فى الثانى وقال لم
اقف على قائل منهم بذلك عدا من ذكرنا اى المفيد وان قالوا بذلك فيما اذا كانت العين بيد ثالث انتهى لا شاهد له من الاخبار اصلا نعم فى رواية البصرى كان
على ع اذا اتاه خصمان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين الحديث ولا دلالة له على هذا المطلب اصلا اذ لا دلالة لها الا على
انه اذا لم يكن عدلهم وعددهم سواء يقرع ولا نعلم انه ما يصنع مع ان ارادة الاعدلية من تساوى عدلهم غير معلومة واعتبر معه التساوى فى العدد ايضا ومع ذلك لا
دلالة لها على كون العين فى يد واحد منهما واما القول السادس فمع ماذكر من الشذوذ المخرج لدليله عن الحجية يرد على دليله وهو الصحيحة ان الاستدلال بها
ان كان من جهة ذيلها المتضمن لقضاء على ع فى البغلة فلا تعرض فيها لكونها فى يد احدهما كما هو محل النزاع فيحتمل كونها فى يد ثالث ولا باس بالقول به كما

باقی وان کان من جهة صدرها فهو اخص مما هو بصدده لصراحتها فی ان بینة ذی الید انما هی علی کون الدار بیده بالارث وهو القول الثامن فلا یفید
له مع عدم دلالتها علی سائر مطالبه من الحلف مع التساوی والحکم للداخل مع النکول واما السابع فلم اعثر له علی دلیل واما الثامن فدلیله کما عرفت هو الصحیحة
المذکورة وهی وان کانت دالة علی تلک القول الا ان شذوذها ومخالفتها الشهرة القدیمة حتی لم یذکر عامل بها سوی من ذکر وکلام الصدوق ایضا لیس صریحا
فی الفتوی بمضمونها یمنع من العمل بها واما التاسع فدلیله الاخبار المتکثرة کما ذکره وهی کما قال کثیرة معتبرة یاتی ذکرها الا انها بین منها مطلقة واخبار القول
الاول بکون العین فی ید احدهما مقیدة والخاص مقدم علی العام البتة سیما مع موافقة الخاص للشهرة بل الاجماع ومخالفة العام فی عمومه لعمل الاصحاب
ومن ذلک ظهر ان اقوی الاقوال وامتنها هو القول الاول فعلیه الفتوی وعلی الله المعول **المسئلة الثانیة** لو کانت العین فی یدیهما معا واقام
کل واحد منهما بینة علی الجمیع قضی لهما نصفین تساوت البینتان کثرة وعدالة واطلاقا وتقییدا ام اختلفا بلا اشکال فی اصل الحکم کما فی الک وعلی
بینهم کما فی الکفایة بلا خلاف کما فی یج وعلی الاشهر بل علیه عامة من تاخر الا من ندر کما قیل لمرسلة ابن المغیرة الصحیحة عن ابن محبوب ورواية السکونی المتقدمتین
فی المسئلة الثانیة من بحث احکام الدعاوی فی الاعیان الممکن تعمیمها لمورد النزاع بترک الاستفصال عن اقامة البینة وعدمها ولقوله ع فی موثقة غیاث
المتقدمة وقال لو لم یکن فی یده جعلتها بینهما نصفین فانه اعم من ان یکون فی یدیهما بل صرح بعضهم بان المراد انه لو لم یکن فی یده فقط بل یکون فی یدیهما
نصفین فانه اعم من ان یکون بزیادة ورواية تمیم بن طرفة ان رجلین عرفا بعیرا فاقام کل واحد منهما بینة فجعله امیر المؤمنین ع بینهما ومعنی قوله عرفا کما فسرها اهل
عرفه وکان فی یدیهما وتوهم کونها قضیة فی واقعة فیحتمل اشتمالها علی ما یخرج عن مفروض المسئلة لیس فی موقعه لان غرض الامام ع عن حکایة قضاء الامیر
ع بیان الحکم کما یدل علیه تتمة الخبر وجرت علیه طریقة الائمة واصحابهم وبتفاهم متعرفا فلا یکون شیء له مدخلیة فی الحکم عن الکلام خارجا بل القرینة الحالیة
قائمة علی ان مناط القضاء کان هو ما فی الکلام خاصة ویدل علیه ایضا ما مر فی المسئلة الاولی من بحث احکام الدعاوی من ان کلا منهما مدع ومنکر فیعمل
بینة وینصف بالتقریب المتقدم فی المسئلة المذکورة الا انه یمکن ان یقال ان اعمال البینة هو العمل بتمام مقتضاها ولما لم یمکن ذلک فی المتعارضین
فیکونان عن مدلول العمومات خارجین وهل یتعلق الحلف بکل منهما ایضا فیقتسمانها بعد حلفهما او نکولهما ویختص بالحالف مع نکول احدهما کما قواه الفاضل
فی بر وجعل عدم اعتبار الیمین احتمالا وصرح به ایضا فی التنقیح بل قیل المستفاد من التنقیح عدم الخلاف فی الاحلاف ویدل علیه ایضا صریح ما تقدم من روایة اسحق
ابن عمار المتقدمة وهی غیر منافیة للروایات المتضمنة للنصف بالاطلاق فیجب العمل بها مع ان هذه الروایة مخصوصة صریحا فی المورد والروایات اما ظاهرة
فیه او عامة له اولا کما هو المشهور الظاهر الاول لما مر ولا یضر کون ما فی الروایة قضیة فی واقعة بالتقریب المتقدم فی روایة تمیم ثم الخلاف فی المسئلة فی مقامات
اربعة احدها فی اطلاق الحکم المذکور بالنسبة الی البینات والمخالف فیه علی ما قیل جمع من القدماء وصاحب المهذب من المتاخرین وبعض الفضلاء المعاصرین
فخصوا ذلک بما اذا تساوت البینتان فی الامور المرجحة من الاعدلیة والاکثریة وذکر السبب وحکموا مع الاختلاف فیها للارجح منهما واختلفوا فی المرجح ایضا فعن المفید
اعتبار الاعدلیة هنا خاصة وعن الاسکافی اعتبار الاکثریة کذلک وعن المهذب اعتبار الاعدلیة وعن ابن حمزة اعتبار الاعدلیة او الاکثریة
او التقیید بالسبب وعن الدیلمی اعتبار المرجح من غیر بیان له ولا دلیل علی شیء منها سوی ذیل صحیحة ابی بصیر المتقدمة المرجحة للاکثریة فقط وهو قضیة فی
واقعة لا یصلح دلیلا لشیء من تلک الاقوال الا ان یضم معه التقریب المتقدم فیصیر دلیلا للاسکافی خاصة وظاهر ان قوله شاذ نادر فیکون الروایة الموافقة له
لمخالفة الشهرة القدیمة العظیمة عن حیز الحجیة خارجة فیکون هی مرجوحة بالنسبة الی دلیلنا بمخالفة تلک الشهرة بل السنة الثابتة وان کانت بالنسبة
الی هذا الذیل عامة لان مخالفة عمومها ایضا داخلة فی اسباب المرجوحیة المنصوصة ولو قطع النظر عن جمیع ذلک فیتعارض دلیلنا بالعموم من وجه والاصل
مع عدم قبول بینة الداخل وان کان اکثر بل مطلق البینة سیما فی صورة التعارض فیکونان کما لا بینة له والحکم التنصیف ایضا وعدا ما قیل من رجحان البینتین حال
الخبرین المتعارضین وهو قیاس باطل مع الفارق للخلاف فی مناط العمل بالخبر هل هو من حیث انه خبر او من حیث افادته المظنة وعلی الاخیر یمکن لزوم متابعة
اقوی الظنین بخلاف البینة فان مناط العمل بها خصوصها کالید کما صرح به جماعة من الاصحاب ولذا یعمل بها ولو لم یفد المظنة بل حصل من قول المدعی علیه
او شهادة الفاسق ظن اقوی منها وثانیها فی اصل الحکم المذکور والمخالف فیه کما حکی العمانی فان اطلاق کلامه یقتضی لزوم القرعة هنا ایضا وتقدیم من
اخرجته بالحلف ودلیله المستفیضة المتقدمة الیها الاشارة وجوابه ان دلیلنا اخص مطلقا منها راجح علیها بما مر فیجب التخصیص لا یقال یلزم تخصیص الاکثر
او لم یبق الا صورة واحدة هی کون العین فی ید ثالث او مع کونها مما لا ید علیها وهو ایضا تخصیص التساوی وفیه ایضا کلام لانا نقول ان روایات القرعة لیست
مخصوصة بالاعیان فیشمل غیرها ایضا مع ان اکثرها قضایا فی وقایع وثالثها فی سبب الحکم المذکور فقیل هو تساقط البینتین فیکونا کما لا بینة فیفرق
قیل لان لکل واحد منهما مرجحا بالید علی نصفها فیبنی علی ترجیح بینة الداخل وقیل لترجیح بینة الخارج فیقضی لکل واحد منهما بما فی ید صاحبه ویظهر
الثمرة فی ثبوت الیمین فیثبت علیهما علی الاول ولا یمین علی الاخیرین والحق ان اکثرها تخریجات واستنباطات غیر ملائمة لطریقة الامامیة بل السبب ما
ذکرنا من العمومات والاخبار الخاصة ورابعها فی لزوم الیمین وعدمها فان المشهور کما قیل هنا عدم الیمین لاطلاق الروایات المتقدمة وعدم صراحة روایة
اسحق فی کون العین بیدیهما وفیه ان عدم صراحتها لعلها علی بعض الطرق واما علی ما نقله فی الوافی عن التهذیب والکافی فهی صریحة فی کونها ذا الید والله
هو المعتمد **المسئلة الثالثة** لو کانت فی ید ثالث یقضی لارجح البینتین عدالة ومع التساوی فی العدالة یقضی باکثرهما عددا ومع التساوی
یقرع بین المتداعیین فمن خرج اسمه حلف وقضی له ولو امتنع حلف الاخر وقضی له فان نکلا قضی بینهم بالتسویة علی المشهور بین الاصحاب

فان العینان فی یدیهما واقام کل واحد منهما علی الجمیع قضی بینهما نصفین

المتاخرین منهم بل علیه عامتهم کما قیل وفاقا للنهایة الشیخ ویب وصا وموضع من ف والصدوقین والحلبی والقاضی والحلی وابن حمزة ویحیی بن سعید
وابن زهرة مدعیا علیه الاجماع ودلیلهم اما علی اعتبار الرجحان بالاعدلیة فروایة البصری کان علی ع اذا اتاه خصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء
اقرع بینهم علی ایهم یصیر الیمین قال وکان یقول اللهم رب السموات السبع ایهم کان الحق له فاده الیه ثم یجعل الحق للذی یصیر علیه الیمین اذا حلف واما
علی اعتبار الاکثریة فهی ایضا مضافة الی صحیحة ابی بصیر المتقدمة دلیلا للقول السادس من المسئلة الاولی وموثقة سماعة ان رجلین اختصما الی علی ع
فی دابة فزعم کل واحد منهما انها نتجت علی مروده واقام کل واحد منهما بینة سواء فی العدد فاقرع بینهما سهمین فعلم السهمین کل واحد منهما بعلامة ثم قال
اللهم رب السموات السبع ورب الارضین السبع ورب العرش العظیم عالم الغیب والشهادة الرحمن الرحیم ایهما کان صاحب الدابة وهو اولی بها فاسالک
ان تخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضی له بها واما علی الرجوع الی القرعة فبالروایات المتقدمة مضافة الی صحیحة الحلبی وروایة داود بن سرحان فی شاهدین
شهدا علی امر واحد وجاء آخران فشهدا علی غیر الذی شهدا واختلفوا قال یقرع بینهم فایهم قرع فعلیه الیمین وهو اولی بالقضاء واما علی تاخر القرعة عن
الاکثریة فباختصاص جمیع روایات القرعة بصورة التساوی فی العدد کما هو ظ واما علی تاخرها عن الاعدلیة فللروایة الاولی ایضا واما علی تاخر الاکثریة عن
الاعدلیة فلم اعثر علی دلیل لهم نعم استدل له بعض مشایخنا بالاجماع المنقول عن الغنیة ولا یخفی ضعفه بل ضعف بعض ادلتهم الاخر المذکورة ایضا فان دلالة
روایة البصری وموثقة سماعة علی اعتبار الاعدلیة والاکثریة لیست الا بمفهوم الوصف الذی هو عند المحققین غیر حجة والاولی الاستدلال بالرضوی
المنجبر ضعفه بما مر قال فان لم یکن الملک فی ید احد وادعی الخصمان فیه جمیعا فکل من اقام علیه شاهدین فهو احق به فان اقام کل واحد منهما شاهدین
فان احق المدعیین من عدل شاهداه فان استوی الشهود فی العدالة فاکثرهم شهودا یحلف بالله ویدفع الیه الشیء وکل ما یتهیا فیه الاشهاد علیه فان الحق
فیه ان یستعمل فیه القرعة لا یقال ان قوله فان لم یکن الملک فی ید احد الظاهر انه لا ید علیه اصلا فیخرج الکلام عن مفروض المسئلة لان المتبادر من الید
الید المقتضیة للملکیة والید المنضمة مع اعتراف المتصرف بعدم استحقاقه له کما هو المفروض لیس یدا کما مر مفصلا فالمفروض ایضا مما لا ید علیه مع ان الظاهر
فی قوله بید احد بعد بیان حکم ما فی ید احدهما ارادة عدم کونه فی ید احد المتداعیین نعم یبقی ان الظاهر من قوله من عدل شاهداه ان الترجیح باصل العدالة
دون الاعدلیة وقوله فان استوی الشهود فی العدالة وان احتمل الثانی الا انه لیس نصا فیه بل یحتمل الاول ایضا الا انه یمکن ان یقال ان الظاهر من التساوی
فی العدالة بالاطلاق من غیر تقیید باصلها التقیید بالتساوی فی القدر ایضا ولذا یصح سلب التساوی عرفا عن المختلفین فی القدر ویؤکده قوله فی الروایة
الاولی عدلهم سواء فانه ظاهر فی حد العدالة واما علی حلف من خرج القرعة باسمه والقضاء له بعدها فروایة البصری وصحیحة الحلبی وبها یقید اطلاق
الموثقة والرضوی واما علی التنصیف بعد نکولهما فقیل للاجماع المنقول المتقدم وهو حسن بل یمکن ان یقال ان الظاهر من قوله ویدفع الیه الشیء ایضا ذلک فان
الظاهر من دفع الشیء انه فی ید احد وقیل لتعارض البینتین وتساقطهما مع عدم امکان ترجیح احدهما علی الاخری بالقرعة فلم یبق الا التنصیف **اقول**
ویمکن الاستدلال له بعمومات التنصیف المتقدمة هنا وفی بحث الدعوی فی الاعیان کموثقة غیاث وروایة تمیم ومرسلة ابن المغیرة وغیرها خرج صورة اختلاف
البینتین عدالة او عددا وقبل القرعة والحلف بما مر فیبقی الباقی وظهر بما ذکر ان سند المسئلة واضح والحکم بها کما قالوا متعین واما المخالف
فیها من الفتاوی فبین من اقتصر علی اعتبار الاعدلیة خاصة کالمفید ومن اقتصر علی اعتبار الاکثریة خاصة کالاسکافی ومحتمل الصدوقین وظاهر المحقق الاردبیلی
حیث قال ان العدالة یکفی للشهادة واما ان زیادتها یفید الترجیح فلا ومن اقتصر علی اعتبارهما خاصة من غیر ذکر الترتیب بینهما ولا القرعة بعدهما کموضع من ف
قائلا ان الظاهر من مذهب اصحابنا ومن اقتصر علی ذکر المرجح مط من دون بیان له ولا ذکر قرعة کالدیلمی او مع ذکر القرعة بعد العجز عن الترجیح مدعیا علیه اجماع الامة
کموضع اخر من ف وبین من قدم الاکثریة علی الاعدلیة کالحلی معزیا له الی ظاهر الاصحاب وبین من اقتصر علی القرعة خاصة کالعمانی وبین قائل بالقرعة مع الشهادة
بالملک المطلق من الجانبین وبالقسمة نصفین ان کانت الشهادتان مقیدتین والقضاء للمقید ان کانتا مختلفتین کالشیخ فی ط والکل اقوال نادرة عن الدلیل الناهض
خالیة کما لا یخفی علی المتتبع سیما بعد ما ذکرنا فی هذه المسئلة والمسئلتین السابقتین واما المخالف لها من الاخبار فبعض العمومات اللازم تخصیصها بما مر وروایة
اسحق المتقدمة المتضمنة لقوله فلو لم یکن فی ید واحد منهما واقاما البینة قال احلفهما فایهما حلف ونکل الاخر جعلتها للحالف فان حلفا جمیعا جعلتها بینهما
نصفین ولکن عدم قائل به یوجب دفع الید عنه بالمرة ثم انه قد عرفت اعتبار الیمین مع القرعة وظاهر الصدوقین والشیخ فی یه وف ویب وصا والقاضی
وابن زهرة اعتبارها مع الاکثریة ایضا وادعی فی ف والغن اجماع الامامیة علیه ویدل علیه صحیحة ابی بصیر والرضوی المتقدمتین فالقول به متعین واما مع
الاعدلیة فلا دلیل علی اعتبارها ولذا یظهر من جماعة منهم یع وتح وشا وبر وعد واللمعة عدمه وعن ضه اعتبارها معهما والاصل ینفیه والله العالم
فرع لم یتعرض الاکثر لتصدیق الثالث لاحد المتداعیین هنا مبنیا علی الاغماض عن حکم الید وخلافها او نظرهم الی بیان سائر المرجحات
انتهی وهو محتمل ویحتمل ایضا ان یکون بناؤهم علی اعتبار تصدیقه نظرا الی اطلاق الادلة کما فهمه المحقق الاردبیلی فی شرح الشرایع حیث حکم بتفرقة المص بین صورة عدم
البینة وصورة وجودها فی سماع تصدیق الثالث وقال بان الحکم بالتصدیق والحلف هنا ایضا ممکن ووجه عدم الاعتبار ح کما یظهر من الفاضل فی بر
ان البینتین متطابقتان علی عدم ملکیة الثالث فلا یکون اقرارا لانه انما یکون فی ملک الشخص واقعا او ظاهرا ومع البینتین لا یکون کذلک وللتامل فیه
مجال **المسئلة الرابعة** لو لم یکن العین فی ید احد فان کانت لواحد منهما بینة یقضی له وان کانت البینة لهما فظاهر عبارة الصدوقین ان حکمه
حکم ید الثالث وقال بعض فضلائنا المعاصرین انه الاولی وهو کذلک لاطلاق اکثر الاخبار المتقدمة ان لم نقل جمیعها بالنسبة الی هذه الصورة ایضا

في تحقق التعارض في الديون ايض

الخامسة كما ذكرنا ما كان في تعارض البينتين في الاعيان من الاموال وقد يتحقق في الديون كما اذا كانت دعوى الدين معروفة بسبب خاص يقيم المنكر
البينة على انتفاء السبب وكما اذا ادعى على اخر احدهما دينه فيها الدية خاصة في وقت خاص واقامت بينة واقامها الاخر على انه لم يكن حاضرا في هذا الوقت
او ادعى احد بالشهود وصية زيد له بثلث ماله وادعاها اخر ايض كذلك وقد يتحقق في غير الاموال من الحقوق ايض كما اذا اقام احد شهودا على زوجية
زينب له واقامها الاخر كذلك او اقام احدهما على وصية زيد له بالولاية على الصغير واقام اخر ايض كذلك الى غير ذلك والتحقيق ان الجميع في مبني على اصالة عدم قبول
بينة المنكر وعلى تعيين القرعة في كل امر مشكل وعلى هذا فنقول ان جميع الاخبار المتضمنة لسماع بينة المنكر ايض ومزاحمتها البينة المدعي كانت مخصوصة بالعين
من الاموال فلا اثر لها في غيرها اصلا اذ كل ما دل على سماع بينة المدعي وقبولها مخصوص بحكم العقل بما لا يعارضه مثلها فمورد التعارض الواقع في غير
الاعيان ان كان مما يكون احدهما مدعيا والاخر منكرا يطرح بينة المنكر ويعمل بمقتضى بينة المدعي وان كان مما يكون كلاهما مدعيين ولا دليل للحكم في خصوص
المسئلة يقرع ويحكم بمقتضى القرعة لعموم القرعة لكل امر مجهول او مشكل المستفيض دعوى الاجماع على روايته والعمل به ولصحيحة الحلبي ورواية داود بن سرحان
ورواية البصري والرضوي المتقدمة جميعا ويدل عليه ايض مرسلة داود بن ابي يزيد العطار الاتية ورواية زرارة رجل شهد له رجلان بان له عند رجل خمسين درهما
وجاء اخران فشهدا بان له عنده مائة درهم كلهم شهدوا في موقف قال اقرع بينهم ثم استحلف الذين اصابهم القرعة بالله انهم يشهدون بالحق ومقتضى هذه
الروايتان وروايتي البصري وداود بن سرحان وصحيحة الحلبي الاحلاف بعد القرعة ايض وعليه العمل وبهذه الاخبار يقيد المطلقات في مقام تعارض البينات والله
العالم

في تعارض اليد الحالية مع الملكية السابقة

المسئلة السادسة لو تعارضت اليد الحالية مع الملكية السابقة او اليد السابقة ففي تقديم الحالية او السابقة قولان كل منهما عن الشيخ
في كل من ط وف وتبعه على الاول جماعة ولعلهم الاكثرون ومنهم من المتاخرين الكف وتبع وشرحه وبعض فضلائنا المعاصرين وعلى الثاني يع ويظهر من شا
الميل اليه ويظهر من بر وجه ثالث هو التساوي حيث قال ولو كان السبق في جانب واليد في جانب ففي تقديم السبق او اليد او التساوي نظر انتهى واحتج للاول
بان اليد ظاهرة في الملك الحالي ولا يدفعها اليد السابقة لاحتمال كونها بعارية ونحوها ولا الملك السابق لاحتمال انتقالها منه الى الغير ولعدم مطابقة
الدعوى والشهادة اذ الدعوى بالملك الحالي والشهادة متعلقة بالسابق وفيه مضافا الى ان احتمال العارية ونحوها متحقق في اليد الحالية ايض ان اليد والملك
السابقين وان لم يصلحا للدفع الحالي ولم يطابق الدعوى الا ان استصحاب مقتضى اليد السابقة واصل الملك السابق صالح للدفع مطابق للدعوى والقول بان
الاستصحاب انما يعمل به لولا المعارض له واليد الحالية هنا له معارض خصوصا في اليد السابقة لانقطاعها راسا كما ذكره بعضهم او لان الاستصحاب وان عارض اليد
لكن اليد اقوى لان اقتضائها الملكية وان كانت ظنيا لكن نفسها قطعي بخلاف استصحاب مدلول الشهادة فان مقتضى الشهادة ظني وكذا استصحابه فالاول ظن حاصل
من القطع والثاني ظن حاصل من الظن فيقدم كما قاله اخر او ان الثابت حجيته هو ما شهد به الشاهد بعلمه او ظنه الاستصحابي واما ظن الحاكم لاستصحاب المخبر به فلا
دليل على حجيته ولا يستلزم فعلية الظن للشاهد وانما الثابت حجية علمه القطعي في القضاء لا مطلق الظن كما ذكره ثالث فاسد بما الاخر اما الاول فلان مقتضى
التعارض رفع اليد عن المتعارضين عند عدم المرجح لا تقديم احدهما نعم لو كانت اليد دليلا على الملك يدفع بها الاستصحاب عند التعارض ولكن قد عرفت انه
ايض كالاستصحاب من باب الاصل واما الثاني فلمنع كون اليد اقوى بعد ثبوت حجية الكل من الشارع وما ذكره فهو تفويه من تخريجات العامة العمياء ثم منع ايجاب مثل
تلك القوة لو كانت للتقديم واما الثالث فلان اخبار عدم نقض اليقين بالشك ادلة واضحة على حجية ذلك الاستصحاب ولو اختص جواز قضاء الحاكم بعلمه لما
جاز الحكم بالبينة ايض اذ لا يفيد العلم فان قيل هي امارة ثبت حجيتها شرعا قلنا وكذلك الاستصحاب ولو سلمنا ان حجية الاستصحاب لاجل الظن فانما هو ظن ثابت
الحجية واستدل للثاني بان اليد الحاضرة ان كانت دليل الملك فالسابقة المستصحبة او الملك السابق المستصحب اولى لمشاركتهما في الدلالة على الملك الحالي
وانفرادهما بالزمن السابق وفيه ان انفرادهما بالسابق لا يوجب ترجيحا الا من جهة الاستصحاب ايض واذا سقط بالمعارضة لا يبقى وجه ترجيح وذكر الحلي في السر
في مسئلة تعارض بينتي ملك القديم والاقدم ما يمكن ان يستدل به للثاني هنا ايض بان يقال بعد ثبوت الملكية السابقة لا يمكن الملكية الحادثة الا
بانتقال عن الاول الى الثاني وهو خلاف الاصل وموجب لوجوب التدارك على الاول وهو ايض خلاف الاصل وفيه ان هذا الاصل معارض باصالة اقتضاء
اليد الملكية الموجبة للانتقال والتدارك فلا تاثير له ولا يفيد تعدد خلاف الاصل في جانب كما بينا في محله مع ان توقف ملكية الثاني على الانتقال عن الاول ثم
لجواز ابتناء الشاهد على الملكية الظاهرة المستفادة من اليد او نحوها وكان واقعا ملكا للثاني وكان بيده وكالة او نحوها فاخذ المال من غير انتقال ثم

في تحقيق ان اقتضاء اليد للملكية يعارض استصحاب الملكية

بما ذكر يظهر دليل الوجه الثالث المذكور في بر ايض والتحقيق ان اقتضاء اليد للملكية يعارض استصحاب الملكية فلا يبقى لشيء منهما حكم ولكن اصل اليد لا يعارض
شيء وهو باق بالمشاهدة والعيان والاصل عدم التسلط على انتزاع العين من يده ولا على منعه من التصرفات التي كان له فيها حتى بيعها واجارتها اذ غاية
الامر عدم دليل لنا على ملكيته ولكن لا دليل على ملكيته ايض واصالة عدم الملكية بالنسبة اليه والى غيره سواء مع ثبوت اصل الملكية فلا يجري فيه ذلك الاصل
ايض مضافا الى امكان حصول جواز هذه التصرفات كلا او بعضا بالتوكيل والاجارة والولاية والاذن وغيرها فيبقى اصالة عدم التسلط واصالة جواز تصرفاته
خالية عن المعارض والى هذا يشير كلام من قال ان احتمال كون اليد الثانية بالعارية او غيرها لا يلتفت اليه مع بقاء اليد على حالها فان المقصود من اعمال الاصل
اليد هو ابقاء تسلطها على ما فيها او عدم جواز منعها من التصرفات كيف شاء بسبب احتمال الغصب او العارية او غيرها فيحكم عليها بالحكم على ملك الملاك وليس
هذا معنى الحكم بانه ملك انتهى كلامه رفع مقامه فان قيل كما ان الملكية او اليد السابقة يقتضي استصحاب الملكية كذلك يقتضي استصحاب تسلط المالك
الاول والحاكم على منع ذي اليد عن التصرفات ايض وبه يندفع اصالة عدم التسلط قلنا ليس تسلط الاول كالملكية التي اذا حدثت يحكم لها بالاستمرار حتى يثبت

المزيل

المزيل بل هو مما يمكن تقييده بقيد والمعلوم من التسلط الاولي هو تسلطه ما دام يحكم له بالملكية ويعلم له الملكية فالمعلوم ثبوته اولا ليس الا ذلك المقيد
فبعد انتفاء الحكم بالملكية والعلم بها ينتفي القيد ويتغير الموضوع ثم انه كما ان نفس اليد المشاهدة الحالية ومقتضياتها سوى الملكية لا معارض لها فكذلك
ايض كون البينة على غير ذي اليد وكون من يدعيه مطالبا بالبينة وذي اليد باليمين لانه يخرج خارج اليد عن صدق المدعي عرفا ولاخراجها عن المنكر كذلك فيدل
على كون وظيفة الاول البينة والثاني اليمين قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر وروايات المتقدمة فيكون البينة على المالك السابق واليمين على
ذي اليد ولا يمنع ذو اليد من شيء من التصرفات وليس المطلق من ترجيح اليد الحالية غير ذلك ايض مع انه يمكن جعل هذين الامرين دليلا براسه على الملكية ايض بالاجماع
المركب فيسقط به الاستصحاب بالمرة لعدم صلاحيته لمعارضة الدليل

في سقوط اعتبار اليد لو شهدت بينة المدعي بان صاحب اليد غصبها او استاجرها او استعارها

فرعان الاول صرح جماعة من الاصحاب منهم المحقق في يع والفاضل في جملة من كتبه والمحقق
الاردبيلي وفي لك والكف وتبع وغيرها بانه لو شهدت بينة المدعي ان صاحب اليد غصبها او استاجرها او استعارها او نحو ذلك سقط اعتبار اليد و
حكم بها للمدعي ونفى عنه الاشكال في لك بل ظاهره بل صريحه نفي الخلاف عنه وفي الايضاح انه يقبل الشهادة ح قولا واحدا وهو موذن بدعوى الاجماع
عليه ونفى عنه الريب في ح تبع وكيف كان فلا ريب في الحكم لان استصحاب اليد السابقة الغصبية او الاستيجارية مثلا واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعل
اليد الحالية يدا مباشرة لا المقتضية للملكية فلا يبقى معارض للاستصحاب بل ليس مقتضى ملكية ذي اليد اذ ليس الا اليد واقتضائها مخصوص بما اذا لم يدل على
عدمه دليل وما ذكرنا دليل على عدم الاقتضاء **ب** قال في الكف وفي كلامهم القطع بان صاحب اليد لو اقر امس بان الملك له اي للمدعي او شهدت
البينة باقراره امس له او اقر بان هذا له امس قضي به له وفي اطلاق الحكم بذلك اشكال انتهى وكذا حكم في غد بثبوت الاقرار واستصحاب موجبه لو شهدت
البينة باقراره له بالامس او اقر المدعى عليه بالامس انه له او بالانتزاع عن يده لو اقر بانه كان ملك المدعي بالامس وكذا في يع وح شا للاردبيلي في صورة
الشهادة باقرار الامس وصورة اقرار المدعى بانه كان له بالامس الا انه جعل الاقرب في الصورة الاخيرة الانتزاع من يده موذنا بوقوع الخلاف فيه الا انه قال
في ح شا انه غير واضح الدليل الا ان يكون اجماعا وقال في تمهيد القواعد لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس او قال المقر به للثابت قيل لا يؤخذ به كما
لو قامت بينة بانه كان ملكه بالامس والاقوى انه يؤاخذ كما لو شهدت البينة بانه اقر امس انتهى وقد يستدل على بعض هذه الصور ويفرق بينه وبين ما
تقدم بان الاقرار مبني عن التحقيق والشاهد قد يخمن ويقال فيما تقدم بان اليد محسوسة والشهادة مظنونة وبان استصحاب المقر به ظن ناش من القطع و
المشهود به ظن حاصل من الظن ولعمري انه لا يليق للفرقة الامامية ان يتشبث بامثال هذه التخريجات والتحقيق انه ان اقر المدعى عليه في الحال اي بعد الادعاء
عليه بانه كان له في السابق او ثبت هذا الاقرار بالبينة يقدم المدعي لان ذلك الاقرار المسموع او الثابت بالبينة يتضمن امرين احدهما ملكية المدعي في
السابق وثانيهما الانتقال منه الى المدعى عليه وهو في الثاني مدع ولا ينفعه اليد لمعارضة الاستصحاب فيكون عليه البينة والاثبات نظير الدعوى بالدين
فانه لو ادعى عليه ممن يبيع اشتراه بالذمة فاقر بذلك البيع يصير مدعيا ويرفع اليد عن اصالة برائة الذمة ونحوه ولو لم يصرح باني اديته وعلى هذا يتم
عموما البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وهذا مراد من قال ان ذلك اعتراف من ذي اليد بكونه مدعيا ووظيفته الاثبات واما لو كان المدعى
عليه اقر في السابق بملكيته او ثبت اقراره السابق فلا يوجب تقديم المدعي لان ذلك لا يجعله مدعيا عرفا سواء كان ذلك الاقرار سابقا على يده او على
الادعاء عليه وفي حكم الاقرار بالملكية السابقة للمدعي الاقرار بالاشتراء او نحوه من وجوه الانتقالات بل ذلك اولى بالقبول لاظهرية في جعله مدعيا علم

في تحقق التعارض بين شاهد وامرأتين

السابعة كما يتحقق التعارض بين الشاهدين ومثلهما يتحقق بينهما وبين شاهد وامرأتين وكذلك بينهم وبين مثلهم والمعروف من مذهبهم
تحققه بين الشاهدين او شاهد وامرأتين وبين شاهد ويمين قيل لضعف الشاهد واليمين من جهة وقوع الخلاف في كونه مثبتا ومن جهة ان الحالف
يصدق في نفسه بخلاف الشاهدين فانهما يصدقان غيرهما ولا يخفى ضعف الوجهين ولعلهما من الوجوه المستنبطة للموافقة لطريقة العامة التي فتح بابها
شيخ الطائفة في خلافه ومبسوطه حيث جرى فيهما للترجيح على طريقة المخالفين والترجيح بين اقوالهم بمذاقهم لكونه مختلطا معهم كما ذكره الحلي في السر و
غيره فظن الداخل في فقه الامامية الغير السائر على بصيرة في دينه ان امثال هذه الوجوه مما يعتبره الامامية ايض لحسن الظن بالشيخ والغفلة عن مرامه و
وقد علل المحقق الاردبيلي عدم تعارضهما بان الشاهد واليمين ليسا بحجة شرعية مستقلة في جميع الاحكام بل الشاهد حجة مع انضمام يمين المدعي في
بعض الاحكام مع تعذر الشاهدين وهو حسن الا ان لقائل ان يقول ان الكلام في الاحكام التي يكون الشاهد واليمين حجة فيه كما اذا كانا مدعيين فيما كان
بيديهما معا او بيد ثالث فلا يد عليه ومنه الوصية بالثلث اذا ادعاها كل لشخصين لنفسه ولازم الدليل حصول التعارض لعموم ادلة حجية الشاهد واليمين
في تلك الموارد ولكنه انما يتم عند من يقبلهما في مطلق الاموال وحقوق الناس واما على اختصاصهما بالديون كما هو الحق فلا يمكن فيها التعارض الا اذا ادعى
دينا بسبب خاص كثمن مع فرس معين في زمان معين واتى بالشاهد الواحد وحلف معه واتى المدعى عليه بشاهدين على موت ذلك الفرس قبل ذلك
الزمان ويمكن ان يقال ح ايض ان بينة المنكر لا دليل على قبولها الا مع التعارض مع البينة في موارد خاصة لا مطلقا فلا يعارض بينة الشاهد واليمين اصلا
هذا ثم انه نقل في يع عن الشيخ قولا بالتعارض والقرعة بينهما وكذا صرح في س بقوله بذلك وعن فخر المحققين نفي القول عنه بل نقول انه مردود به صرح في لك
بعد نقل عبارته في ط ولا يخفى ان عبارته المنقولة في لك ظاهرة في التعارض اذ لولاه لزم الحكم بالثلث لذي الذي له الشاهدان وطرح قول عمرو والذي له الشاهد
واليمين فاولا حجية مستنده وتعارضه مع مستند زيد فما وجه القرعة وليس معنى التعارض الا تنافي المدلولين وعكذا لعمل بهما وثانيا ان حمل مراده على
على القول بالتعارض كما هو احد قولي المخالفين فمقتضى مذهبنا الاقراع دون التنصيف فخلاف الظاهر واما قوله وعلى مذهبنا يقرع فنظره الى القرعة

كل امر مجهول لعدم الظاهر والله العالم **الثامنة** قد عرفت لزوم التنصيف بين المتداعيين في بعض الموارد فاعلم انه قال في يع وكل موضع قضينا
فيه بالقسمة فانما هو في موضع يمكن فيه فرضها كالاموال دون ما يمتنع كما اذا ادعى رجلان زوجة قال في لك بل الطريق هنا الى الحكم لمن اخرجته القرعة
اذ لا سبيل الى غيره ويؤيده مرسلة داود العطار في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود شهدوا ان هذه المرأة امرأة فلان وجاء اخرون فشهدوا انها
امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا فقال يقرع بين الشهود فمن خرج اسمه فهو المحق وهو اولى بها وعلى هذا فلا فائدة في الاحلاف بعد القرعة لان فائدتها
القضاء للاخر مع نكوله وهو منفي هنا انتهى **اقول** هذا الاستدراك انما يحسن عند من يحكم بالنصف بعلل مستنبطة واما على ما هو التحقيق من انه لا دلالة
الاخبار عليه فلا حاجة الى الاستدراك لان اخبار التنصيف كلها واردة في الاموال كالبغلة والدابة والدرهم ومتاع البيت واما غيرها فلا بل هي داخلة
في عموم القرعة وخصوصاتها في تعارض البينات كرواية البصري وداود بن سرحان وصحيحة الحلبي فيعمل بها واما ما ذكره اخيرا من نفي فائدة الاحلاف بعد الاقراع
ففيه نظر اذ مع حلفه يحكم بالزوجية له ومع نكوله يعرض الحلف على الاخر فان حلف يحكم له وان نكل هو ايضا يحكم لمن صدقته الزوجة لادعائهما وعدم معارض
شرعي فان لم يصدق احدهما فيمنع عنهما ويخلى سبيلها ولا دليل على لزوم القضاء لاحدهما الا ان مقتضى مرسلة داود عدم الاحلاف والعمل بمقتضى القرعة
لقوله فهو المحق والاولى فهو متعين ولا يرد ان مقتضى رواية البصري وما بعدها الاحلاف لانها عامة والمرسلة خاصة بالزوجة فيخصص بها فان لوحظت
جهة عموم المرسلة ايضا لدلالتها على الاولوية مطلقا سواء كان بعد الحلف او قبلها فيتساقطان ويبقى حكم القرعة بلا معارض فتامل وهو يفيد تصديق
الزوجة لاحدهما قبل الاقراع للحكم له فقال الاردبيلي نعم لا ارى له دليلا فتدبر والله العالم **التاسعة** اذا تعارضت البينتان في الملك واختلفا في التاريخ
بان يكون احدهما في الحال والاخر من سنة الى الحال او يكون احدهما من سنة الى الحال والاخر من سنتين الى الحال فالمشهور ترجيح الاقدم لتعارض البينتين
في الوقت المشترك بينهما فسقطتا والمختصة بالوقت المتقدم سلمت عن المعارض فيستصحب حكمها واعترض عليه بان مناط الحكم الملك في الحال وقد استويا
وفيه ان لازمه عدم الحكم بمقتضى البينة الحالية وذلك لا ينافي الحكم بمقتضى الاستصحاب وتوهم ان استصحاب الشاهد ومر الاشارة اليه ايضا في مسئلة
تعارض الملك القديم واليد الحادثة وفي لك ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان المدعى به في يد ثالث واما اذا كان في يد احدهما فان كانت بينة الداخل اسبق
تاريخا فهو المتقدم لا محالة لان بعد التساقط يبقى للداخل اليد والاستصحاب معا وان كانت بينة الخارج اسبق فان لم يجعل السبق مرجحا يقدم الداخل ايضا لبقاء اليد
خالية عن المعارض وان جعلناه مرجحا يتعارض مع يد الداخل فيمكن ان يقدم الداخل لان اليد اقوى من الاستصحاب وان يقدم الخارج لان جهة بينته اقوى و
اذا انضمت هذه الجهة مع الاستصحاب ترجح وان تعارضا فتساقطا قال في الكف بعد نقل ذلك والظ ان هذه التفاصيل انما يجرى على القول بتقديم
بينة الداخل مطلقا **اقول** مراده انا اذا قلنا بترجيح بينة الخارج لم يكن لاعتبار لبينة الداخل فيكون لاغية بخلاف ما اذا قلنا بترجيح الداخل فانه لا يكون
الا لطرح البينتين وملاحظة المرجحات الاخرى التي منها اليد فقد يكون في الطرف الاخر ايضا ومنه يظهر ان كلام لك ليس مبنيا على مختاره لما اختاره اولا
اولا من ترجيح بينة الخارج بل نظره الى ان فرض المسئلة لا يمكن الا على اعتبار بينة الداخل وتقديمه وقد يقال ان ما ذكره انما يتم لو بني ترجيح بينة الخارج على
سببية البينة على المدعي اما لو بني على المرجح الخارجي ككون التاسيس اولى من التاكيد فيمكن اجراء الكلام على تقديم بينة الخارج ايضا ولا باس به الا ان المبني
الثاني مما لم يعبأ به احد من محققي الطائفة واعلم ايضا ان مفروض المسئلة كما ذكرنا انما هو اذا صرح بينة القديم او الاقدم بالملكية الحالية ايضا او ضم مع الملكية
القديمة قوله ولا اعلم له مزيلا او نحوه على كونه معتبرا مقبولا كما سيأتي تحقيقه او سكت عن الحال ان قلنا بكفايته في ثبوت الشهادة الحالية ايضا واما لو ضم مثل
قوله ولا ادري ما احدث في الحال ونحوه مما ينفي الشهادة الحالية فهو خارج عن المسئلة فتدبر **اقول** ان بعض ما ذكر انما هو اذا قلنا بان تقديم بعض البينات المتعارضة
على البعض في مقام تعارضها انما هو بالمرجحات الاعتبارية الظنية كما هو طريقة العامة وان اقتفى اثرهم بعض الخاصة غفلة عن الحقيقة واما على ما ذكرنا
من ان المناط هو الادلة الشرعية من الاخبار والاجماع فلا وقع لاكثر هذه التفصيلات الضعيفة بل الحكم هو المشهور للاستصحاب المذكور ان كان في يد ثالث
والا فيقدم ذو اليد كما مر وجهه في مسئلة تعارض الملك القديم واليد الجديدة هذا لو قطع النظر عن اطلاق اخبار المسئلة والا كما هو الحق فهو المتبع ولا
تساقط للبينات **العاشرة** قالوا لو تعارضت البينة بالملك المطلق والبينة باليد فالترجيح لبينة الملك لان اقتضاء اليد للملكية انما هو بعنوان الاصل
فيزول بالدليل واستشكل فيه في الكف بجواز ان يكون مستند الشهادة بالملك ايضا هو اليد فلا يزيد على الشهادة باليد وضعف بان بناء الشهادة على
مجرد اليد في غاية الندرة مع الاشكال في جوازه وفيه منع الندرة بل العلة الغالبة اشكال الفقهاء في جوازه لا يوجب تفطن الشاهد ايضا والتحقيق ان رعاية
في قبول الشهادة بالملك المطلق فلا ينبغي الريب في دفعها لليد مطلقا وليس علينا الالتفات الى المستند وان قلنا بلزوم ذكر المستند فاللازم ملاحظة حال
المستند مع اليد فان دفعها يقدم المستند والا اليد فاذا شهد بانه اشتراه زيد عن عمر ما لكه واخذه ذو اليد غصبا او عارية يقدم شهادة الملك وان
قال اشتراه او ملكه ولا اعلم مزيلا يبنى على كفاية ذلك في الشهادة الحالية وعدمها **الحادية عشر** لو تعارضت البينة بسبب الملك مثل قوله اشتراه او
انتج في ملكه والبينة بالتصرف تصرف الملاك قيل قدمت بينة الملك بالسبب لكون التصرف اعم من الملك المطلق **اقول** ان ضم كل من البينتين قوله
واعلم انه ملكه الحال فان اعتبرنا هذه الشهادة فيرجع الى ما تقدم من تعارض البينتين ولا يثمر زيادة السبب او اليد شيئا وان لم نعتبرها فيكون الشهادة هي
السبب واليد يرجع الى ما لم يضم هذه الزيادة فان اكتفينا في قبول الشهادة للملكية الحالية بالملكية السابقة مع السكوت او لا اعلم له مزيلا اندفع بها اصالة
اليد والا فيقدم اليد لعدم معارضها سوى الاستصحاب المندفع باليد كما ياتي والله العالم **الفصل السابع** في ذكر بعض المسائل التي يقع فيها

التنازع وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال في عد لو كان في دكان عطار ونجار فاختلفا في قماشه حكم لكل بالة صناعته وقال ايضا لو كان الخياط
في دار غيره فتنازعا في الابرة والمقص حكم بهما للخياط لقضاء العادة بان من دعى خياطا الى منزله فانه يستصحب ذلك معه ولو تنازعا في القميص فهو لصاحب الدار
لان العادة ان القميص لا يحمله الخياط الى منزل غيره وراكب الدابة اولى من قابض لجامها وصاحب الحمل اولى والسرج لصاحب الدابة دون الراكب
من صاحب الدابة ولو تنازع صاحب العبد وغيره في ثياب العبد فهي لصاحب العبد لان يد العبد عليها ولو تنازع صاحب الثياب والعبد في العبد تساويا لان
نفع الثياب يعود الى العبد لا الى صاحبه ولو تنازع صاحب النهر والارض في حائط بينهما فهو لهما لانه حاجز بينهما فتساويا انتهى **اقول** هذه المسائل كلها
متفرعة على الحكم لشيء لصاحب اليد مع يمينه فالمرجع فيها الى تعيين ذي اليد وقد عرفت سابقا انه لا نص على تعيينه من الشارع ولا من اهل اللغة فيجب
الرجوع فيه الى العرف فمن حكم العرف بكونه ذا اليد ومنكرا فانه يقدم قوله مع يمينه ولا شك ان مناسبة شيء لصناعة احد وحرفته لا يوجب صدق ذي اليد
العرفي وكذا ظن ملكيته لا يكفي في ذلك الصدق ولذا لو ادعى نجار منشارا في يد خياط انه ملكه لا يقدم قوله نعم لو قلنا ان حكم الشارع بتقديم قول ذي اليد
انما هو لمظنة ملكيته صح تقديم قول من ظن ملكيته لشيء لا لصدق اليد بل لذلك الظن وهو غير معلوم وعلى هذا فاللازم في هذه المسائل الرجوع الى العرف
فنقول اما في الاولى فلا نم صدق ذي اليد عرفا على كل ذي صناعة من المتداعيين المذكورين في الات صناعته الا اذا علمنا مع ذلك باستعماله اياها مكررا
وتقلبا بها فيه واخذها ووضعها والعمل بها ولولا ذلك فالظ تساويهما وكذا الثانية لان كون خياط في دار غيره لا يدل على انه دعى اليها للخياطة ولو سلم
فلا يدل على انه حمل معه الابرة والمقص ولا يبعد في حمل خياط قميصا معه الى دار دعي اليها فلو كانت الابرة والمقص بيد الخياط مستعملا اياهما اخذا ووضعا
لها يحكم فيهما بيده والقميص لو كان في يد صاحب الدار او موضوعا في داره فله ولو كان بيد الخياط او في حجره او منديله فله ولو كان يقصه او يخيطه في دار زيد
ففيه اشكال لعدم معلومية صدق ذي اليد عرفا عليه مع ذلك الا اذا علم انه لم يدع الى الدار للخياطة بل الا اذا لم يعلم انه دعى اليها لها واما الثالثة فكما ذكره
والرابعة كذلك اذا علم ان صاحب الحمل هو الذي حمله على الدابة بنفسه واما لو علم ان قابض اللجام هو الذي وضع الحمل اليها او حمل ذلك الشخص شدها فلا نم صدق ذي
اليد على صاحب الحمل وكذا لو اختلفا في واضع الحمل وفي الخامسة يحكم لصاحب الدابة لو لم يعلم ان واضع السرج عليها ذلك الغير والا فالظ تقديم قول
الغير للصدق العرفي والسادسة محل اشكال والظ فيها التساوي والسابعة كما قال والثامنة محل الاشكال بل الظ تقديم صاحب الثياب لصدق اليد عرفا
ولا مدخلية لعود نفع الثوب في الصدق واما التاسعة فان لم يعلم اختصاص احدهما بمكان الحائط ولم يكن الارض مما يحكم في العرف بان الحائط لها كان
يكون الحائط مختصا بحد واحد منها وكانت سائر حدودها خالية عن الحائط فالظ انه كما لا يد لاحد عليه وان كان المكان مختصا باحدهما فالحائط
له ولو كان او الارض مما يقتضي العادة بتعلق الحائط بها كما اذا كانت محوطة من الجوانب الاربعة فالحائط لصاحب الارض **الثانية** قال ايضا ولو تنازع
الموجر والمستاجر في شيء في الدار فان كان منقولا فهو للمستاجر والا فللموجر **اقول** هذه ايضا من متفرعات اليد والتصرف والظ انه قدس سره بناها
على مظنة الملكية وقد عرفت ما فيه مع ان ما ذكره باطلاقه في ذلك ايضا محل نظر فان في جريان الحكم في كل منقول وكل مثبت غير ظاهر فان الحكم بكون
مصراع الباب المقلوع الظاهر فيه اثار القلع والخشبة الكبيرة المعلوم استخراجها من بناء من المستاجر مشكل والحكم بكون السلم او الباب المثبتين
المثبت سيما اذا كانت الدار بيد المستاجر بالاجارة منذ سنين عديدة للموجر والتحقيق انه يتعارض هنا ملكية العين مع ملكية المنفعة في التاثير في
صدق اليد عرفا فان كان لاحدهما نهاية التصرف في السكنى بان يكون ساكنا فيها فاليد في المنقولات له مطلقا بل في غيرها ايضا على احتمال وان لم يسكن فيها
احدهما فالساكن فيها اجيرا هو صاحب السكنى فتامل **الثالثة** قال في يع لو ادعى انك خرقت ثوبي فلي عليك الارش كفاه ان يقول لا يلزمني الارش
لجواز التمزيق وعدم تعلق الارش فلو اقر طولب بالبينة ويتعذر عليه قال وكذا لو ادعى عليه دينا فقال لا تستحق عندي شيئا لم يكلف الحلف على عدم
الاقراض لجواز الاستيفاء او الابراء ولو ادعى عينا فقال ليس عندي ما يلزمني التسليم كفى في الجواب لجواز ان يكون رهنا او مستاجرة فلو اقام
المالك البينة بالملك وجب التسليم انتهى **اقول** ما ذكره في الجواب فهو كذلك اذ لا شك ان مجرد دعوى التمزيق او الاقراض او اخذ العين لا يوجب جوابا
كما مر في بحث الدعوى بل الموجب للجواب هو المجموع المركب من الافعال المذكورة واستحقاق الارش او استيفاء الدين او تسلم العين فبالجواب عن الجزء الاخير
يحصل الجواب عن الدعوى المركبة والاصل عدم وجوب الالزام بالجواب عن الجزء الاخر الذي لا يلزم بدعواه منفردا جوابا واما ما يستفاد من صدر كلامه
وصرح به غيره من انه لو اقام المدعي البينة على الجزء الاول يطالب المدعى عليه بالجواب او الخروج عن الحق فهو كذلك فيما كان بحيث لو ثبت ما ادعاه
كان مثبتا للحق على المدعى عليه مطلقا كالاقراض واخذ العين واما لو كان له فردان احدهما لا يوجب حقا عليه فلا يطالب المدعى عليه بالجواب او الخروج
عن الحق ما لم يدع الفرد الموجب واقام البينة عليه فلو ادعى عليه انه جنى عليه دابته حين ركوبه ولي عليه الدية واقام البينة على جناية الدابة لم يفد ما لم
يقيدها بكون الجناية من يديه وكذا لو قال لو خرق ثوبي قلنا بعدم لزوم الارش بالتمزيق لا عن عمد لم يفد اقامة البينة ما لم يفيد التمزيق بالعمد ولعل مراد
الفاضل ايضا ذلك **الرابعة** لو كتب الحاكم كتابا للمدعي بالحكم فاستوفى حقه من المدعى عليه وطلب الكتاب من المدعي قال في يع لا يجب اجابته وهو كذلك
للاصل ولانه ملكه لسبق حقه عليه ولاحتمال ترتب فائدة له عليه نعم قال لو قال للحاكم اكتب لي محضرا بقبض الحق مني لئلا يطالبني الخصم به ثانيا في موضع اخر
فالوجه وجوب اجابته **اقول** لا ينبغي الريب في رجحانها لان فيها اجابة ملتمس مسلم ولكن لا دليل على وجوبها والاصل ينفيه **الخامسة** اذا اتفقا على
استيجار شيء في مدة معينة واختلفا في الاجرة فالاختلاف ان كان في قدرها كان يقول الموجر عشرة والمستاجر خمسة فان لم يكن لاحدهما بينة فالمشهور كما

ذلك

في بيان اتفاق الموجر والمستاجر في المدة واختلافهما في الاجرة

فى الكف تقديم قول المستاجر مع يمينه لانه منكر للزيادة التى يدعيها الموجر ولا بينة للمدعى وفيها قول للشيخ وبعض المتاخرين بالتحالف لكون كل منهما مدعيا
لعقد ينكره الاخر ثم الرجوع الى اجرة المثل وقول للشيخ ايض بالقرعة مطلقا لانها لكل امر مشكل وقول له ايض بالتفصيل بالفرق بين النزاع قبل انقضا
الاجل فالتحالف وبعده فالقرعة او تقديم قول المستاجر مترددا بينهما وان كانت لهما البينة فمع تقديم تاريخ احديهما يبطل الاخرى ومع الاتحاد او الجهل
بالمتقدم فالمش كما فى الكف تقديم بينة الموجر لانه المدعى وفيه ايض قول بالتحالف وبالقرعة فيحلف من اخرجته القرعة وبتقديم بينة المستاجر على القول
بتقديم بينة الداخل وان كانت لاحدهما البينة ففى الكفاية الحكم فيه لذى البينة واستدل له الاردبيلى بان كل واحد منهما مدع فى الجملة وان كان
الاختلاف فى نوع الاجرة حتى لا يكون بينهما قدر مشترك فظاهرهم انحصار القول فيه بالتحالف والقرعة مع عدم البينة او اقامتها البينة ومع اقامة
البينة ان اقامها واحد منهما **اقول** واما القول بتقديم قول المستاجر فى صورة الاختلاف فى القدر وعدم البينة لانه المنكر وكذا القول بتقديم
بينة الموجر فى صورة تعارض البينتين لا يلايم ما ذكروه فى صورة وجود البينة لاحدهما من الحكم لذى البينة مطلقا لان مقتضى دليلهم للاولين عد
اعتبار بينة المستاجر فكيف يحكم له بها والتحقيق انه لا ينبغى الريب فى كون المستاجر مدعيا ايض كما فى كلام الاردبيلى وان استلزمت دعواه نفى الزايد للصدق
الواضح العرفى ونظير ذلك دعوى المطالب بالدين للاداء فانه مدع مع استلزامه نفى ما يطالب به وكذا لو ادعى زيد على عمرو مائة ثمن فرسه المعين الذى
باعه له امس وادعى عمرو موت ذلك الفرس بعينه شهرا قبل الامس وكانت له بينة فانه يسمع بينته وان استلزمت نفى ما يدعيه زيد من الثمن عنه والامر
كذلك ههنا لان المستاجر يدعى وقوع العقد على الخمسة وهو ادعاء وان استلزم نفى الزايد فتقديم قوله مطلقا لانه منكر محض لا وجه له نعم هو منكر لوقوع
العقد على العشرة المستلزمة لاثبات الزيادة كما ان الموجر منكر لوقوعه على الخمسة المستلزمة لنفيها فالقول الاول فى صورة عدم البينة والاختلاف
فى القدر غير جيد واما القول بالتحالف فيها فهو وان كان موافقا للقاعدة الا ان الرجوع الى اجرة المثل بعده غير جيد جدا لانها قد يكون انقص من
الخمسة مع اعتراف المستاجر باشتغال الذمة بها وقد يكون ازيد من العشرة مع اعتراف الموجر بعدم استحقاق الزايد بل هما معترفان بوقوع العقد على
المعين وانه ليس غير الخمسة او العشرة فالرجوع بعد التحالف الى القرعة بين القدرين اجود مع ان فى التحالف هنا ايض كلاما من وجه وهو ان المتبادر من
المدعى والمنكر فى صورة التقابل وتوظيف حكم لكل منهما هو المدعى والمنكر المحض فى الدعوى الواحدة مع ان بيمين احدهما اولا وسقوط دعوى الاخر يثبت
دعوى الحالف لا اعترافهما بعدم خروج العقد عن احد الامرين فاجود الاقوال هو القول الثالث وهو الرجوع الى القرعة واحوطها الجمع بين التحالف والقرعة
فى القدر كما مر هذا مع عدم البينة واما مع وجودها لهما فالرجوع الى القرعة اظهر لرواية البصرى وصحيحة الحلبى الاتيتين فى بحث تعارض البينات سيما مع ما ذكرنا
من عدم معلومية شمول البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه لمثل ذلك خصوصا بتوسط منصوصة المتضمنة للفظ ذى اليد ومع وجودها لاحدهما فالحكم
لذى البينة ايض لصدق المدعى عليه كما مر وكذا الحكم فى صورة الاختلاف فى النوع فيقرع مع عدم البينة او وجودها لهما ويحكم لذى البينة مع وجودها لاحدهما
مسئلة اذا ادعى استيجار دار باجرة وقال الموجر بل بيت منها بتلك الاجرة ولا بينة فقال الشيخ والمحقق يقرع وقيل يقدم قول الموجر لانه المنكر للزيادة و
الاول اقرب لما مر وقيل بالتحالف فيحكم للحالف مع حلفهما او نكولهما يحكم ببطلان الاجارة وعدم استحقاق الاجرة ومع استيفاء المنفعة باجرة المثل و
وجهه كون كل منهما منكرا وقد مر ما يضعفه مع انه قد يوجب سقوط ما يعترفان باستحقاقه من الاجرة المعينة ومنفعة البيت ولو كانت لاحدهما بينة يقضى
له ولو كانت لهما فمع اتحاد التاريخ او الجهل يقرع ومع تقدم تاريخ الدار يبطل اجارة البيت ومع تقدم اجارة البيت حكم به بالاجرة المسماة وبطل من اجارة
الدار ما قابلها وصح فى الباقى ويعلم ذلك بمعرفة اجرة المثل ومراعاة النسبة ولو ادعى استيجار بيت باجرة وقال الموجر بل اجرت ذلك البيت الاخر بها ولا بينة
يقرع بينهما وتوهم كون ذلك دعويين متخالفتين فيعمل بكل منهما بما هو مقتضى القضاء انما يصح اذا اقتصر كل منهما على دعوى اجارة ما يدعيه دون نفى الاخر واما
مع اعترافهما الواحد منهما بوحدة العقد والموجر به فلا يتم ذلك اذ قد يحلفان او ينكلان فيلزم الحكم بما يعترفان فيه بعدم الاستحقاق ولو كانت بينة لاحدهما يحكم
له ولو كانت لهما يقرع ايض اذا اتفق المتنازعان على وحدة الموجر به وعدم استحقاق الاجرتين والمنفعتين والا فيحكم لهما وكذا يقرع لو وقعت الدعوى المذكورة
على اجرة عينية مخصوصة واحدة كثوب معين الا اذا اقاما البينة ويقدم تاريخ احدهما فيحكم بها ويبطل الاخر والله العالم بحقايق احكامه **المطلب الثالث**
فى بيان ما يحتاج الى الرفع الى الحاكم والدعوى والرجوع الى حكمه وما لا يحتاج اليه ويجوز فيه التقاص بدون الترافع اعلم ان منشاء التخالف بين الشخصين
والتنازع فى واقعة اما يكون لاجل جهل طالب الحق الذى هو المدعى بحكم الواقعة ولاجله يجوز ثبوت حق له على خصمه فينازعه او جهله بنفس الواقعة
الظنية او الاجمالية على القول لسماعهما او لاجل اختلاف المجتهدين فى حكم الواقعة فطالب الحق يقلد من يقول بثبوت الحق له وخصمه يقلد من ينفيه والاول
يقلد من يستحق واقعة كالقصاص ومنها الثانى يقلد من يثبت غيره كالدية ومنه تنازع احد الشركاء الثلثة فى الشفعة وولد الاكبر مع ساير الورثة فى
الحبوة والمتبايعين فى لزوم العقد وعدمه فى الصيغة الفارسية وغير ذلك او لاجل انكار المدعى عليه الحق عدوانا او سهوا او نسيانا او عدم بقائه الحق وان
لم يكن منكرا وقد يكون الاحتياج الى الرفع الى الحاكم لمجرد الاستيفاء من غير سبق منازعة وانكار كطالب القصاص ممن يقر بالقتل وهو تحت يد الولى او طالب الحق
من صغير او غايب ما لم يف به ونحو ذلك ويكون النزاع فرضيا فان كان منشا النزاع المتحقق او الفرضى احد الجهلين فلا مناص من الترافع او ترك الحق اما
فى الجهل الاول فلان الطالب لا يعلم الحكم فلعله لم يكن بذى حق والاصل عدم ثبوته له واما فى الثانى فلانه لا يعلم ثبوت حق له ولا يثبت له حق الا بالحلف او النكول
الذى يختص الحكم به بالحاكم وكذا ان كان المنشا اختلاف العلماء فلا يجوز للطالب اخذ حق بدون الترافع وحكم الحاكم لان ثبوت الحق له اما يكون بتقليد الطرف

في بيان ما يحتاج الى الرفع الى الحاكم والرجوع الى حكمه

لمن يقول

كتاب القضاء والشهادات

لمن يقول بثبوته والمفروض انتفاؤه والا لما كان بينهما نزاع او بحكم الحاكم واما ثبوته بتقليد المدعى خاصة فلا لان القدر المسلم ثبوته ان راى المجتهد حكم
ولمقلده ما لم يزاحمها حق شخص اخر لا يقلده فى ذلك الامر كما مر فى اوايل الباب ولم يثبت من ادلة التقليد ازيد من ذلك واما كونه حكما ثابتا له اذا زاحمه
حق غيره الذى لا يقلد ذلك المجتهد فلا دليل عليه اصلا فلا يصير السيف مثلا ملكا له بالحبوة بتقليد من يقول بدخوله فى الحبوة ما لم يقلده ساير الورثة
ايض فلا يجوز له التقاص بسببه وان كان منشاء النزاع الفرضى او الواقعى مجرد انكار المدعى عليه باحد وجوهه المذكورة او عدم ايفائه او عدم كون الايفا
بيده كالقصاص او الحق الذى على الصغير مثلا او المال بيد ذى الحق فقد وقع الخلاف فى توقف استيفاء الحق فى بعض موارده على الترافع وعدمه
والمراد بتوقفه عليه شرعا بمعنى انه هل يجوز لطالب الحق الاستيفاء لو امكن بدون الترفع ويحل له ما استوفاه شرعا او لا ولا كلام فى التوقف فى صورة
عدم امكان الاستيفاء لجحود الخصم وتغلبه بحيث لم يمكن الوصول الى الحق ودفع تغلب الخصم بدون التوصل الى الحاكم ثم لبيان محل الخلاف وتحقيق
الحق فى المقام نقول المطلوب اما يكون عقوبة او حقا غير مالى او ما لا فههنا ثلثة ابحاث **البحث الاول** فى العقوبات وهى اما قصاص او حد
او دية والاخيرة داخلة فى الدعاوى المالية اما الاول ففيه قولان الاول عدم الاحتياج الى الحاكم وجواز استقلال الولى فى القصاص اختاره
فى موضع من ط وفع وظاهر يع حيث جعل التوقف اولى والفاضل فى احد قوليه واكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل ونسبه فى كتاب قصاص لك
الى الاكثر والثانى وجوب الرفع الى الحاكم ذهب اليه فى موضع اخر من ط وفى ف وعن عه والمهذب والكافى وعد والغنية وقضاء لك وفى الكف
لا اعرف فيه خلافا وعن الغنية بلا خلاف وعن ظاهر ف الاجماع عليه والاقوى هو الاول لقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وعموم اخبار جواز اقتصاص الولى من الجانى وهى كثيرة جدا والاصل عدم التوقف على شئ ودليل الثانى الاجماع المنقول واحتياج اثبات القصاص
واستيفائه الى الاجتهاد للاختلاف والقياس على الحد بالطريق الاولى ومفهوم رواية محمد من قتله القصاص بامر الامام فلا دية له فى قتل او جراحة
وبعض اعتبارات اخر ضعيفة ويرد الاول بعدم الحجية سيما مع مخالفته للشهرة المطلقة والمقيدة المحكية والثانى بخروج موضع الاختلاف عن محل
الخلاف اذ هو تيقن الولى بثبوت القصاص وهو غير متوقف على اذن الحاكم فى كثير من الموارد ومنها اذا كان الولى من اهل الاجتهاد والنظر او عالما
بمواقع الاجماع او الضرورة او بفتوى المجتهد ونحو ذلك والثالث ببطلان القياس ومنع الاولوية لعدم مقطوعية العلة والرابع مع كون مفهوم مفهوم وصف لا
حجية فيه مضافا الى انه لو اعتبر لكان مقتضاه ثبوت الدية على الولى القاتل اذا لم يكن باذن الامام والقائلون بالتوقف لا يقولون به مضافا الى
انه لا يدل على اعتبار اذنه بالخصوص فان كل قصاص شرعى انما هو بامر الامام عاما ثم على القول الاخير لو بادر الولى الى القصاص لم يكن عليه قود ولا دية بلا
خلاف للاصل واختصاص ادلتهما بغير ذلك وفى استحقاقه التعزير وعدمه قولان وهل قصاص الطرف كقصاص النفس لانه قصاص وللاصل والعمومات او يجب فيه
الرفع لانه بمثابة الحد الاقرب الاول لما ذكر ولما الثانى فلا يجوز المبادرة اليه بدون اذن الحاكم لظاهر الاجماع ورواية حفص بن غياث من يقيم الحدود السلطان
او القاضى فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم والله العالم **البحث الثانى** فى الحقوق الغير المالية كالزوجية والوصاية والطلاق وحق الشفعة والخيارات
ونحوها والظاهر الاجماع على عدم جواز المرافعة واذن الحاكم فيها واستقلال ذى الحق فى استيفائه مع الامكان وعلمه بحقه اجتهادا او تقليدا او ضرورة
واجماعا للظاهر الاجماع والاصل الخالى عن المعارض بالمرة مضافا الى رجوع بعض الحقوق الى المال الثابت جواز اخذه بلا رفع كما فى الحق الثابت بخيار الفسخ ونحوه
البحث الثالث فيما اذا كان المطلوب مالا عينا او دينا وفى كل منهما اما يكون المطلوب منه مقرا به باذلا غير مماطل ولا ممتنع او لا يكون كذلك
فان كان الاول فلا كلام فيه ولا دعوى ولا يجوز الاخذ بدون اذن الغريم لان الغريم مخير فى جهة القضاء فلا يتعين الا بتعينه نعم للحاكم ايض تعيينه لو كان
الغريم غايبا لعموم النص المصرح بالقضاء عن الغايب وان كان الثانى فالظاهر الاجماع على عدم وجوب الرفع وجواز مقاصة الطالب عن مال المطلوب منه
بنفسه فى الجملة وانما الخلاف فى بعض موارده ولنذكر اولا طائفة من الايات والاخبار المجوزة للمقاصة ثم نتبعها بما يستنبط منها اما الايات فقوله سبحانه
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به واما الاخبار فمنها صحيحة الحضرمى رجل كان له على رجل مال فجحده اياه وذهب به ثم
صار اليه بعد ذلك للرجل الذى ذهب بماله مال قبله اياخذه مكان ماله الذى ذهب به ذلك الرجل قال نعم لكن لهذا كلام يقول اللهم انى اخذ هذا المال
مكان مالى الذى اخذه منى وانى لا اخذ ما اخذ خيانة ولا ظلما والاخرى وهى ايض قريبة من سابقتها وزاد وفى خبر اخر ان استحلفه على ما اخذ منه
فجاز ان يحلف اذا قال هذه الكلمة والاخرى رجل لى عليه دراهم فجحدنى وحلف عليها ايجوز لى ان وقع له قبلى دراهم ان اخذ منه بقدر حقى فقال نعم و
لكن لهذا كلام قلت وما هو قال يقول اللهم لم آخذه ظلما ولا خيانة وانما اخذته مكان مالى الذى اخذ منى لم ازدد شيئا عليه ورواية ابن وضاح
كان بينى وبين رجل من اليهود معاملة فخاننى بالف درهم فقدمته الى الوالى فاحلفته فحلف وعلمت انه حلف يمينا فاجرة فوقع له بعد ذلك عندى
ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التى كانت لى عنده فاحلف عليها فكتبت الى ابى الحسن فاخبرته انى قد احلفته فحلف وقد وقع له عندى
مال فان امرتنى ان اخذ منه الالف درهم التى حلف عليها فعلت فكتب لا تاخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته
لامرتك ان تاخذه من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه لقد مضت اليمين بما فيها وصحيحة داود بن رزين انى اخالط السلطان فيكون عندى الجارية فياخذونها
او الدابة العارية فياخذونها ثم يقع لهم عندى مال فلى ان اخذه فقال خذ مثل ذلك ولا تزد عليه وقريبة منها الاخرى وصحيحة البقباق ان شهابا ماراه فى
رجل ذهب له الف درهم واستودعه بعد ذلك الف درهم قال ابو العباس قلت له خذها مكان الالف الذى اخذ منك فابى شهاب قال فدخل على ابى عبد

ومنها

في بيان العقوبات فالقصاص او حد او دية

في بيان الحقوق الغير المالية

في بيان الحقوق المالية وفي جواز المقاصة

الله م فذكر له ذلك فقال اما انا فاحب ان ياخذ ويحلف ورواية الارمني كان لي على رجل دراهم فجحدني فوقعت له عندي دراهم فاقبض من تحت يدي ما لي عليه وان استحلفني حلفت ان ليس له علي شيء قال نعم فاقبض من تحت يدك وان استحلفك فاحلف له انه ليس عليك شيء ورواية اسحق بن ابرهيم ان موسى بن عبد الملك كتب الى ابي جعفر م يسئله عن رجل دفع اليه مالا ليصرفه في بعض وجوه البر فلم يمكنه صرف ذلك المال في الوجه الذي امره به وقد كان له عليه مال بقدر هذا المال فسال هل يجوز لي ان اقبض مالي او ارده عليه واقتصه فكتب ع اقبض مالك مما في يدك ورواية علي بن سليمان رجل غصب رجلا مالا او جارية ثم وقع عنده مال بسبب وديعة او قرض مثل ما خانه او غصبه ايحل له حبسه عليه ام لا فكتب ع نعم يحل له ذلك ان كان بقدر حقه وان كان اكثر فياخذ منه ما كان عليه ويسلم الباقي اليه ان شاء الله ورواية جميل عن الرجل يكون له على الرجل الدين فيجحده فيظفر من ماله بقدر الذي جحده اياخذه وان لم يعلم الجاحد بذلك قال نعم ثم نقول ان تحقيق المقال في هذا المجال يذكر مسائل **المسئلة الاولى** المال المطلوب ان كان عينا فان كان المالك قادرا على اخذه من دون فتنة او مشقة ولا ارتكاب امر غير مشروع كدخول دار الغاصب بغير اذنه او نقب جداره او نحو ذلك جاز له الاخذ من غير رفع اجماعا للاستصحاب وتسلط الناس على اموالهم وللاصل ولا يجوز له الاخذ من مال الغاصب بقدره ح للاصل وظاهر الاجماع واما اطلاق صحيحة داود الاولى وروايتي ابن وضاح وعلي بن سليمان فشموله لمثل تلك الصورة غير معلوم ولا ظاهر وان توقف اخذه على امر غير مشروع كتصرف في داره او فتح بابه من غير اضرار بالغاصب ولم يمكن بغير ذلك جاز الاخذ ايض ويحل له ما لا يحل لغرض اخر لنفي الضرر ولضرار المعارض لحرمة التصرف في مال الغير فلا يبقى الاباحة الاصلية بحالها وكذا لو تضمن ضررا لم يكن ازيد من ضرر المالك لقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم وقوله فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولو نوى ضمان ضرره ح صح جواز الاخذ اظهر لعدم صدق الضرر ولو امكن الاخذ بالرجوع الى الحاكم فهل يتعين تحرزا عن ضرر الغاصب او ارتكاب ما لا يحل او يجوز الاخذ للاثنين فيه احتمالان والاحوط الرفع ولو امكن المقاصة من مال اخر له جازت المقاصة مع امكان احد الامرين المتقدمين بالتصرف في ماله او اضراره ومن الرفع او كليهما لاطلاق الصحيح والروايتين ويجوز الرفع ايض بلا اشكال ومقتضى الاثنين جواز الامر الاول ايض والظ ان تاخير الغاصب في الرد وتاخيره موجبا للضرر كنفس الغصب وعدم ارادة الرد ايض ثم لو اقبض المالك من مال الغاصب ثم رد الغاصب العين فللمالك الاخذ للاستصحاب وعليه رد المال المقاص لعدم ثبوت جواز التصرف فيه البتة ايض وكذا لو ظفر المالك بعينه هذا اذا كانت العين المقاصة باقية ولو تلفت فلا يجب على المالك العوض من ماله للاصل وهل يجوز له اخذ عين ماله من الغاصب للاستصحاب او لا يجوز لعدم الجمع بين العوض والمعوض فيه اشكال وان كان الاول اقرب لما مر ومنع كون ما اخذ عوضا عن ماله اولا بل هو امر جوزه الشارع عقوبة ومنع عدم جواز الجمع بين العوض والمعوض ثانيا **الثانية** ان كان المطلوب دينا والغريم جاحدا وليس له بينة او كانت ولم يمكن التوصل الى الحاكم او امكن ولم يكن حكمه نافذا عليه او احتاج الاثبات عند الحاكم الى مدة او تعب يوجب التضرر او كان مماطلا ولم يمكن الانتزاع بالحاكم جازت المقاصة من مال الغريم بلا خلاف يعرف كما صرح به في الكفاية ويدل عليه الاثبات والاخبار المتقدمة جميعا مع الجحود وطائفة منها مع المماطلة ولو امكن الوصول الى الحق بالرفع الى الحاكم من غير تاخير وضرر وكان مقرا مماطلا او جاحدا ففي جواز التقاص ح وعدمه قولان الاول للاكثر كما في لك والكفاية وعن الصيمري ومنهم الشيخ وبع ولك وس والكفاية بل كما قيل عامة المتاخرين للعمومات المتقدمة بل صريح بعضها وهو رواية اسحق حيث قال فيها اوارده عليه واقتصه فان الاقتصاص صريح في امكان التوصل والثاني للنافع للاصل وبعض الاعتبارات اللازم رفع اليد عنها بما مر وهل يحل التقاص مطلقا كما هو مذهب المعظم او يجب ذكر الكلام المذكور في الاخبار الاربعة الاولى كما عن الصدوق في الفقيه والشيخ في يب والاظهر الاول للاصل وعدم دلالة غير الثالثة على تعين ذكره والتوقف عليه بل غايته الاستحباب كما عليه اكثر الاصحاب واما الثالثة فهي وان دلت بالمفهوم على اعتباره في الجواز الا ان مقتضاها اعتبارها في جواز الحلف خاصة وهو مما لم يقل به احد ويشترط جواز المقاصة بعدم التراضي والتحالف فانه لا يجوز التقاص بعده كما مر ولا يشترط فيها اذن الحاكم للاصل نعم يشترط فوائه في محل الاختلاف **الثالثة** مقتضى عموم اكثر الاخبار المتقدمة وخصوص صحيحي داود ورواية علي بن سليمان جواز المقاصة من جنس الحق ومن غيره كما هو الفتاوى وصريح جماعة ايض كما يظهر من بعضهم من التامل في جواز الاخذ من غير جنس الحق لا وجه له اصلا وهل يتوقف الاخذ من غير الجنس على تعذر الاخذ من الجنس ام لا عن جماعة منهم الشهيد الاول والاقرب الموافق لظاهر جمع اخر الثاني للعمومات وعدم دليل على تعين الجنس حين امكانه فان قيل الاخذ من غير الجنس يتوقف على تقويم وتفويض بقبول او بيع وكل ذلك مخالف للاصل لا يصار اليه الا مع التوقف ولا توقف مع امكان الاخذ من الجنس قلنا التقويم لا مخالفة للاصل فيه والتفويض يتحقق في الجنس ايض مع انه لو سلم يجوز ارتكابه مع الدليل وهو هنا موجود لان ما يدل بالعموم على اخذ غير الجنس يدل على ذلك ايض للتوقف ثم ان كان الماخوذ منه من جنس الحق فان كان ما ظفر به بقدر الحق او كان زايدا عليه وامكن اخذ القدر بدون التصرف في الزايد فلا كلام وكذا ان وقع القدر والزايد في يده باذن الغريم بقرض او وديعة على القول بجواز التقاص منها فياخذ القدر ويرد الزايد وان لم يكن بيده ولم يمكن اخذ القدر بالتصرف في الزايد ايض كما لو كان المجحود الف درهم وظفر بكيس او صندوق فيه الفان ولم يمكن اخذ الالف الا بنقله الى مكان اخر ونحوه فهل يجوز هذا التصرف في الزايد ام لا الظ نعم لادلة نفي الضرر المعارضة مع ادلة النهي عن تصرف في مال الغير ولانه لو لم يجز التصرف في الزايد لما جاز التصرف في قدر الحق ايض لان سبب الحرام حرام مع انه جايز لاطلاق الاثنين وبعض العمومات المتقدمة ومن ذلك ظهر جواز التصرف في الزايد من غير الجنس ايض ويكون الزايد في الصورتين امانة في يده ولا ضمان عليه لو تلفت وبدون تفريطه كما صرح به في التحرير اذا لم يمكن الاخذ بدون الزيادة للاصل ولو اخذ الجنس الذي لم يكن بيده وتلف كان من ماله لا انه ان اخذه بقصد التقاص ضمانا له وان اخذه مترددا بين التقاص وعدمه كان تصرفا غير جائز

فيضمن

فيضمن ولو كان الماخوذ من غير الجنس فظاهر الكفاية الاجماع على تخيره بين اخذه بالقيمة وبين بيعه وقبض ثمنه لحقه حيث قال ويتخير عند الاصحاب ولما نقل من الخلاف فيه حيث قال والاقرب تخيره بين تملكه بالبيع وبالقيمة وكيف كان فالظ التخيير لتجويز الاعتداء واخذ الحق منه وقبضه واخذ مثل المال منه على سبيل الاطلاق في العمومات وهو يحصل بكل من الوجهين والاصل عدم تعين نوع خاص منه وليس له الانتفاع بما اخذ قبل القبول او البيع ولا يجب عليه المبادرة الى احدهما فلو اخر مع الامكان فنقصت الثمن ضمن النقصان ولا يضمن ما نقص قبل التقصير كذا قال في التحرير ولا ادري دليلا تاما على تضمين نقصان الثمن بالتاخير مع كون اصل التصرف جايزا والاصل عدم الضمان سيما اذا كان التاخير بطلب زيادة في القيمة او مصلحة اخرى للمال او نفسه واولى بعدم الضمان ما اذا لم يحصل له ضرر على المالك كما اذا كان المال مما لم يرد المالك بيعه ولو تلف المساوي للحق من غير الجنس قبل القبول او البيع من غير تقصير منه فقال الشيخ الاليق بالمذهب عدم الضمان وهو كذلك للاصل واحتمل الفاضل الضمان لانه قبض بدون اذن المالك وفيه ان اذن الشارع اعظم من اذن المالك **الرابعة** في جواز المقاصة عن الوديعة وعدمها قولان الاول للتهذيبين والسرائر والنافع ولف وشا والتحرير وتبع للصيمري والتنقيح والنكت ولك وفيه وفي الكفاية انه عليه اكثر المتاخرين وقيل بل لعله عليه عامتهم وهو الاقوى لعموم الاية واطلاق اكثر الاخبار المتقدمة بل عمومها الناشي عن ترك الاستفصال وخصوص رواية اسحق بن ابرهيم السابقة واظهر منها صحيحة البقباق ورواية علي بن سليمان ودلالة الصحيحة على الرجحان المخالف لظاهر الاتفاق كما قيل حيث انهم حكموا بالكراهة غير قادح في الحجية لاحتمال خصوصية في واقعة شهابا من جهة او من جهة الرجل او من جهة ماله اوفق ذلك الرجحان والقول بافادة عدم الخصوصية واحد الامرين قد يكون جهة الرجحان موافقة للاصل او مساواته مع خلافهما بالنسبة الى الاصل والثاني للصدوق في اكثر كتبه والتقي والحلبي والكيدري والطبرسي وابن زهرة مدعيا عليه اجماع الامامية ونسب الى بعض متاخري المتاخرين ولعله صاحب الوافي ونسبه في التحرير الى الشيخ ايض للاجماع المنقول وللكتاب والسنة المستفيضة الامرة برد الوديعة وخصوص صحيحة ابن عمار الرجل يكون لي عليه الحق فيجحدنيه ثم يستودعني مالا الي ان اخذ مالي عنده فقال لا هذه خيانة ورواية ابن اخي الفضل الصحيحة عن ابن ابي عمير ان ابي مات وترك مالا في يد اخي فاتلفه ثم افاد مالا فاودعنيه فلي ان اخذ منه بقدر ما اتلف من شيء فاخبرته بذلك فقال لا قال رسول الله ادّ الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك والاول ليس بحجة سيما مع مخالفة اجلاء الطائفة والشهرة العظيمة المتاخرة والثاني بالمعارضة بالمثل من الكتاب والسنة المجوزة للتقاص الراجحة على ما ذكروه بالشهرة وباتفاقهم على رجحانها على عموما حرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه مع ان ما ذكروه ليس باقوى من تلك العمومات والروايتان محمولتان على الكراهة بقرينة الاخبار المجوزة للتقاص عن الوديعة مع كونهما اعم من اجتماع شروط المقاصة من امكان الاخذ منه وعدم الحلف سابقا وغير ذلك واحتمال كون الاتلاف في الاخيرة مما لا يوجب الضمان المجوز للتقاص **الخامسة** لو اقتص حقه ثم اتى الغريم بالمال المجحود او المماطل فيه فان كانت عين ما اقتصه باقية جاز لمن اقتص اخذ حقه ورد المقتص لاصالة عدم اللزوم وكذا لو تمكن من انتزاع حقه بعد التقاص بالبينة والاثبات والاخذ ورد المقتص مع بقاء عينه لما ذكر وهل يجب عليه ذلك ام لا الظ الثاني للاصل والاستصحاب ويمكن ان يقال ان الثابت من ادلة التقاص ليس ازيد من جواز اخذه والتصرف فيه ما دام غريمه جاحدا او مماطلا واما بعد الاقرار والبذل فيستصحب جواز التصرف فانه قبل التقاص لم يكن جايز التصرف وبعده لم يثبت الزايد عن الجواز ما لم يبذل فيستصحب العدم بعد البذل الا انه يعارض الاستصحاب ح ويرجع الى التخيير ايض وكذا الحكم لو كانت العين تالفة الا ان عدم الوجوب ح اظهر لاصالة عدم لزوم الغريم من ماله وانتفاء الاستصحاب الاول وهل يجوز له مع عدم رد المقتص به قبول ما بذله الغريم ايض الظاهر لا لسقوط حقه بعد التقاص في نفس الامر وان لم يعلمه الغريم وكان غاصبا بحسب علمه **السادسة** هل يختص جواز التقاص بما اذا علم حقه على الغريم واقعا او يجوز مع العلم الشرعي الحاصل بالاصول الشرعية ايض الظاهر الثاني لقيام مقتضى الاصول الشرعية مقام الواقع فلو جوز كون جحود الغريم لاجل علمه بحق له عليه او على مورثه ولكن لم يعلمه يجوز التقاص وكذا لو علم حقا لمورثه على زيد وادعى هو الايفاء ولكن لم يعلم به ذلك الوارث فلا يجب عليه الترافع والاخذ بعد يمين نفي العلم بل يجوز له التقاص لاصالة عدم الحق في الاول وعدم الايفاء في الثاني **السابعة** يجوز التقاص من مال الغريم المشترك بينه وبين غيره وعليه اداء مال الغير وايصاله اليه للعمومات وادلة نفي الضرر ولان حرمة مال الشريك ليس بازيد من حرمة الزايد على الحق من مال الغريم **الثامنة** لو كان الغريم غايبا ولم يعلم بجحوده او عدم بذله يجوز التقاص من ماله الحاضر للعمومات ولاطلاق صحيحة البقباق ورواية اسحق بل صحيحة زرارة وعدم ثبوت الاجماع الثابت في الحاضر المقر الباذل في ذلك **التاسعة** لو كان حقه مظنونا لا يجوز له التقاص لعدم علمه بحق ثابت وعدم شمول العمومات له وتسلطه على احلاف الغريم او اخذ الحق بعد نكوله على سماع الدعوى الظنية لا يدل على ثبوت الحق له نعم لو نكل وحكم الحاكم به يجوز له المقاصة ح لو لم يبذل **العاشرة** لو كان له على شخص حق لم يعلم به الغريم او نسيه يجوز له التقاص من غير وجوب الاعلام والمطالبة للعمومات وكذا لو كان حق عليه ولم يعلم بذكره وعدم اقراره وكذا لو كان له حق ومنعه الحياء او الخوف او مصلحة اخرى عن المطالبة **الحادية عشر** يجوز تقاص ما اعطاه لغيره رشوة محرمة او رباء اذا كان مضطرا في الاعطاء بل غير مضطر ايض اذا علم الاخذ كونه رشوة او رباء **الثانية عشر** لو كان لزيد مال على عمرو ولعمرو على بكر يجوز لزيد المواطاة مع بكر واخذ حقه منه للعمومات ويجوز لبكر اعطاؤه لان جواز اخذ الغريم يستلزم ذلك ويجوز حلف بكر على البراءة **الثالثة عشر** لو كان الحق مختلفا فيه بين العلماء لا يجوز لطالب الحق التقاص قبل الترافع بتقليد مجتهد يفتي بثبوته كما مر في صدر الفصل حتى لو علم عليه احد بجناية ديتها عند بعض المجتهدين عشرة وعند بعض اخر عشرون لا يجوز له تقاص العشرة الزايدة المختلف فيها بتقليد الثاني **الرابعة عشر** لو كان له حق على من لا يفي ماله بديونه يجوز له التقاص من ماله ما لم يحجر عليه الحاكم ولو حجر عليه فهل يجوز له تقاص تمام حقه من مال الغريم ام لا فيه اشكال

والاولى لا ولو كان له حق على ميت عليه دين زايد على التركة لا يجوز له تقاص الزايد عن حصته بعد التوزيع لانتقال ماله بموته الى الديان **الخامسة عشر**
يجوز التقاص من مال الغريم المنزل كالمبتاع ببيع الخيار لصدق ماله عليه يحمل المشتري لو فسخ البايع ما يحمله في صورة التلف **السادسة عشر** يجوز
في التقاص لانه امر يقبل الوكالة لعمومها وهل يجوز لغير ذي الحق التقاص له من غير توكيل اذا علم مطالبة الغير لحجة الظاهر لانه دفع ظلم عن الغير وهو جايز بل قد
السابعة عشر الحق الذي يجوز تقاصه اعم من ان يكون ذو الحق معينا او احد الافراد فلو اوصى احد بشيء لواحد من اولاد زيد يجوز لاحدهم بعد مقاصته
الجحود او المماطلة لصدق كون حقه عليه لان ذلك ايض نوع حق وعلى هذا فيجوز للفقير تقاص الزكوة والخمس ورد المظالم عن الغني المماطل الظ نعم بل يجب لما مر
من وجوب دفع الظلم عن المظلوم **الثامنة عشر** هل يشترط في التقاص عن غير الجنس التقويم ام يجوز بدونه اذا كان غير زايد على الحق قطعا كان تقاص
من له الف دينار على شخص فرسا له غاية قيمته من العشرين الى الاربعين الظ الجواز للاصل **التاسعة عشر** يجوز التقاص من المنافع كما يجوز من الاعيان
فيجوز له اجارة دار الغريم وكراية دابته لصدق الظفر بالمال **العشرون** هل يجوز تقاص مستثنيات الدين كفرس ركوبه وثياب بدنه ونحوها ام لا الظ
انه ان لم يتملك ما يفي به الدين غير هذه الامور لا يجوز وجهه ظ والا فيجوز لان المستثنى ليس عين هذه الامور بل اعم منها ومن اثمانها **الحادية و**
العشرون الظ عدم حصول التقاص بدون التصرف للاصل وعدم شمول العمومات فلا يجوز قبول امة الغريم التي في بيته او عبده مقاصة وعتقه من كفارة
ولا قبول داره التي يسكن فيها الغريم او ضيعته التي في تصرفه ووقفها او بيعها الغير من غير ان يتصرف الغير فيه ولو كان لزيد حق على عمرو ولبكر حق لا يعلمه على زيد
وغصب بكر مال عمرو لا يجوز له مقاصة ذلك المال وجعله عوضا عن حق بكر عند نفسه ولا يبرء ذمته بذلك فتو والله العالم **الثانية والعشرون**
قال في عد ولو نقب جداره لياخذه لم يكن عليه ارش بالنقب **اقول** لا يبعد الريب في جواز النقب لدلالة نفي الضرر ولقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم ويلزم عدم
ضمان الارش لانه تصرف جايز والاصل عدم الضمان ولو ضمن الارش كان الجواز اظهر كما ان الامر كذا اذا لم يكن الارش زايدا على حقه ايض **الثالثة والعشرون**
ولو جحد من عليه مثله جاز ان يجحد ايض ويكون حينئذ بعد قصد التقاص فيحلف على نفي ما جحد والله العالم بحقايق احكامه **المطلب الرابع** فيما يتعلق
بالاستحلاف والحلف وقد مر بعض ما يتعلق بذلك في المطلب الثاني من اشتراط كون الحلف باذن الحاكم والمدعي وعدم سماع الدعوى بعدها وغير ذلك وبقيت
احكام اخر متعلقة اما بنفس الحلف او الحالف او المحلوف عليه لا بد من ذكرها ففيه هنا ثلثة ابحاث **البحث الاول** في احكام يتعلق بنفس اليمين وفيه اربع
مسايل **المسئلة الاولى** لا يصح الاحلاف الا بالله سبحانه اي لا يترتب الاثر المقصود من الاحلاف الا اذا كان به بلا خلاف بل عليه الاجماع في كتاب الايمان عن
الشيخين في عد وبه والمقداد والسيد في ح فع ونسبه في الكف الى ظاهر الاصحاب لعله اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى الاصل والنصوص المستفيضة
منها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة ومنها بعد سؤال بعض الانبياء عن الله سبحانه عن كيفية الحكم بين الناس احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي تحلفهم به ثم قال هذا
لمن لم تقم له بينة ورواية محمد بن قيس ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه كيف اقضي في امور لم اخبر ببيانها فقال ردهم الي واضفهم الى اسمي يحلفون به ومرسلة ابان
وفيها احكم بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به دلت هذه الاخبار على وجوب الحلف باسم الله في قطع الدعوى وفي المروي في تفسير الامام الوارد
في كيفية قضاء رسول الله المتقدم بعضها وان لم يكن له بينة حلف المدعى عليه بالله وفي رواية البصري المتقدمة فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو
وفي صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة فان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق دلت بالمفهوم على انه لو اقام البينة بل الاستحلاف بالله ولو حلف بغيره
كان له حق فلا يسقط الدعوى بها ورواية ابي حمزة لا يحلفوا الا بالله ومن حلف له بالله فليرض دلت بالمفهوم على عدم وجوب التصديق والرضا بيمين من لم
بالله وان حلف بغيره وكذا لزوم الحلف بغير الله فيكون فاسدا او يظهر من الوجه الاول دلالة صحيحة الخزاز من حلف بالله فليصدق ومن لم يصدق فليس من الله
ومن حلف له بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله ومن الوجه الثاني دلالة صحيحة محمد قول الله تع والليل اذا يغشى والنجم اذا هوى وما اشبه ذلك فقال ان
لله تع ان يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه ان يقسموا الا به وقريبة منها صحيحة علي بن مهزيار وصحيحة الحلبي لا ارى ان يحلف الرجل الا بالله ونحوها موثقة
سماعة هل يصلح لاحد ان يحلف احدا من اليهود والنصارى بالهتهم قال لا يصلح لاحد ان يحلف احدا الا بالله وظاهر انه اذا لم يصلح يكون فاسدا لان نفي الصلاح
الفساد ورواية المدايني لا يحلف بغير الله وقال اليهودي والنصراني والمجوسي لا تحلفوهم الا بالله ويستفاد من خصوص الاخيرتين وعموم ما تقدم عليهما عموم
الحكم للمسلم والكافر كما هو الحق المشهور ويدل عليه ايض صحيحتا الحلبي وابن ابي عمير عن اهل الملل كيف يستحلفون فقال لا يحلفوهم الا بالله وصحيحة سليمان بن خالد لا
يحلف اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله ان الله عز وجل يقول فاحكم بينهم بما انزل الله خلافا للمحكي عن ط والايضاح وس في المجوسي فاوجبوا عليه الحلف
بغير لفظ مما يرفع احتمال الارادة غيره متضمنا مع الله لرفع احتمال الارادة النور او الظلمة الذي هو اله باعتقاده وفيه مع شذوذه انه اجتهاد في مقابلة النصوص
وقد يستدل له ايض بان بدون ذلك لا يحصل الجزم بانه حلف وفيه ان المعتبر من الحلف هو كونها بالله وهو قد وقع واما مطابقة قصده للفظ فلا دليل
عليها مع ان العبرة في الحلف انما هي على نية المستحلف اذا كان محقا لا الحالف كما نقل بعض متاخري المتاخرين الاتفاق عليه ويدل عليه رواية اسمعيل بن سعد
الاشعري عن الرجل يحلف وضميره على غير ما حلف عليه قال اليمين على الضمير يعني على ضمير المظلوم ورواية مسعدة وفيها واما اذا كان ظالما فاليمين على
نية المظلوم وهذا مع ان دليلهم لو تم لاطرد في غير المجوسي من اهل الملل الباطلة فلا وجه للتخصيص والمحكي عن الشيخ في به والفاضلين وجماعة تجويز احلاف
الذمي بل مطلق الكافر كما قيل بما يقتضيه دينه اذا راه الحاكم اردع له من الباطل واوفق لاثبات الحق لرواية السكوني ان امير المؤمنين ع استحلف يهوديا بالتورية
التي انزلت على موسى وصحيحة محمد بن قيس قضى علي ع فيمن استحلف اهل الكتاب بيمين صبر ان يستحلفه بكتابه وملته وصحيحة محمد عن الاحكام فقال في كل دين ما

يستحلفون

يستحلفون به وفي بعض النسخ ما يستحلون به واجيب عن الاول تارة بضعف الرواية واخرى بكونها قضية في واقعة لا عموم لها وثالثة بجواز اختصاصه بالامام ع ورابعة
باحتمال كون الحلف بالتورية متضمنا مع الحلف بالله وعن الثاني بالاخيرين وباحتمال كون المجرورين في كتابه وملته راجعين الى من استحلف ويؤيده افرادهما
وعن الثالث بجواز كون المراد انه يمضي عليهم حكمه اذا احلفهم عند حاكمهم كما انه يجري عليه احكام عقودهم ويلزم عليهم ما التزموا به ويرد على الاول بعدم ضير
في ضعف الرواية سندا بعد وجودها في الاصول المعتبرة مع ان ضعفها ليس الا للنوفلي والسكوني وفي ضعفهما كلام وعلى الثاني ان القضية في واقعة كافية
في ابطال العموم المطلوب مع ان قضية الواقعة غير معلومة فيلزم تخصيص العام بالمجمل فيخرج العمومات المتقدمة باسرها عن الحجية وعلى الثالث ان امثال تلك التجويزات
لا يلتفت اليها في بيان الاخبار والا بطل الاستدلال بها بالمرة مع ان ذلك الاحتمال ايض مناف للعموم المط وموجب للاجمال في المخصص فتو وعلى الرابع بان
الانضمام ايض مناف للمطلوب من عدم جواز الاستحلاف بغير الله وعلى الخامس بانه خلاف الظ المتبادر مع انه ايض مناف للمط من جهة اعمية المستحلف من المسلم
ومن جهة ان استحلاف المسلم بكتابه ايض غير المط الا ان يقال ان المراد بطريق ما انزل في كتابه ويقرر في ملته وهو ايض خلاف ظاهر اخر وعلى السادس
انه تخصيص للحديث بلا مخصص فالصواب ان يجاب عن الجميع بانها معارضة للاخبار المتقدمة وهي راجحة بالاشهرية رواية وفتوى والاصرحية دلالة وبموافقة
الكتاب التي هي من المرجحات المنصوصة حيث قال سبحانه في اية الوصية في السفر فيقسمان بالله يعني الاخرين من غير المسلمين وبموافقة الاحتياط والاصل
وبالمخالفة لمذاهب العامة كما صرح به في الوافي وح شيع وغيرهما وبالاحدثية التي هي ايض من المرجحات المنصوصة لكون بعض الاخبار المتقدمة مرويا عن ابي جعفر
الثاني ع والاخيرة لم يتجاوز عن ابي عبد الله ع **فروع** أ هل المراد بالحلف بالله بهذا اللفظ المقدس او به وبمثله من الاسماء المختصة به كالرحمن والرحيم
او بهما وبمثلهما من الاوصاف الدالة على تلك الذات المقدسة مثل بالله الذي لا اله الا هو وبالذي خلق كل شيء او بذات الله الظاهر الاخير لان المعنى من
لفظ الله هو الذات المقدسة فالمراد الحلف بتلك الذات المتعالية فيصح الحلف بكل ما افاده ويدل عليه ايض قوله في صحيحة الحلبي بعد النهي عن الحلف الا
بالله فاما قوله لعمر الله وقوله ولذا جعل بعض من تاخر عنه قوله مخالفا لظاهر الاجماع المحقق والمحكي عن الشيخين ب كما لا يصح الحلف الا بالله سبحانه
ولا يترتب الاثر الا عليه ولا ينعقد في باب الايمان الا به كذلك لا يجوز الحلف الا به سبحانه فياثم الحالف بغيره من المخلوقات كالانبياء والائمة والملائكة
والكتب المعظمة والكعبة والحرم والمشاهد المشرفة والاباء والاصدقاء ونحوها على الاشهر بين الطائفة بل قيل انه مقتضى الاجماعات المنقولة وصرح به جماعة منهم
المحقق الاردبيلي وصاحب يح وشارحه وبعض مشايخنا المعاصرين لروايتي ابي حمزة وسماعة وصحاح محمد وعلي بن مهزيار والحلبي المتقدمة جميعا فان الاولى
متضمنة للنهي الصريح في الحرمة والثانية والاخيرة متضمنة لقوله لا ارى والظاهر منه نفي الجواز والثالثة والرابعة متضمنة لقوله ليس لخلقه ان يقسموا الا
والمتبادر منه نفي الجواز ايض وحملها على الحلف الذي يترتب عليه الاثر الشرعي لا وجه له مضافا الى ما علله بعضهم من ان القسم بشيء يستلزم تعظيما له ولا يستحق
التعظيم المطلق وبالذات سوى الله تع وربما يشعر بذلك قوله في صحيحة الحلبي ورواية سماعة ولو حلف الناس بهذا واشباهه لترك الحلف بالله ويدل على الحرمة
ايض مرسلة يونس المروية في في عن قول الله تع فلا اقسم بمواقع النجوم قال اعظم اثم من يحلف بها الحديث ورواية الحسين بن زيد الطويلة المروية في الفقيه المشتملة
على جملة المناهي ونهى ان يقول الرجل للرجل لا وحياتك وحياة فلان ورواية صفوان الواردة في حكاية ابي عبد الله ع مع ابي جعفر المنصور والكاذب حيث
انه بعد ما قال له ان مولاك يدعو الناس اليك فقال والله ما كان فقال لست ارضى منك الا بالطلاق والعتاق والهدي والمشي فقال ابالانداد من دون الله
تامرني ان احلف الحديث فانه يشعر بان الحلف بغيره سبحانه جعل الانداد له وذهب بعضهم الى الكراهة لضعف الاولين سندا والثاني دلالة وهما ممنوعان اما الاول فبان
الضعف منجبر بالشهرة وقد يقال باختصاص النهي عن الحلف بغير الله بما اذا اقسم العبد على فعل نفسه ومن هو مثله من الخلق فاما اذا انشد الله في حاجة فلعله
يجوز له ان يذكر من خلق الله ما يشاء كما ورد في الادعية الماثورة ولا يخفى انه لا حاجة الى الاستثناء والتخصيص لان المنهي عنه هو الحلف والاستحلاف ولا مثل
قولك انشدك بكذا او اسئلك بحق فليس هو شيئا منهما فهو خارج عن موضوع المسئلة وعلى هذا فيجوز في سؤال المخلوق ايض نحو ذلك فيقول له انشدك بالقرآن
العظيم او بحق ابيك عليك ان يفعل كذا للاصل الخالي عن المعارض لانه ليس حلفا ولا استحلافا **ج** لا شك في مرجوحية الحلف بالله وكراهتها واستحباب تركها
لو كان صادقا لقوله سبحانه ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقوله سبحانه ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا وفي صحيحة الخزاز لا يحلفوا بالله صادقين
ولا كاذبين وفي رواية سلام بن سهم من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم وفي رواية السكوني من اجل الله ان يحلف به اعطاه الله خيرا مما
ذهب منه وفي رواية ابي بصير الواردة في قضية سيد الساجدين ع وادعاء مطلقته اربعمائة دينار لاجل الصداق واعطائه اياه فقلت يا ابه جعلت فداك
الست محقا قال بلى ولكني اجللت الله ان احلف به بيمين صبر ومقتضى هذه الروايات كراهة الحلف واستحباب تركها مطلقا الا ان في مرسلة علي بن الحكم اذا
ادعي عليك مال ولم يكن له عليك فاراد ان يحلفك فان بلغ مقدار ثلثين درهما فاعطه ولا تحلف وان كان اكثر من ذلك فاحلف ولا تعطه ومقتضى
الجمع تخصيص العمومات بهذه الرواية الا ان ظاهر رواية سلام استحباب الترك في اربعمائة دينار ايض ويمكن ان يكون ذلك لاختلاف الحال بالنسبة الى الاشخاص
سيما الامام ع ويمكن حمل المرسلة على خفة الكراهة في اكثر من ثلثين درهما وكما يستحب ترك الحلف يستحب ترك الاستحلاف ايض لرواية عبد الحميد الطائي من
قدم غريما الى السلطان يستحلفه وهو يعلم انه يحلف ثم تركه تعظيما لله تع لم يرض الله له بمنزلة يوم القيمة الا بمنزلة خليل الرحمن ع ثم ما ذكرنا من كراهة الحلف
انما هو اذا كان صادقا واما ان كان كاذبا فهو من المحرمات الشديدة بل من الكباير الموبقة بل عدها في بعض الروايات المتقدمة كفرا بالله سبحانه وورد فيها
تهديدات شديدة في اخبار عديدة كقوله ع من حلف على يمين وهو يعلم انه كاذب فقد بارز الله تع اي حاربه وقوله اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع **اقول**

البلاقع جمع بلقع وهي الارض القفر التي لا شيء بها يريد ان الحالف بها يفتقر ويذهب ما في بيته من الرزق وقيل هو ان يفرق الله شمله ويغير عليه ما اولاه من نعمه وفي رواية اخرى اياكم واليمين الفاجرة فانها تدع الديار من اهلها بلاقع والاخبار بذلك المضمون كثيرة وفي اخبار اخرى انها تورث عقر الرحم وانقطاع النسل وفي اخرى انها تورث العقب العقر وفي بعض النسخ العقب الفقر وفي رواية اخرى انه ينتظر بها اربعين ليلة اي لا يتجاوزها بهلاك صاحبها هذا في الحلف واما الاحلاف فلا يحرم اذا كان المستحلف محقا اجماعا ولذا استحلف مولانا الصادق ع من سعى به عند منصور فحلف فمات وكذا اذا كان مبطلا لان الحالف لم يحلف الا سائغا فلا وجه لكون المستحلف به اثما وان اثم بالكذب في اصل الدعوى **الثانية** يستحب للحاكم تقديم الوعظ على اليمين لمن توجهت اليه لانها اما مكروهة او محرمة والترغيب في ترك المكروه والتحذير عن فعل المحرم مطلوب قطعا فيعظ الحالف بذكر الايات والاخبار الواردة في ثواب ترك الحلف مع الصدق وعقاب فعلها مع الكذب وكذا يستحب وعظ المستحلف ايضا لما عرفت من استحباب تركه **الثالثة** يجزي للحالف ان يقول في يمينه والله ما له قبلي كذا او ترجمة ذلك بلغة اي لغة كانت بلا خلاف فيه كما قيل لصدق اليمين وعدم دليل على لزوم الزائد ولاطلاقات الحلف بالله ولرواية ابي حمزة وصحيحة الحلبي المتقدمتين في المسئلة الاولى المتضمنتين لقوله من حلف بالله فليصدق ومن حلف له بالله فليرض ولمرسلة الفقيه قال رسول الله ص من حلف لكم بالله فصدقوه الا انهم قالوا انه يستحب للحاكم تغليظ اليمين عليه قولا كوالله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع المهلك المدرك الذي يعلم من السر ما يعلمه من العلانية كما في الصحيحة المتضمنة لاحلاف الاخرس او زمانا كالجمعة والعيد وبعد الزوال وبعد العصر كما في الاية ومكانا كالكعبة والمقام والمسجد الحرام والحرم والمشاهد المكرمة والمسجد الجامع ثم سائر المساجد والمحراب منها واستدلوا له بانه مظنة رجوع الحالف الى الحق ومظنة تعجيل المؤاخذة ان اقدم عليها وبصحيحة الاخرس وبالاية الواردة في الوصية تحبسونهما من بعد الصلوة اي صلوة العصر فيقسمان بالله وبرواية زرارة ومحمد لا يحلف احد عند قبر رسول الله على اقل مما يجب فيه القطع والمروي في قرب الاسناد ان عليا ع كان يستحلف اليهود والنصارى في بيعهم وكنائسهم والمجوس في بيوت نيرانهم ويقول شددوا عليهم احتياطا للمسلمين ولمرسلة البرقي المتضمنة لاحلاف الصادق ع الساعي له عند المنصور بالبراءة بعد حلفه بالله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم وفي الكل نظر لعدم نهوضها لاثبات العموم وورودها في موارد خاصة نعم لا باس بالقول به لاشتهاره بين الاصحاب بل نفى بعضهم الخلاف فيه وهذا القدر كاف في مقام الاستحباب ولذا يخص ذلك بالحاكم دون الغريم لاختصاص فتاويهم به ولو امتنع الحالف عن التغليظ لم يجبر عليه للاصل ولا يتحقق بامتناعه ناكلا لو حلف بالله لعدم تركه الحلف ولوجوب تصديق من حلف بالله كما مر قالوا واستحباب التغليظ ثابت في جميع الحقوق المالية وغيرها الا في المالية اذا كانت اقل من نصاب القطع ربع الدينار لروايتي زرارة ومحمد المتقدمة وفيه انه يمنع فيه عن تغليظ خاص ولكن لعدم ثبوت الاشتهار بل الفتوى في ذلك وانحصار الدليل التام فيه يكون الاستثناء صحيحا **الرابعة** يحلف الاخرس بالاشارة المفهمة على المشهور كما صرح به جماعة لان الشارع اقام اشارته مقام التلفظ في سائر اموره وقال الشيخ في ية يحلفه الحاكم بالاشارة والايماء الى اسم الله سبحانه ويضع يده مع ذلك على اسم الله المكتوب في المصحف وان لم يحضر المصحف يكتب اسم الله سبحانه ويضع يده عليه ولعل دليله ان حصول الافهام بالاشارة والعلم بمرادها يحصل من ذلك الوجه ونسب جماعة الى النهاية وضع اليد على الاسم خاصة وقال ابن حمزة في وسيلته اذا توجه الحلف على الاخرس وضع يده على المصحف وعرفه حكمها اي حكم اليمين وحلفه بالاسماء اي اسماء الله تع فان كتب اليمين على لوح ثم غسلها وجمع الماء في شيء وامره بشربه جاز فان شرب فقد حلف وان ابى الزمه ودليله على الجزء الاول لعله حصول الاشارة المفهمة بذلك وعلى الجزء الثاني صحيحة محمد عن الاخرس كيف يحلف اذا ادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال ان امير المؤمنين ع اتي باخرس وادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال امير المؤمنين ع الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما تحتاج اليه ثم قال ائتوني بمصحف فاتي به فقال للاخرس ما هذا فرفع راسه الى السماء واشار الى انه كتاب الله عز وجل الى ان قال ثم كتب امير المؤمنين ع والله الذي لا اله الا هو الى اخر ما مر في المسئلة السابقة ان فلان بن فلان المدعي ليس له قبل فلان بن فلان الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا سبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين ونسب جماعة الى ابن حمزة الطريق المروي خاصة ونفى عنه البعد الفاضل المقداد ورجحه المحقق الاردبيلي واختاره ح للصحيحة الخالية عن المعارض وضعف دليل المشهور كما ذكره الاردبيلي قال ومجرد كون الاشارة معتبرة في مواضع لا يوجب كونها كلية وعدم جواز العمل بالرواية انتهى وتضعيف دلالة الصحيحة بكونها قضية في واقعة ضعيف غايته اذ ذكر ابي عبد الله ع ذلك بعد السؤال عنه عن كيفية حلف الاخرس مطلقا اقوى شاهد على عدم اختصاصه بواقعة خاصة وكذا قول امير المؤمنين ع الحمد لله الذي الخ ومنه يظهر ضعف ما قيل ايضا من جواز كون حلفه بهذا النحو بعد الحلف بالاشارة ويكون ذلك من باب التغليظ بل ذلك اضعف جدا لانه لو كان كذلك لما كان وجه للالزام بالدين بعد الامتناع من ذلك الحلف واحتمال امتناعه عن الاشارة ايضا سخيف جدا لان معه لم يكن وجه لذلك لو كان المقصود بالذات الاول فهذا القول اقوى واظهر **البحث الثاني** فيما يتعلق بالحالف وفيه ايضا اربع مسائل **المسئلة الاولى** الاصل في الحالف هو المنكر دون المدعي كما مر في صدر المقام الثاني من البحث الثاني من الفصل الثالث الا في مواضع دل الدليل على يمين المدعي وقد مر بعض صوره كصورة رد المنكر ومع نكوله على احد القولين ومع الشاهد الواحد ومع البينة في الدعوى على الميت وله صور اخرى ايضا تاتي في مواضعها **الثانية** يتسلط المدعي على المنكر حلفه في كل دعوى صحيحة يتعين فيها الجواب على المنكر ويطالب به بحيث لو اقر او اتى بما يقوم مقام الاقرار من النكول او الرد الى المدعي وحلفه او بفعل الغير مما يوجب الاقرار به الزامه بالحق بالاجماع والنصوص كما في رواية البصري المتقدمة فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه وقوله في اخرها ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه

نعم

نعم هذه القاعدة غير مطردة في الحدود كما مر ويجيء ايضا **الثالثة** يجب ان يكون الحالف سواء كان المدعى عليه او المدعي الذي رد عليه اليمين باتا عالما بما يحلف عليه بالاجماع والمستفيضة كصحيحة هشام بن سالم لا يحلف الرجل الا على علمه ورواية ابي بصير لا يستحلف الرجل الا على علمه ومرسلة ابن مرار لا يستحلف العبد الا على علمه ولا يقع اليمين الا على العلم استحلف او لم يستحلف وقد يقال ان ذلك انما هو ان كان الحلف على فعل نفسه سواء كان اثباتا او نفيا وان كانت على فعل الغير فكذلك ان كان في اثبات وان كانت على النفي حلف على نفي العلم ان ادعي عليه العلم وقد يعبر بان الحلف على العلم ان كان في الاثبات مطلقا وكذا ان كان في نفي فعل نفسه وان كان في نفي فعل الغير حلف على نفي العلم وقد يختصر ويقال الحلف على البت ابدا الا اذا حلف على نفي فعل الغير في الحلف على نفي العلم كما صرح به انما هو اذا ادعي عليه العلم ولما كان علم كل احد وعدمه معلوما للنفس ابدا فيكون حلفه على نفسه حلفا على البت والقطع ايضا فلا حاجة الى التفصيل ولا الى الاستثناء بل الحلف على الاثبات والنفي على البت مطلقا ابدا ويكفي ان يقال الحلف على البت ابدا وعلى هذا فلو ادعى حقا على احد وانكره يحلف بتا على عدم الاستحقاق او نفي ما يدعيه كما ياتي وان ادعى على غيره ممن يوجب ثبوته ثبوت الحق على ذلك المدعى عليه كالمورث والوكيل والولي فان لم يدع العلم عليه لم تسمع دعواه وان ادعى العلم سمع ويحلف ايضا على نفي ما يدعيه من العلم بتا ولو رد اليمين على المدعي يحلف ايضا على البت سواء كانت يمينا متعلقة بفعله او فعل الغير الذي يحلف على نفي العلم به ثم انه قد ذكرنا سابقا ان من ادعى على احد حقا واجاب هو بقوله لا ادري ان لم يدع عليه العلم لا حلف عليه وان ادعى عليه العلم له ان يحلفه على نفي العلم واعلم ايضا انه كما يمكن العلم لكل احد بانتفاء فعل نفسه كذلك يمكن علمه بانتفاء فعل غيره من افراد المدعى او كون الفعل مقيدا بزمان او مكان او حالة خاصة يعلم انتفائه فيه او يحصل له العلم بالانتفاء بامور خارجية وقرائن منضمة ويحصل مرها من المقدمتين وما مر من انه على البت ابدا ان الضابط الكلي انه يجب ان يكون حلف الحالف بتية منطبقة على جوابه فان اجاب بالنفي او الثبوت قطعا حلف عليه سواء كان في فعل نفسه او غيره مما يوجب خلاف ما اجاب به ضمانه وان اجاب بعدم العلم حلف عليه كذلك اذا ادعي العلم عليه ويتشعب من ذلك الضابط جميع الفروع وقد يستشكل في مواضع لا اشكال فيها بعد ما ذكرنا فانه ان كان المورد مما لا يلزم على المدعى عليه شيء بالاقرار فلا يسمع الدعوى وان كان مما يلزم فان اجاب بانتفاء الفعل بتا يحلف عليه وان اجاب بنفي العلم يحلف عليه ان ادعى علمه **الرابعة** المدعي اما يطلق الدعوى كقوله لي عليك عشرة او ما في يدك من العين الفلانية مالي او يقيدها بسبب خاص كقوله لي عليك عشرة بسبب الاقراض او ثمن المبيع الفلاني او ما في يدك من العين الفلانية سرقتها مني وعلى كل من التقديرين اما يجيب المدعى عليه بالاطلاق او بالتقييد فان اطلقا فيكفي الحلف على نفي الاستحقاق المطلق بلا خلاف لمطابقة المحلوف عليه مع الدعوى فيسقط بالحلف على نفيها بمقتضى الاجماع والاخبار ولو قيدها المدعي بعد حلف المدعى عليه على نفي المطلق فادعى ثانيا ان لي عليه عشرة ثمن المبيع لا يسمع ايضا لان نفي المطلق بالحلف فيلزم نفي المقيد الا بعد مضي زمان امكن ان يكون تلك دعوى ثانية وثابتة على المدعى عليه بعد المرافعة الاولى وان قيدا يكفي الحلف على نفي المقيد ايضا في سقوط تلك الدعوى اجماعا ولو ادعى بعد الحلف الاستحقاق بسبب اخر يسمع منه ويطلب من المدعى عليه الجواب وله حلفه لان سقوط شيء خاص لا يستلزم سقوط خاص اخر وكذا لو ادعى بعدها الاستحقاق المطلق لان سقوط الخاص لا يستلزم سقوط العام وان اطلق المدعي وقيد المدعى عليه كان يدعي عليه عشرة واجاب بانه ليس علي عشرة ثمن المبيع وحلف عليه لم يفد في سقوط الدعوى اصلا لعدم كون الدعوى باقية والوجه واضح وان انعكس فادعى المقيد واجاب بنفي المطلق فيدعي ان لي عليك عشرة ثمن المبيع فاجاب بانه ليس لك علي شيء اصلا وحلف عليه فلا شك في سقوط الدعوى لان انتفاء المطلق والعام يستلزم انتفاء المقيد والخاص ولصدق الحلف المسقط للدعوى ويدل عليه ايضا صحيحة محمد الواردة في كيفية حلف الاخرس حيث ادعي عليه الدين وكتب في الحلف ما هو عام ولازمه انه لو طلب المدعي منه الحلف بعد ذلك على نفي المقيد لم يكن له ذلك اذ لا حلف بعد حلف ولا حلف بعد سقوط الدعوى ولو طلب منه اولا الحلف على نفي المقيد فهل يجب عليه ذلك وللمدعي تلك المطالبة الظ لا اذ لم يثبت من الشرع الا تسلطه على احلافه واما تسلطه عليه في كل جزء جزء من متعلقات الحلف فلا والاصل يقتضي عدم التسلط ولا يضر تركه ما اردنا كلا بعد اثباته باصل الحلف على المدعى به ولو بما يشمله بالعموم اليس ذلك الامر قبل ان يدعي عليه العشرة ثمن المبيع الذي اخذ منه في يوم كذا بلفظ كذا وكذا ويريد بها الاحلاف على نفي جميع تلك الجزئيات فان ابى المدعي الا بان يحلفه كذلك ولم يرض بالحلف المطلق فللمدعى عليه الاباء عنه ايضا فيتوقف حتى يرضى المدعي بالمطلق والحاصل انه يجب عليه الحلف بالمقيد وليس للمدعي اجباره عليه للاصل السالم عن المعارض وقد عبر الاكثر عن هذه القسم بان المدعى عليه لو اراد الحلف على نفي الاستحقاق المطلق ففي اجابته قولان اشهرهما نعم والمعنى واحد ثم انهم قد يستدلون على الاجابة وعلى عدم التسلط على اجباره بالمقيد بانه قد يكون للعدول من المقيد الى المطلق غرض صحيح بان كان قد غصب او استاجر او سرق او اشترى ولكن برئ من الحق بوجه من وجوه الابراء وتكليفه بنفي المقيد يوجب اما الكذب في الحلف او وقوعه في مضيق طلب الاثبات وهو كان جيدا لو كان المخالف وهو الشيخ على ما حكي عنه يقول بان للمدعي الاحلاف على نفي سبب التقييد كان يحلف على انه ما اشترى منك او ما استاجر منك او ما سرقت ولكن الظاهر ان الخلاف انما هو في الاحلاف على نفي المقيد كان يحلف على انه ليس في ذمتي ثمن المبيع او وجه الاجارة او ليس في يدي مغصوب منك ولا يخفى ان ذلك لا يوجب كذبا في الحلف لو صدق في الواقع وان تحقق الشراء او الاستيجار او الغصب اولا واما الاحلاف على نفي السبب منفردا او مع نفي مسبب من الاشتغال بثمن المبيع او نحوه فلا تسلط عليه اصلا اذ قد ذكرنا في بحث الدعوى انه يشترط في سماعها كونها صريحة في ادعاء الاستحقاق ودعوى السبب منفردا لا يوجب دعوى استحقاق فيكون غير مسموعة فلا يترتب عليه تسلط احلاف ودعواه منضما مع المسبب وان كان مسموعة الا انه باعتبار جزئه الاخر فهو ما به الدعوى حقيقة فيكون تسلط الحلف عليه خاصة فتدبر **البحث الثالث** في المحلوف عليه وفيه مسائل **الاولى** لو ادعى عليه

دين وهو معسر جاز ان يحلف انه لا حق له ويورّي ان علم صدقه في دعواه صح بذلك في ترك صدقه في دعواه **الثانية** الحلف ينصرف الى ما حلفه الحاكم
عليه ولا ينفع تورية الظالم من الخصمين لرواية مسعدة بن صدقة فاذا كان مظلوما فيما حلف عليه ونوى اليمين فعلى نيته واما اذا كان ظالما فاليمين على
نية المظلوم ولو كان احد الخصمين معتقد الحقية ما يحلف عليه اجتهادا او تقليدا مخالفا لاجتهاد الحاكم لم يفد في تاويل الحلف اعتقاد نفسه لانه في النزاع
محكوم بمتابعة الحاكم وليس ما اجتهده او قلده حكم الله في حقه **الثالثة** قالوا لا يجوز ان يحلف احد ليثبت مالا لغيره او يسقط حقا عن غيره وهو كذلك
للاجماع والاصل واختصاص الروايات صريحا او ظهورا فيما يراد به حق الحالف نفسه ولان الحلف انما يكون فيما اذا انكل عن الحلف واقر بالحق يثبت ولا
يتحقق شيء منهما في حق الغير قال في ئر فلو ادعى رهنا واقام شاهدا انه للراهن لم يكن له ان يحلف بل ان حلف الراهن تعلق حق الرهانة به والا فلا انتهى اقول
سماع الشاهد الواحد من المرتهن ايض محل نظر بل على الراهن اليمين فلو حلف تعلق حق الرهانة واما قوله والا فلا ففيه اشكال لان في نكوله تضييع الحق المرتهن
فلعل المدعي والراهن اتفقا على ذلك لتضييع حقه سيما مع عدم تمكن الراهن من اداء حقه من غيره وكذلك في دعوى الملك الذي اجره لغيره او ادعاه
ثالث والتحقيق ان الدعوى لعلها يكون مع الراهن او مع المرتهن فعلى الاول يختص الدعوى على ملكية الراهن فان حلف الراهن سقطت الدعوى منه ومن المرتهن
لا لاثبات الدعوى على ملكية المدعي ولكن لا يبطل الرهن لعدم منافاة بين ملكيته وصحة الرهن لجواز ان يكون باذنه فللمرتهن العمل بمقتضى المراهنة فان ادعى
على الراهن بعد ذلك فساد المراهنة فان اجاب المرتهن بانه رهن باذنه يصير مدعيا وعليه الاثبات ويقبل الشاهد الواحد مع اليمين لو اجزناه في
المراهنة ايضا وهو ليس حلفا لاثبات مال الغير بل لحق نفسه وان اجاب بعدم فساد المراهنة يكون منكرا وعليه الحلف فان حلف يثبت المراهنة الصحيحة ولا
ينافيها عدم ملكية الراهن وعلى الثاني فان ادعى عليه ملكية المرهون فقط لم يسمع دعواه لما عرفت في بحث شرايط سماع الدعوى من عدم سماع دعوى غير صريحة
في الاستحقاق وان ضم معها فساد المراهنة فيكفي جواب المرتهن بعدم الفساد وعليه الحلف ويبقى دعواه مع الراهن وكذا في الاجارة والاصداق او نحوهما و
الله العالم تم مقصد القضاء

المقصد الثاني في الشهادات وفيه مقدمة وفصول

(في الهامش: في الشهادات وفيه مقدمة وفصول)

المقدمة الشهادة ماخوذ من شهد وفسره في المحيط و
النهاية الاثيرية والصحاح والقاموس والمجمع بمعنى حضر ومنه الشاهد يرى ما لا يراه الغائب وقوله سبحانه وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله تع واشهدوا
ذوي عدل منكم والمشهد المحضر والمجمع ونقل بعض المتاخرين من فقهائنا انه في اللغة يجيء بمعنى علم ايض وذكره في القاموس ايض في تفسير اشهد ان لا اله
الا الله وفي تفسير شهد الله ومنه الشهيد من اسمائه سبحانه ومنه قوله سبحانه نشهد انك لرسول الله وفسر بمعنى عاين ايض قال في المجمع شهدت على الشيء اي
اطلعت عليه وعاينته فانا شاهد وشهدت العيد ادركته وشاهدته مثل عاينته وفي القاموس شاهده عاينه وذكروا ان المشاهدة المعاينة وفسر
في المجمع بمعنى اخبر ايض قال وشهد بكذا يتعدى بالباء لانه بمعنى اخبر ومنه قوله سبحانه وما شهدنا الا بما علمنا وفي الثاني الشهادة في الاصل الاخبار عما شاهده و
عاينه ويمكن ان يكون منه وشهد شاهد من اهلها وفسر في تلك الشهادة لغة بانه الاخبار عن اليقين ويمكن ان يكون منه قوله سبحانه قالوا نشهد انك لرسول
الله واما تفسيرها بالخبر القاطع كما في الثلثة الاخيرة فهو ليس بيانا للمعنى المصدري ويحصل من ذلك للشهادة المصدرية تفسيره في اللغة بالحضور والعلم والمعاينة والا
والاخبار عن اليقين والاخبار عما شاهده وعاينه وصحيح مولانا الرضا في صحيح صفوان ان الحضور شهادة وفيها سئل عن رجل طهر ثم امرأته من حيضها فقال فلانة
طالق وقوم يسمعون كلامه ولم يقل لهم اشهدوا ايقع الطلاق عليها قال نعم هذه شهادة ويفسر قوله نعم واذا دعوا الى الشهادة في بعض الاخبار ويحتمل ان يكون
جميع تلك المعاني حقايق لغوية ولن يكون بعضها مجازا ماخوذا من بعض اخر واما تخصيص الحقيقة بواحد منها فلا دليل عليه نعم الظاهر ان المعنى الاول من المعاني
الحقيقية وكذا الاخبار عما شاهده وعاينه هذا بحسب اللغة واما شرعا فما عرف في تلك الشهادة بانها اخبار جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم اي من حيث
انه حاكم لا مطلقا ولا يخ التعريف عن نقض طرد او عكس الصدق على الاخبار عن ثبوت حق الغير على نفسه الغير وعدم صدقه على الشهادة بالجرح والتعديل ورؤية
الهلال والطلاق والموت وغير ذلك وقد يختلف الامر باعتبار الوارد في صدق الشهادة عليه وعدمه كالاخبار عن مجيء الحاج فانه ليس شهادة فلو نوزع فيه لحق
مترتب عليه يقال انه شهادة هذا مع ان الظاهر من قوله شرعا ارادة الحقيقة الشرعية واثباتها هنا مشكل لعدم دليل على الوضع التعييني لحصوله يتوقف

(في الهامش: واما التعيين)

على كثرة استعمال في المعنى الشرعي خاص بحيث يحصل التبادر فيه وتحققه فيما نحن فيه غير معلوم سيما مع مشاهدة لفظ الشهود والشهادة وما يشتق منها في
غير هذا المعنى في كلمات الحجج كثيرا ولو سلم فتحققها في معنى خاص مضبوط يصلح لان ناط الحكم عليه غير معلوم لنا فاللازم حملها في كلام الشارع على الحقيقة اللغوية
ولعدم تعينها من بين معاني معلومة واحتمال تعددها يجب الاخذ بالمتيقن وهو الحضور فيما لم يعلم تضمنه لمعنى الاخبار نحو قوله سبحانه واشهدوا ذوي عدل
وليشهد عذابهما ونحو ذلك والاخبار عما شاهده وعاينه او الاخبار عن اليقين بما شاهده وعاينه فيما تضمنه نحو قوله عز جاره شهد شاهد من اهلها و
قولهم عليهم السلام يقبل شهادة الاخ لاخيه ويقبل شهادة الضيف ويقبل شهادة المسلم الى غير ذلك لانه المترتب عليه الحكم يقينا وغيره مشكوك فيه ولذا
ذكر الفقهاء ان مستند الشاهد المشاهدة او السماع او هما معا فان قيل فليحمل على الحقيقة العرفية قلنا ان اريد العرفية في زمان الشارع فتحققها غير معلوم
وان اريد في الزمان المتاخر عنه فاللغوية متقدمة عليها مع ان تحققها ايض غير واضح ولو سلم فالمتحقق منها غير منضبط جدا

الفصل الاول

(في الهامش: في بيان شرايط الشاهد)

في بيان شرايط الشاهد وصفاته المعتبرة في قبول شهادته وهي امور **الاول** البلوغ فلا يقبل شهادة غير البالغ بلا خلاف فيه في الجملة كما قيل بل عن الغنية
مط ولكن يجب تقييده ايض لنص يجيء بعد ذلك في السحاح والجراح مدعيا اجماع الطايفة عليه وتفصيل الكلام فيه في مسائل **الاولى** غير البالغ اما
مميز او غير مميز والثاني اما لم يبلغ عشر سنين او بلغ وعلى التقديرين اما يشهد في غير الجراح والقتل او يشهد فيهما والاصل الاولي في الكل عدم قبول شهادة

وعدم نفوذه وعدم ترتب الاثر عليه كما في ساير الشهادات وكذا الاصل الثانوي لمفهوم الحصر في مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة بشهادة رجلين
عدلين الحديث ومفهوم الشرط في رواية السكوني ان شهادة الصبيان اذا اشهدوا وهم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها وقريبة منها الاخرى وصحيحة
محمد في الصبي يشهد على الشهادة فقال ان عقله حين يدرك انه حق جازت شهادته وصحيحة جميل يجوز شهادة الصبيان قال نعم في القتل يؤخذ باول
كلامه ولا يؤخذ بالثاني منه فان الجواب بعد السؤال عن المطلق المقيد بمنزلة التفصيل القاطع للشركة ورواية محمد بن حمران عن شهادة الصبي فقال لا الا
في القتل يؤخذ باول كلامه ولا يؤخذ بالثاني ويمكن ان يستدل له ايض بمرسلة الفقيه وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل
واحد وبمثل رواية المثنى يجوز شهادة النساء في الرجم اذا كانت ثلثة رجال وامرأتان ورواية الهدي امرأة شهدت على وصية فكتب ع لا الا ان يكون رجل
وامرأتان بضميمة الاجماع المركب في الثلثة وبالتعليل الوارد في موثقة محمد الواردة في رد شهادة السايل بكفه بقوله لانه لا يؤمن على الشهادة واما رواية جميل
ابن جعفر واذا كان للغلام عشر سنين جاز امره وجازت شهادته ورواية طلحة بن زيد شهادة الصبيان جايزة بينهم ما لم يتفرقوا او يرجعوا الى اهلهم مع اختصاصهما
ببعض الصور لا يصلحان للمعارضة لما مر اما الاولى فلكونها مقطوعة غير مسندة الى امام واما الثانية فلشذوذها المخرج لها عن الحجية ثم ان بما ذكر يخص
اطلاقات الكتاب والسنة الشاملة لغير البالغين ايض كقوله فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت وقوله عز شانه ثم لم
ياتوا باربعة شهداء وقوله ع في صحيحة الحلبي ويجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والاخ لاخيه وبمضمونها اخبار كثيرة كموثقة ابي بصير وسماعة
ورواية السكوني وقوله في صحيحة الحلبي ايض حد الرجم ان يشهد اربعة انهم راوه يدخل ويخرج وبمضمونها ايض اخبار متكثرة مع ان في عموم الايتين
بل الاخبار الاخيرة بعد التقييد المستفاد من روايتي المثنى والهدي نظرا سيما مع تقييد الاية بقوله منكم فان المراد من ضمير الجمع هو المراد من الضمير
في نسائكم وفي امسكوهن وهو من الرجال قطعا ولو منع الظهور في الرجال يحصل الاقل فيه الاجمال المسقط للاستدلال ثانيا ومنه يسري الاجمال الى
الاية الثانية ايض وقد يضعف دلالة الاطلاقات باختصاصها بالبالغ من الرجال بحكم التبادر وغيره وبمعارضتها بالنصوص الدالة على اعتبار
امور في الشاهد مع القطع بعدم وجود شيء منها في الصبي وفي الاول مع الاختصاص في الجميع وان اختص بعض الموارد بذكر الرجل وتحقق الامر المخصوص
بالمكلفين واما في الجميع فممنوع وان اريد التبادر من نفس الشاهد وما بمعناه فالمنع فيه اظهر وفي الثاني ان ما وجدناه من النصوص متضمن
لاعتبار كونه مرضيا كرواية السكوني وفيها شهادة الاخ لاخيه تجوز اذا كان مرضيا او كونه عفيفا صائنا كموثقة ابي بصير لا باس بشهادة الضيف اذا
كان عفيفا صائنا او لكونه صالحا كصحيحة العلاء في شهادة المكاري والجمال والملاح يقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء او لكونه مسلما غير معروف بشهادة
الزور ولا بالفسق كصحيحة حريز اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم
الا ان يكونوا معروفين بالفسق او لولادته على الفطرة والمعروفية بالصلاح كرواية ابن المغيرة كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت
شهادته او للولادة على الفطرة فقط كالمروي في مجالس الصدوق كل من ولد على فطرة الاسلام يقبل شهادته او لكونه ممن علم منه خير كما في صحيحة محمد في العبد
يشهد بعد عتقه ولا شك ان شيئا من هذه الامور ليس مما يقطع بعدم وجوده في الصبيان بل يوجد كل منها فيهم كثيرا ويصدق عليهم لغة وشرعا وعرفا
فان قيل يتعارض هذه مع ادلة عدم القبول بالعموم من وجه واذ لا مرجح يجب الرجوع الى عمومات القبول ويكون هو الاصل الثانوي قلنا اولا ان ذلك
انما يتم لو خلت العمومات عن المعارض المخرج لها عن الحجية في محل النزاع وليست كذلك لان مفهوم مرسلة يونس اعم من وجه من العمومات الشمولة لغير
الشهادة ايض من اليمين والقرعة وغيرها فالعمومات لا يكون حجة في محل الاجماع ويجب الرجوع الى الاصل الاول الذي عدم قبول القبول وثانيا ان بقاء
العمومات على عمومها الموجب لثبوت الاصل مخالف للاجماع وعلى هذا فتكون هذه النصوص ايض من العمومات المثبتة لقبول شهاداتهم الواجب تخصيصها بما
ذكر نعم لو اعتبرنا العدالة في جملة من الاخبار كصحيحة البجلي لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ورواية محمد في شهادة المملوك اذا كان عدلا فهو جايز الشهادة
وفي مكاتبة الصفار اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي يمين الى غير ذلك والعدالة مما يظن انه يختص بالمدركين فان ثبت ذلك فوجب اشتراط العدالة
ايض يكون من ادلة عدم القبول ولكونها اخص من العمومات يجب تخصيصها ويثبت الاصل الثانوي في عدم القبول وان لم يثبت كما هو المحتمل بل الظ فيعارض
هذه ايض مع ادلة عدم القبول بالعموم من وجه ولا يفيد الرجوع الى العمومات ويكون الاصل مع عدم القبول ايض للرجوع الى الاصل الاول وعلى هذا فاللازم
في شهادة الصبي العمل بالاصل الاول الى ان يخرج الدليل **الثانية** لا يقبل شهادة الصبي الغير المميز اجماعا محققا ومنقولا مستفيضا للاجماع والاصل
المتقدم وما مر من الاخبار المعتبرة للاوصاف المتيقنة في غير المميز قطعا والخبر المتقدم المعتبر لبلوغ عشر سنين **الثالثة** الصبي المميز الغير البالغ عشر سنين
لا يقبل شهادته في غير الجنايات اجماعا كما عن الايضاح والمهذب والصيمري بل محققا ويدل عليه الاصل المتقدم وروايتا محمد بن حمران وجميل
المتقدمتان ورواية اسمعيل بلا معارض لشيء منها سوى العمومات المتقدمة المخصصة ورواية طلحة في بعض الصور الشاذة وفي الجنايات خلاف معظم
الاصحاب وظاهر الشرائع والايضاح الاجماع على عدم قبول شهادة من له دون العشر مطلقا وليس كك بل صرح في الايضاح بالخلاف فيمن
له دون العشر في الجراح والقصاص ونسب الخلاف الى الاسكافي والخلاف وكذا ما ذكره بعض مشايخنا المعاصرين من نسبة ظهور عدم الخلاف
في المسئلة من التنقيح فانه ليس كك بل ظاهره ادعاء عدم القول بقبول شهادة الصبي مطلقا كما في المهذب عدم القبول وهو مذهب الشيخ في
ير والحلي وجمع اخر للاصل ورواية اسمعيل المتقدمة وبعض العمومات السابقة والشهرة المحكية وعن الاسكافي وف القبول وهو ظ السيد في

الاستبصار وابن زهره في الغنية حيث حكما بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح بالاطلاق مدعيين عليه اجماع الطائفة لصحيحة جميل وروايتي ابن حمران المتقدمتين
الخاصتين بالنسبة الى ادلة المنع المعتضدتين بنقل الاجماع من العدلين وهو الحق لما ذكر وحمل قبول الشهادة فيهما على ما اذا بلغت حد الاستفاضة او
ارادة حصول العلم منها خلاف الظ والحيلة وقد يستدل ايض بما اشتهر عن امير المؤمنين ع وحكي في الانتصار روايته عن الخاصة والعامة في حكمه في ستة غلمان
وفيه انه قضية في واقعة مع ان استعمال الغلام في البالغ شايع وضرب الدية في الواقعة المذكورة على الغلامين والثلثة على ارادته شاهد ثم بما ذكر يدفع
الاصل ويخص العام واما رواية اسمعيل فغير حجة لكونها موقوفة والشهرة ليست بحجة سيما مع معارضتها بدعوى الاجماع ومظنة الاجماع هنا باطلة ولذا
استبعده في لك ومنعه في المهذب وعلى هذا فرد جماعة من متاخري المتاخرين في غير موضعه بقي هنا شيء وهو ان المذكور في الروايتين القتل وفي كلام
القائلين بالقبول الشجاج والجراح فالاخذ بالقتل خروج عن قول الاصحاب وبقولهم عن الرواية قلنا لا نسلم ان الاخذ بالرواية خروج عن قول الاصحاب فان
لان الظاهر منهم ارادة القتل ايض الا ترى ان السيد مع انه عنون المسئلة بالشجاج والجراح استدل بقبول امير المؤمنين ع شهادة الغلمان في القود
وكذلك ابن زهره والا ترى كلام المهذب حيث قال اذا ميز الصبي وله دون العشر لا يقبل شهادته في غير الجراح والقصاص اجماعا وهل يقبل في ذلك
معظم الاصحاب على المنع وقال في ف يقبل وبه قال ابو علي انتهى وقال في لك ولعله اي المقتصر على الجراح ما يشمل البالغة الى القتل فذكر القصاص ايض
ويمكن ان يكون تعبيرهم بالشجاج والجراح انه هو الفعل الصادر المشهود به والمحسوس غالبا واما زهوق الروح المتحقق به القتل فهو مسبب عنه لا يدركه
الصبي غالبا وبالجملة بعد ما ذكرنا تعلم وقوع الخلاف في القتل ايض فلا مناص عن الاخذ بالرواية الدالة عليه نعم يشكل الامر في الشجاج والجراح الذين
لم يترتب عليهما القتل والحق عدم القبول فيهما اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص وعدم ثبوت الاجماع المركب ولا يفيد الاستدلال
باطلاق رواية طلحة المنجبرة ضعفها لو كان في المقام بالاجماع المنقول خرج غير الشجاج والجراح بالدليل فيبقى الباقي لخروجهما ايض بروايتي
ابن حمران وجميل غاية الامر تعارضهما بالعموم من وجه والرجوع الى الاصل **الرابعة** الصبي البالغ عشرا الى ان يبلغ كالمميز الذي له دون العشر على الاقوى
فلا يقبل شهادته في غير الجنايات ويقبل فيها اما الاول فهو الاشهر بل عليه غير من شذ وندر ويستفاد من جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاصل
والاخبار المتقدمة الخالية عن المعارض سوى روايتي اسمعيل وطلحة المعارضتين لها بالعموم من وجه المرجوحتين بالشذوذ وغيره مضافا الى عدم حجية
اولهما كما مر بل الثانية ايض للشذوذ خلافا لشاذ نقله جماعة من الاصحاب قائلا ما اكثرهم بشذوذه بل عن عميد الرؤسا انه قال الى الان لم نظفر بهذا القول
واما الثاني فهو في الجملة اجماعي كما يظهر من الانتصار والمهذب والغنية وصريح المصبح والتنقيح وكلام النقي ولك وضه وغيرها والخلاف انما هو فيما يقبل فيه منها
فمنهم من صرح بقبوله في الجراح والقصاص كالمفيد والشيخ في النهاية والحلي وجمع اخر بل الاكثر كما في لك وغيره ومنهم من ذكر الجراح خاصة كالفاضلين وابن
زهره وف والشهيد وفيه من خص الجراح بما لم يبلغ النفس فان قلنا بارادتهم من الجراح ما يشمل القتل ايض كما هو المستفاد من سياق كلام السيد وابن زهره حيث
استدلا بحديث الغلمان وهو ظاهر المهذب واحتمله في لك كما مر فيكون الاختلاف في مجرد التعبير كما يستفاد من كلام بعضهم وجعل ذلك وجه نسبة المحقق
الاختلاف الى عبارات الاصحاب ولكنه لا يتم في كلام س وان قلنا بارادتهم ما يقابل القتل فيكون الاختلاف في ما يقبل به الشهادة ونقل في ح يع التعبير بالقتل
خاصة ايض ونسبه الى المشهور بين الاصحاب وانا لم نظفر به وكيف كان فلا ينبغي الريب في قبول شهادته في القتل للخبرين المتقدمين المعتضدين بالخبرين الاخرين و
بفتوى جمع من عظماء الطائفة والقول بضعف الروايتين ضعيف لان رواية جميل صحيحة على المختار وان كان فيه ابرهيم بن هاشم وحسنة حجة كالصحيحة عند
جماعة مع ان القبول في القتل مذهب الاكثر كما ذكره في لك وجمع ممن تاخر عنه ومن القائلين بقبوله الحلي الذي لا يعمل بالاحاد الا بعد احتفافها بالقرائن
القطعية واما الجراح الغير البالغ حد القتل فالقول فيه وان لم يكن مستفادا من النصوص الا ان ظاهرهم الاجماع عليه فالظاهر انه ايض كالقتل وخالف
فيهما فخر المحققين فاختار عدم القبول فيهما ونسبه المحقق الاردبيلي الى غيره ايض لقوله سبحانه واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولحديث رفع القلم
الدال على انه لا عبرة باقواله وعدم الوثوق به لعلمه بعدم المؤاخذة وعدم قبول اقراره على نفسه واشتراط العدالة الغير المتحققة في الصبي والكل ضعيف لاختصاص
الاول بغير الجنايات مع كون الامر في الاية للارشاد فلا يثبت الاختصاص وعدم دلالة رفع القلم على عدم العبرة وعدم توقف حصول الاطمينان بعلمه بالمؤاخذة
وكون الاخير قياسا ومنع عدم تحقق العدالة في الصبي كما ذكره المحقق الاردبيلي ومنع عموم اشتراطها لو لم يتحقق فيه وهل يشترط في القبول عدم تفرقهم اذا
كانوا مجتمعين حذرا ان يلقنوا كما نقل في المهذب عن ف وفي التنقيح عن التقي والمحقق في يع وحكى الفاضل في جملة من كتبه وعن س واللمعتين الظ نعم لمفهوم
رواية طلحة [illegible] وان كان معارضا لاطلاق الخبرين بالعموم من وجه الا انه يوجب الرجوع الى الاصل المانع عن القبول واما اشتراط كونهم مجتمعين على امر
مباح اذا كانوا مجتمعين كما ذكره جماعة ايض فلا دليل له في القتل واما الجراح فلما كان دليله الاجماع المخصوص بما تحقق فيه تلك الشرط يكون الموافق
للدليل فيه الاشتراط الا ان ثبوت الاطلاق في القتل وعدم الفصل بينه وبين الجراح في ذلك يرجح العدم ولو اختلف كلامهم في الشهادة يؤخذ
بالاول دون الاخر كما صرح به الاكثر منهم المفيد والسيد والشيخ والتقي والمحقق لخبري جميل ومحمد بن حمران بلا معارض لهما وهل الشرط في قبول شهادته
تحقق غير البلوغ من الشرائط الممكنة تحققها في غير البالغ ام لا صرح في المهذب بالاشتراط **اقول** الوجه الرجوع في كل شرط الى دليله فيلاحظ انه
هل يشمل الصبي ام لا ويفتي بمقتضاه ولا يلحق الصبية بالصبي كما صرح به جماعة كالحلي في السرائر والفاضل في ير وشيخنا الشهيد الثاني في ضه اقتصارا فيما
يخالف الاصل على موضع الدليل **الثاني** من الشرائط كمال العقل فلا يقبل شهادة المجنون بلا خلاف كما صرح به جمع كثير بل اجماعا محققا ومنقولا وهو

في قبول شهادة الصبي في الجراح والقصاص

الثاني من شرائط قبول الشهادة كمال العقل

الحجة

الحجة فيه مضافا الى ما يدل على اشتراط العدالة كتابا وسنة وتحققها في غير العاقل غير معقول وتعارضه مع بعض العمومات لا يفيد اذ يرجع الى الاصل
والى ما سيأتي في عدم قبول شهادة المغفل ونحوه وقد يستدل بقوله تع ومن ترضون من الشهداء والمجنون ليس منه مع ان في تفسير الامام عن مولينا امير المؤمنين ع
في قوله تع ممن ترضون من الشهداء قال ممن ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز محصل ولا كل محصل
مميز صالح وفيه انه انما يفيد لو كانت في الاية دلالة على عدم قبول شهادة غير من يرضون ولا دلالة لها عليه اذ قد عرفت ان قوله فاستشهدوا ومقدما عليه
للارشاد وقد يستدل ايض بقوله في صحيحة محمد المتقدمة ان عقله حين يدرك انه حق وفيه تامل ومقتضى اشتراط العدالة في المجنون عدم القبول ولو وثق الحاكم
بكونه معتادا بالصدق ومطابقة الواقع خبره كوثوقه بالعاقل ومن كان في بعض احواله كالمجانين دون بعض كالخائف بلا سبب او الضاحك بلا عجب او المتحرك
بلا داع فهو ليس مجنونا ولكنه مريض وذو الادوار يقبل شهادته حال افاقته مع الوثوق باستكمال فطنته بلا خلاف فيه ايض يوجد لزوال المانع وعموم الادلة
وصرح المتاخرون من غير خلاف بينهم يعلم كما صرح به بعضهم ان في حكم المجنون المغفل كالمعطل وهو الذي لا يحفظ ولا يضبط ويدخل فيه التزوير والغلط وهو
البله كما صرح به جماعة وكذا من يكثر غلطه ونسيانه ومن لم يتنبه لمزايا الامور وتفاصيلها الا ان يظهر على الحاكم عدم غفلته في خصوص ما يشهد به و
يدل عليه العلة المذكورة في موثقة محمد المتقدمة وقوله ع في مرسلة يونس فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسال عن باطنه فان المراد
بالمامون اما المامون من جميع الجهات او من جهة الشهادة وعلى التقديرين لا يشمل مثل المغفل ولو قيل باحتمال كونه مامونا من الكذب قلنا لا شك انه لا
يتعين ذلك المعنى فلو احتمل يدخل الاجمال ويبطل بالعمومات الاستدلال ويبقى اصل عدم القبول وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك
ولا شك ان المغفل ونحوه مريب اي موقع في الريب وشكيك اي مورث للشك ورواية السكوني ان شهادة الاخ لاخيه تجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر
والمروي في تفسير الامام ع عند تفسير قوله تع ممن ترضون من الشهداء قال كان رسول الله ص يحكم بين الناس بالبينات والايمان الى ان قال فان قام [illegible]
يرضاها ويعرفها انفذ الحكم الحديث فان المراد بالمرضي او يرضاها اما المختار في الشهادة او من جميع الوجوه وما فسره الامام في تفسيره في الخبر الاول و
على كل تقدير لا يشمل نحو المغفل واحتمال المعنى الاخر لو كان ايض يوجب الاجمال المسقط للاستدلال بالعمومات **الثالث** الاسلام فلا يقبل شهادة الكافر مط
لا للصدق في الفاسق والظالم المنهي عن الركون اليه لاحتمال المناقشة فيهما بمنع الصدق في الاول وكونه ركونا في الثاني ولا للاجماع لانه لا يثبت الا في الجملة فلا
يفيد في المطلق بل للاصل المتقدم والاخبار كروايتي السكوني اوليهما ان امير المؤمنين ع كان لا يقبل شهادة فحاش ولا ذي مخزية في الدين والاخرى
لا يقبل شهادة ذي شحناء او ذي مخزية في الدين والمروي في مجالس الصدوق واخبرني عمن يقبل شهادته ومن لم يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة
الاسلام جازت شهادته الحديث والاخبار الدالة على ان مقبول الشهادة انما هو من ولد على الفطرة بضميمة صحيحة ابن سنان عن قول الله تع فطرة الله التي فطر
الناس عليها ما تلك الفطرة قال هي الاسلام فطرهم حين اخذ ميثاقهم على التوحيد قال الست بربكم وفيهم المؤمن والكافر ومفهوم الشرط في رواية
السكوني وفيها وكذلك اليهود والنصارى اذا اسلموا جازت شهادتهم والاخرى قال امير المؤمنين ع اليهودي والنصراني اذا اسلموا اشهدوا ثم اسلموا
جازت شهادتهم واخبار اشتراط العدالة والصلاح ان قلنا بعدم تحققهما في غير المسلم ولكن التحقيق العدم وان قلنا بتحقق العدالة في غير [illegible] لم يصح
من وجه الموجب للرجوع الى الاصل ايض فهو الدليل على عدم القبول مطلقا دون غيره مضافا في عدم قبول شهادة الكافر على المسلم الى الاجماع المحقق وصحيحة
الحذاء يجوز شهادة المسلمين على جميع اهل الملل ولا يجوز شهادة اهل الملل على المسلمين وموثقة سماعة عن شهادة اهل الملة قال لا يجوز الا على اهل
ملتهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق احد وصحيحة ضريس عن شهادة اهل ملة قال لا يجوز الا على اهل ملتهم فان لم
هل يجوز على رجل من غير اهل ملتهم فقال لا الا ان لا يوجد في تلك الحال غيرهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم في الوصية لانه لا يصلح ذهاب
امرء مسلم ولا يبطل وصيته واما غير هذه الصورة فلا دليل عليه سوى الاصل المذكور حتى في الشهادة للمسلمين لاختصاص الاخبار المخصوصة بالشهادة
عليهم وكذا الاجماع لان المذكور في عبارات الاصحاب هو ذلك ولا يعلم ان مرادهم المطلق لاحتمال الاختصاص بل يظهر من بعض كلماتهم ذلك قال في
السرائر لا يجوز قبول شهادة من خالف الاسلام على المسلمين الى ان قال ويجوز شهادة المسلمين عليهم ولهم انتهى فان ذكر القسمين في الاخير واحدهما
في الاول ظاهر في الاختصاص فالمناط فيه هو الاصل ايض وعلى هذا فيجب ترك الاصل فيما كان على خلافه دليل كما في شهادة الكافر على اهل ملته كما اختاره
الاسكافي والشيخ في يه وف ونسبه في الاخير الى بعض اصحابنا وظاهر الفاضلين في لف بل صريحه ومال اليه في التنقيح والكف وقد جعل بعض مشايخنا
المعاصرين قول ف ولف والتنقيح قولا اخر غير ذلك رجوعا من الشيخ عن ذلك حيث قال بعد اختياره ذلك القول والوجه فيه اذا اختاروا الترافع الينا
فاما اذا لم يختاروا فلا يلزمهم ذلك والظ انه ليس قولا اخر بل هو بيان لذلك القول يعني ان عدم القبول مع اختلاف الملة اذا ترافعوا الينا فلا يقبل شهادتهم
غير ملتهم او المسلم واما اذا لم يختاروا الترافع الينا فلا يلزمهم اشهاد الموافق او المسلم ولا يشترط في اجراء احكامهم عليهم ذلك بل يحكم باجراء احكامهم
عليهم كسائر الاحكام من الحلف والطلاق وغيره وليس هذا التفصيل مختصا بالخلاف بل حكمه في يه ايض كذلك وكذا كل من يجوز شهادة بعضهم لبعض من
اهل ملتهم ولا يجوز مع الاختلاف وزاد في لف والتنقيح على قوله لها اذا ترافعوا الينا قوله وعدلوا الشهود عندهم وغرضه بيان اشتراط العدالة في
دينهم في قبول الشهادة اي كونه عادلا بحسب دينهم كما ذكره اصحابنا في الشهادة على الوصية ايض وليس قيدا زائدا في ذلك القول كما توهم في التنقيح وحمله
على ان المراد تعديل الشهود عليه ايض كما يظهر من استدلاله لكونه بموثقة سماعة المتقدمة الخالية عن المعارض راسا واستدل في التنقيح ايض بان بعد تعديل

عندهم يكون قضاء بالاقرار لما تقدم من انه اذا اقر الخصم بعدالة الشاهدين حكم عليه وفيه اولاً ان المراد من تعديل الشهود عندهم كونهم عدولا في الظم
لا عدو لا باقرار الخصم وثانيا ان الحكم على المشهود عليه باقراره بالعدالة لاجل تحقق تمام السبب من الشاهد العادل لا لاجل اقراره بالحق والا لزم الحكم لو اقر بعدالة
الشاهد الواحد ايض وتمام السبب هنا فرع قبوله شهادة الكافر لمثله وثالثا ان حكم الحاكم بالشاهد العادل باعتراف الخصم انما هو اذا لم يعرف الحاكم فسقه والمفروض
هنا عدم ان الحاكم يعلم فسقه نعم قيد في الكف بقوله وكونه مقبول الشهادة باعتقاد المدعى عليه ويمكن ان يكون مراده ايض ان يكون كذلك بحسب دينه وما يعتقده
من الدين وزاد الاسكافي جواز شهادته على اهل ساير الملل غير المسلمين وظاهر فانه ايض مذهب جماعة ولعل دليله صحيحة الحلبي ومحمد وهل يجوز شهادة اهل
ملة على غير اهل ملتهم قال نعم اذا لم يجد من اهل ملتهم جازت شهادة غيرهم انه لا يصلح ذهاب حق احد وجوابها انها معارضة مع صحيحة ضريس وموثقة سماعة فيرجع
الى الاصل مع انها اخص مطلقا منها لدلالتها على قبول الشهادة مع عدم الغير مطلقا ودلالتها بعموم قطع الشركة بالتفصيل على اختصاص ذلك بالوصية هذا
مع انه ان جعل مرجع ضمير ملتهم الثانية وضمير غيرهم اهل الذمة يفيد المعنى انه اريد ملة خاصة اذ يصير المعنى انه يجوز شهادة اليهودي مثلا على النصراني ان لم يوجد
اليهودي وكذا ان ارجع ضمير ملتهم الى ما ذكر وضمير غيرهم الى غير اهل ملتهم مع كونه خلاف الظ اذ يصير المعنى انه ان لم يوجد اليهودي يجوز شهادة النصراني على النصراني
وان اريد مطلق الذمي يكون المعنى ان لم يوجد الذمي يقبل شهادة غير الذمي الحربي او المسلم والاول خلاف الاجماع منطوقا والثاني مفهوما اذ يدل على عدم قبول
شهادة المسلم ان وجد اليهودي وان جعل المرجع الغير حتى يكون المعنى يجوز شهادة اليهودي مثلا على النصراني اذا لم يوجد نصراني ايض مخالفا للاجماع اذ لم يقل
احد بذلك الشرط وظهر مما ذكرنا انه لم يخرج من الاصل الا صورة واحدة هي شهادة اهل كل ملة على اهل ملته خاصة وهل يقبل فيه الظ لا للاصل الا اذا كانت عليه
ايض فيسمع لان قبول الشهادة عليه بالدليل وعدم قبولها له بالاصل والدليل مقدم على الاصل ومنه يعلم قبول شهادة الكافر للمسلم وغيره على اهل ملته ايض
لما ذكر فروع الاول لا يختص قبول شهادة الكافر على اهل ملته بالذمي بل يعم جميع الكفار كما هو ظاهر كلام الاسكافي والقاضي والشرايع والمسالك وغيرها حيث عبر بعضهم
باهل الملة وبعضهم بالكافر وبعضهم بمن خالف الاسلام نعم عبر بعضهم باهل الذمة وصرح ايض في الايضاح بالاجماع على عدم قبول شهادة الحربي مطلقا
ولكنه اجماع منقول ليس بحجة نعم لو قلنا باختصاص اهل الملة الواردة في الاخبار المتقدمة بغير الحربي يختص بالذمي ولكن فيه تامل ب الكافر المنتحل الى الاسلام
كالمنكر لضروري الدين وكالمجبرة والمجسمة على القول بكفرهم لا يقبل شهادتهم للاصل المذكور ولكونهم ذا خزية في الدين ولا يقبل لمثلهم ايض لعدم صدق الملة
عرفا على طريقتهم ج قد خرج من الاصل المذكور ايض شهادة الذمي للمسلم وعليه في الوصية بشروط خاصة يذكر بلا خلاف يظهر بل بالاجماع المحقق والمنقول نقله
ابن زهرة وفخر المحققين والصيمري لذلك ولقوله سبحانه او آخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلوة فيقسمان بالله
انا رتبنا الاية على بعض تفاسيرها وقال في ف منكم اي من اقاربكم ومن غيركم من الاجانب ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من عشيرتكم فاستشهدوا
اجنبيين على الوصية والاول هو المدلول عليه بالاخبار والثاني مخالف للاصل والظ مع انه يثبت المط بالاطلاق وللنصوص المستفيضة التي مر بعضها
ياتي بعض آخر فان قيل ليست هذه الاخبار مخصوصة بالمسلم بل هي عامة فيعارض ما يدل على عدم قبول شهادة الكافر على المسلم اما لكون الموصى له والمشهود عليه
هو الوارث ولم يصرح بكونه مسلما ومنه يظهر عدم خصوصية رواية حمزة الاتية المتضمنة لقوله اذا مات الرجل المسلم لانا نقول بعد كون الموصي مسلما يكون
وارثه ايض كذلك لعدم ارث الكافر من المسلم فيكون رواية حمزة اخص مطلقا ولو سلم العموم من وجه لكان الترجيح ايض لاخبار القبول للموافقة لعموم الكتاب بل
خصوصه بالتقريب المذكور وحيث ان الموصي فيه مسلم قطعا كما هو مقتضى الخطاب فيه ويشترط في قبولها امور منها عدم وجود مسلم والظ كونه اجماعيا ايض
ويدل عليه صحيحة ضريس وموثقة سماعة المتقدمتين وصحيحة هشام في قول الله تعالى او آخران من غيركم قال اذا كان الرجل في ارض غربة لا يوجد فيها مسلم جازت
شهادة من ليس بمسلم على الوصية ولرواية يحيى بن محمد عن قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا الاية قال اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من اهل الكتاب
فان لم تجدوا من اهل الكتاب فمن المجوس الى ان قال وذلك اذا مات الرجل في ارض غربة فلم يجد مسلمين اشهد رجلين من اهل الكتاب يحبسان بعد العصر فيقسمان
بالله الى ان قال وذلك ان ارتاب ولي الميت في شهادتهما الحديث ورواية حمزة بن حمران عن قول الله عز وجل ذوا عدل منكم قال فقال اللذان منكم مسلمان واللذان
من غيركم من اهل الكتاب فقال انما ذلك اذا مات الرجل المسلم في ارض غربة وطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فليشهد على وصيته رجلين ذميين من
اهل الكتاب مرضيين عند اصحابهما وصحيحة احمد بن عمر وفيها اللذان منكم واللذان من غيركم من اهل الكتاب فان لم يجد من اهل الكتاب فمن المجوس الى ان قال
ذلك اذا مات الرجل بارض غربة فلم يجد مسلمين يشهدهما فرجلان من اهل الكتاب ومرفوعة علي بن ابراهيم وهي طويلة وفيها فاطلق الله تعالى شهادة اهل الكتاب
على الوصية فقط اذا كان في سفر ولم يجد المسلمين وهل الشرط عدم وجود مسلم عدل مطلقا ولو امراة او عدم رجل مسلم كذلك او عدم رجلين مسلمين كذلك
او عدم عدلين مسلمين اختلف في التعبير في هذا المقام كلمات الاصحاب فبين مشترط لعدم المسلم الشامل للواحد والمتعدد الفاسق والعادل كالنافع
وط واظهر منه كلام الشيخ في يه في باب الوصايا قال ولا يجوز شهادة من ليس على ظاهر الاسلام في الوصية الا عند الضرورة وفقد المسلم بان يكون الموصي في
موضع لا يجد فيه احدا من المسلمين يشهده على وصيته فانه يجوز والحال هذه ان يشهد من اهل الذمة ممن ظاهره الامانة عند اهل ملته ولا يجوز شهادة
غير اهل الذمة على حال انتهى ولعدم المسلمين كالاسكافي والحلبي لشمول العدل المسلم كالشرايع قال اذا لم يوجد من عدول المسلمين من يشهد بها العدم عدل
المسلمين كما في عد والايضاح والك ولعدم المسلمين العدلين كبعض شراح يع ولا يخفى ان مقتضى اطلاق الروايتين الاولين ان الشرط فقد المسلم مطلقا
ولو كان واحدا انثى الا ان مقتضى ما بعدهما من الاخبار المعتبرة بالمسلم الذي هو حقيقة في الذكر فيخرج الانثى والمستفاد من الاربعة الاخيرة اشتراط فقد رجلين

مسلمين ولكونها اخص من الطائفة الاولى يجب تخصيصها بها فيقبل مع وجود رجل مسلم ولو عدل واما اشتراط فقد العدلين من المسلمين فيقبل مع وجود
المسلمين الفاسقين ايض ام لا فلا يقبل مع وجودهما ظاهر اطلاق اكثر الاخبار عدم الاشتراط وليس في الاية دلالة على الاشتراط الا ان ظاهر قوله ليشهدهما
في رواية حمزة وليشهدهما في صحيحة احمد بن عمر الاشتراط لان العدلين هما اللذان ليشهدان فيوثق شهادتهما وحمل الاشهاد على الاحضار وسماع الشهادة سوا
قبلت ام لا خلاف الظاهر المتبادر وكذلك ظاهر التعليل في الروايتين الاولين اذ لو لم يقبل شهادة الكافر مع وجود مسلمين فاسقين والمفروض عدم
كفاية شهادة الفاسقين ايض يذهب الحق فان قيل فليقبل ح شهادة الفاسقين دون الكافرين قلنا الظ انه خلاف الاجماع ولكن المنقول عن كره تقديم
المسلمين المجهولين بل الفاسقين المتحرزين عن الكذب واحتمله الاردبيلي وعلى هذا يمكن منع الاجماع ولكنه خلاف الاصل ويدفعه بالتعليل عليل لما ياتي من
اجمال الدوم ثم انه يجب اشتراط فقد العدلين من المسلمين اللذين يعرف لوارث او الحاكم عدالتهما او يمكن اثباتهما وكذا العدلين اللذين يمكنهما تحمل
الشهادة والاداء فلا يكفي في عدم القبول وجود الاصمين اللذين لا يسمعان الشهادة او الاخرسين الغير المتمكنين من الاداء والبعيدين اللذين لا يمكنهما
اداء الشهادة على الوارث ومنه ظهر ايض انه لا يكفي في عدم القبول كون احد المسلمين العدلين الموصى له او من لا يقبل شهادته في حقه وهل يكفي المسلم
الذان احدهما عدل على القول بقبول شاهد واحد مع اليمين في عدم قبول شهادة الذميين مقتضى قوله ليشهدهما لا وان لم يجر التعليل
بل يمكن اثبات الحكم بكل من الذميين الشاهد واليمين ولو كان هناك مسلمين عدلين وذميين كذلك فسمع الجميع الشهادة ومات المسلمان او احدهما قبل الاداء
او فسق او جن لم يقبل شهادة الذميين للاصل وعدم شمول الاطلاقات لمثل ذلك ولو كان حاكم من المسلمين غير نافذ الحكم على الوارث يقبل شهادة الكافر
للتعليل بل الاطلاق ولو كان نافذ الحكم متمكنا منه ففي قبول شهادة الكافرين عنده اشكال وكذا في قبولها مع وجود اربع مسلمات والظ القبول
وان امكن الاثبات بنوع آخر ومنها ان يكون فقد المسلم حال تحمل الشهادة والاستشهاد للاصل وللاخبار المتقدمة فلا يقبل مع وجوده ح وان فقد حال
الاداء ومنها الضرورة فانه قيد الشيخ في النهاية القبول بالضرورة وكذلك صاحب المفاتيح وبعض المعاصرين من مشايخنا وقيد في ح يع بالضرورة و
فقد العدلين المسلمين فان كان المراد بالضرورة عدم امكان اشهاد الغير ممن يقبل شهادته فهو كذلك ولكن قيد فقد المسلم يغني عنه وان كان لزوم الوصية
كان يوصي بحق لازم فلا دليل على اشتراطه ولا يتوهم ان التعليل المتقدم يثبته فان مقتضاه الاختصاص بالحقوق اللازمة الاداء لان في التعليل اجمالا
لا يصلح بانفراده للاستناد كما ياتي ولان ذكرناه مع غيره تاييدا مع ان للموصي ايض حقا في ماله كما ورد في الاخبار ان الانسان احق بماله ما دام حيا فيجري التعليل
في غير الحقوق اللازمة ايض ومنها ان يكون الكافران من اهل الكتاب وشبههم للاجماع ولصحيحة احمد وروايتي يحيى وحمزة الدالة كلها على الحصر وبها يقيد
اطلاقات الاية والاخبار ومنها ان يكونا اثنين فصاعدا لصريح الاية والاخبار الثلثة المذكورة والظ انه ايض اجماعي ويقبل شهادة مسلم عدل و
ذمي كذلك لما يشترط الذميان الظ الاخير اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص ودعوى الاولوية ممنوعة لعدم معلومية العلة فان قيل العلة بالنص
معلومة وهي عدم صلاحية ذهاب حق احد قلنا هذا على تقدير ثبوت حق لاحد والكلام بعد فيه وايض للوارث حق فلعل في القبول ذهاب ومنها
ان يكونا ذكرين للاية والاخبار والاصل فلا يقبل شهادة اربع ذميات ومنها ان يكونا عدلين في مذهبهما ذكره اكثر الاصحاب بل قيل لا خلاف فيه احد و
استدل له بالاية حيث فسر بان المعنى او آخران اي اثنان ذوا عدل من غيركم وفيه نظر ويستدل ايض برواية حمزة المتقدمة وهي دالة على اشتراط كونهما
مرضيين والظ ان المرضي اعم من العادل والتحقيق انه ان قلنا بتحقق العدالة في غير المسلم كما هو الظ فيثبت المط باخبار اشتراط العدالة في الشاهد والا
فالمراد ليس الا كونهما مرضيين عند اصحابهما فيثبت المط بالرواية المذكورة ومنها ان يكون الموصي في السفر او في ارض غربة اعتبره جماعة كصريح المحكي
عن الاسكافي والحلبي وط والغنية بل قيل ربما يفهم من الآخرين كونه اجماعيا لمفهوم الشرط في الاية وغير الاولين من الاخبار المتقدمة بل دلالة روايتي
يحيى وحمزة وصحيحة احمد على الحصر خلافا للمحكي عن اكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل بل الاكثر مطلقا وظاهر كثير من القدماء كالشيخين في المقنعة وية
العماني والديلمي والقاضي والحلي بل قيل وربما ظهر من يع ويره انعقاد الاجماع عليه حيث قال او باشتراط الغربة ورواية مطرحة لظاهر التعليل المتقدم
اي مراعات الحق عن الذهاب الموجودة في غير السفر ايض واطلاق صحيحة ضريس وموثقة سماعة الخاليين عن المخصص والمقيد سوى مفهوم الحصر والشرط
المتقدمين وهما ضعيفان لورودهما مورد الغالب ويرد الاول بما مر من الاجمال لانه ان اريد من الحق الحق المعلوم فهو ليس بمعلوم اذ ليس محل
النزاع ما اذا حصل العلم من قول الشاهدين لان اعتباره ح لا يشترط بشيء من العدد والعدالة والذمية والوصية بل هو في صورة عدم العلم وان
يعلم الحق ولو تم ذلك لجرى في كل دعوى لا شاهد عليها اصلا ان يقال يسمع قول المدعي لئلا يذهب حقه وان اريد الحق المحتمل فيحتمل تحقق الوصية
وذهاب حق الوارث بالقبول ايض والثاني بالتقييد بما استدل به الاولون وورده بوروده مورد الغالب يرد على الاطلاق ايض فلينصرف هو ايض الى
الغالب ويرجع الى الاصل مع ان الغلبة المدعاة في زمان صدور نزول الاية بل صدور الاخبار ممنوعة لجواز كون مسلمين كثير من متوطنين في مواضع
يقل فيه المسلم مع ان هذا الحكم لا يختص بالمسلم حتى يدعى الغلبة بل يقبل شهادة الذميين في الوصية على مثله وغيره من اصناف الكفار ومنها ان يحلف
الذميان الشاهدان بالصورة المذكورة في الاية اعتبره الفاضل في كره وجعله في الك اولى لدلالة الاية عليه وعدم منافاته عموم النصوص له واورد عليه بان
الاية مخصوصة بصورة الارتياب فلا يدل على الاطلاق كما ذكروه ويمكن ان يقال انه ما لم يحصل العلم فالارتياب متحقق وحصول العلم من شهادتهما اما
غير متحقق او نادر ومنها ان يكون في الوصية اجماعا وجهه ظ فلا يقبل في غيرها ولو استشهد به حال الحضور ثبوت المستشهد فلو اقر بدين او حق لازم

واوصى بادائه لايثبت الحق بشهادة الكافرين بل يثبت وصيته بالاداء على من اوصى اليه بادائه الاداء بعد ثبوت الحق بشهادة المسلم ولو قال للفلان على حق كذا فادوه يتوقف وجوب الاداء على الوصى بعد ثبوت الحق ومنها ان يكون فى الوصية بالمال خاصة فلا يثبت بشهادتهما الولاية على الصغير المعبر عنها بالوصاية اعتبره جماعة وقوفا فيما خالف الاصل على مورده قال المحقق الاردبيلى ويشعر به بعض الروايات **اقول** لم اظفر على تلك الرواية المشعرة بذلك ويمكن ان يكون نظره الى الروايات المتضمنة للتعليل المتقدم حيث ان ذهاب الحق يكون فى الوصية بالمال وفيه ان الولاية ايض حق للوصى بل تسلط الوصى على الصغير ايض حق للوصى وبالجملة الوصية فى النصوص مطلقة وللقسمين شاملة وتفرقة بعض المتشرعة بينهما بتسمية احدهما وصية والاخر وصاية لايوجب حصول حقيقة شرعية لها **الرابع** الايمان بالمعنى الاخص اى كونه من الفرقة الناجية الاثنى عشرية واشتراطه هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من جماعة منهم صاحب المهذب والتنقيح والك والصيمرى والاردبيلى الاجماع عليه ويدل عليه الاصل المتقدم ولا يفيد عموم ما قبول شهادة المسلم او من ولد على الفطرة والعادل ان قلنا بتحقق العدالة فى المخالف ايض لمعارضتها مع روايتى السكونى المنجبرتين المتضمنتين لعدم قبول شهادة كل ذى مخزية فى الدين المعتضدتين بما فى الاخبار من انهم شر من اليهود والنصارى ومن الكلاب وباشتراط كون الشاهد مرضيا كما مر فى الفعل بل هو بنفسه دليل بالتقريب المتقدم فيه وقد يقال ايض بعدم شمول الاطلاقات والعمومات لغير المؤمن بحكم التبادر وغيره وفيه منع ظ وبخروج غير المؤمن من نحو رجالكم ويرضون من الخطابات الشفاهية المختصة بالموجودين فى زمن الخطاب ولم يكن المخالف موجودا فيه وفيه ما فيه فان الموافق ايض كذلك الا قليل من باب السر وقد يخصص الاطلاقات ايض بقوله سبحانه ممن ترضون بضميمة ما ورد فى تفسير الامام فى تفسيره وقد عرفت ما فيه ايض وقد يستدل للعدم قبول شهادة المخالفين بالاخبار المتكثرة المصرحة بكفرهم فلا تشملهم عموما قبول شهادة المسلم وتعميم ما دل على رد شهادة الكافر لان بها اما يثبت كفرهم حقيقة كما هو راى كثير من قدماء الاصحاب فيخرجون عن عنوان المسلم او مشاركتهم للكفار فى الاحكام التى منها عدم قبول الشهادة وفيه منع ثبوت الكفر الحقيقى لهم كما ثبت فى موضعه ومنع دلالة اطلاق الكافر عليهم على مشاركتهم لهم فى جميع الاحكام لما بين فى الاصول ان تشريكه المبهمة لا يفيد العموم وقد يستدل لما بايه النبا وساير ما يدل على رد شهادة الفاسق ولا شك فى فسقهم لحكمهم بالباطل وبغير ما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقد ورد فى اخبار العترة انهم الفساق واى فسق اعظم من اعتقادهم الفاسد الذى هو من اكبر الكباير وفيه ما ذكره شيخنا الشهيد الثانى من ان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية مع عدم اعتقاد كونه طاعة ورد تارة بان مع ذلك الاعتقاد وان لم يكن فاسقا حقيقة ولكنه يصدق عليه عرفا واخرى بان معه وان لم يكن فاسقا عرفا حيث ان المتبادر منه مدخلية الاعتقاد فى مفهومه ولكنه فاسق لغة وشرعا لعدم مدخلية الاعتقاد فيه عليهما ويرد على الاول بان الفاظ الكتاب والسنة يحمل على المعانى الحقيقية دون عرفية ذلك الزمان وان اراد عرف زمان الشارع فممنوع جدا وعلى الثانى ان الفسق فى اللغة والشرع ليس موضوعا للاعمال المخصوصة مطلقا ولذا لا يقال بفسق شارب الخمر دواء او جبرا وكذا مفطر الصيام ونحوه بل للخروج عن طاعة الله وهو لا يتحقق الا بالعلم بالنهى فكيف مع اعتقاد الامر ولو لم يكن كذلك لزم فسق جميع المجتهدين ومقلديهم الا واحدا غير معين لان حكم الله الحقيقى ليس الا واحدا والمخالفة فى الفروع ايض يجاوز عن الحد وكون كل مجتهد مكلفا بما ادى اليه نظره يجرى فى الاصول ايض لمشاركة الدليل فالمناط فى رد شهادة المخالف هو الاجماع والاصل ولا يعارضها صحيحة ابن المغيرة رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح من نفسه جازت شهادته اذ لم يصرح فيه بقبول شهادة الناصب بل عدل عنه الى ما عدل ولا يعلم ان الناصبى مولود على الفطرة لانه كافر بالاجماع بالكفر المقابل للاسلام وليس معروفا بالصلاح لانه ضد الفساد واى فساد اكبر من عداوة من صرح الكتاب العزيز بوجوب مودته ولو سلم فغاية الجواب العموم المعارض مع ما مر اللازم رفع اليد عنه والرجوع الى الاصل ثم ان فى حكم المخالف كل ما خالف الشيعة فى العقايد الحقة الثابتة بالضرورة من ائمتهم الاطياب بما يوجب الخزى فى الدين والله الموفق والمعين **الخامس** العدالة والكلام فيها اما فى اشتراطها فى الشاهد او بيان حقيقتها او ما يتحقق به وما يعرف به او فيما يسقطها من خصوص المعاصى او فى كيفية البحث عنها فى الشاهد فههنا اربعة ابحاث **البحث الاول** فى بيان اشتراطها فى الشاهد وهو مما لا خلاف فيه بين الاصحاب كافى الكف بل هو مجمع عليه وصرح بالاجماع ايض جماعة منهم المحقق الاردبيلى والشهيد الثانى وصاحب تنقيح وشارحه بل ادعى الاخوان وبعض مشايخنا المعاصرين الضرورة الدينية عليه ويدل على الاجماع ظواهر كلمات القدماء والمتأخرين على اعتبارها فيه من غير نقل خلاف واما ما فى كلام بعض القدماء من كفاية ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق فليس مراده نفى اشتراط العدالة ولا انه هو العدالة كما قد يتوهم بل مراده ان الاصل فيه العدالة لا بمعنى ان العدالة اصل بالنسبة الى الفسق بل بمعنى ان القاعدة الثابتة من الشرع الحكم فى المسلم بثبوت العدالة فيه نظير الذبايح فى سوق المسلمين والجلود فى ايديهم فان التذكية فيها وان كانت شرطا وضرورة وكانت خلاف الاصل ايض الا ان القاعدة الشرعية الحكم فيما يوجد عن المسلم بالتذكية ويكشف عما ذكرنا من ان مرادهم ليس نفى اشتراط العدالة ان من ينسب اليه كفاية ظاهر الاسلام الاسكافى والمفيد والشيخ فى ف وصرح كل منهم باشتراطها قال الاول لو كانت بينة المدعى من لا يعرف الحاكم عدالتها فرق بينهم ويسمع خبر محضرهم المدعى عليه ثم سالهم عنهما فان زكاهما عليه انفذ القاضى الشهادة عليه وان جرح المط الشاهدين سال القاضى فى السر والعلانية وقال للمدعى الجرح تثبت جرحك وانفذ القاضى نصين بالمسئلة فان عدلت البينة ولم يثبت المدعى عليه جرحه انفذ الحاكم عليه وان وقع من وجه الحاكم لا بجرح ولا تعديل كانت الشهادة ساقطة انتهى وقال الثانى اذا شهد عند الحاكم من لا يجرح حاله ولم يتقدم معرفته وكان الشاهد على ظاهر العدالة يكتب شهادته ثم ختم عليها لم ينفذ

ومن شرائط قبول الشهادة الايمان

فى اشتراط العدالة فى الشاهد ... منها

علم

الحكم بها حتى يستبان امره ويعرف احواله فان عرف له ما يوجب جرحه او التوقف فى شهادته لم يمض الحكم بها وان لم يعرف شيئا ينافى عدالته وانجاب الحكم ايتوقف انتهى وقال الثالث اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولم يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث الا ان يخرج المحكوم عليه فى يجب عليه البحث وبه قال ابو حنيفة فى الاموال والنكاح والطلاق والنسب وان كانت فى قصاص او حد لا يحكم حتى يبحث عن عدالتهما ومنع الشافعى وابو يوسف ومحمد بن الحكم حتى يبحث عنهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايض الاصل فى المسلم العدالة والفسق طار عليه وايض نعلم انه ما كان البحث فى ايام النبى صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة والتابعين وانما هو شئ احدثه شريك بن عبد الله القاضى فلو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه انتهى فان كلام الاولين صريح فى اشتراط العدالة ويظهر من قول الثالث وايض الاصل فى المسلم العدالة انه لا ينفى الا لم يكن لذلك الاستدلال وجه واما ما ذكرنا من ان مرادهم ليس ان العدالة هو ظ الاسلام مع عدم ظهور الفسق فياتى بيانه وان كان يستفاد من ظاهر كلام بعضهم انه حمل كلامهم ان يجر بذلك هو العدالة ومما يشعر بما ذكرنا من الامرين ان جماعة من الفقهاء عنونوا عنوانين احدهما مسئلة وجوب البحث عن العدالة وعدمها والثانى اعتبار العدالة فى الشاهد وبيان معناها وذكروا الاول فى كتاب القضاء وجعلوه من آداب القاضى ونسبوا الخلاف فيه الى من يحكى عنه كفاية ظاهر الاسلام وذكروا الثانى فى كتاب الشهادات وادعوا عليه الاجماع ولم ينسبوا الخلاف فيه الى احد ويدل على الامرين ايض ما ذكره الشيخ فى الاستبصار حيث انه بعد نقل رواية ابن ابى يعفور ونقل مرسلة يونس المتضمنة للامر بالاخذ بظاهر الحال فى خمسة اشياء ذكر انه لا منافاة بينهما لان المراد من الثانية عدم وجوب الفحص والتفتيش ومن الاولى بيان ما يتحقق به العدالة وما يقدح فيها واما وان لم يلزم التفتيش عنها ثم ظاهر كلام الفاضل فى لف انه يفيد فهم منهم عدم اشتراط العدالة حيث انه بعد ما نقل عبارات الاصحاب من يكتفى بظاهر الحال ومن لا يكتفى به قال والمعتمد اشتراط العدالة لنا الى اخر ما قال وظاهرها استدل به ايض اثبات اشتراط العدالة والظ ان مراده ايض ما ذكرنا واراد من اشتراط العدالة اشتراط العلم بها بنفسها وعدم كفاية ظاهر الاسلام فى الحكم بها وكيف كان فيظهر للمتتبع اتفاق الاصحاب كلا على اشتراطها وتحقق الاجماع عليه فهو الاصل ويدل عليه مع الكتاب والسنة اما الاول فقوله سبحانه اثنان ذوا عدل منكم وقوله تعالى شانه يحكم به ذوا عدل وقوله عز جاره واشهدوا ذوى عدل ويتم المطلوب بالاجماع المركب واما الثانية فكثيرة جدا بل متواترة منها صحيحة ابن ابى يعفور وفيها بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم دلت بالمفهوم على عدم القبول بدون معرفة العدالة ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين الحديث ورواية ابى حمزة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة الخبر وصحيحة البجلى لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وفى صحيحة الاخرى الطويلة الواردة فى قضاء شريح فى درع طلحة وما باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ورواية محمد فى شهادة المملوك اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة ورواية جابر شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت وصحيحة حماد بن عثمان ولا يقبل فى الهلال الا رجلان عدلان وفى صحيحة محمد ولا يجوز فى الهلال الا شاهدا عدل وفى رواية داود الطويلة لا يجوز شهادة النساء فى الفطر الا شهادة رجلين عدلين ومكاتبة الصفار الصحيحة وفيها اذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعى يمين ومرسلة الفقيه وفيها وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وفى صحيحة الحلبى الواردة فى جمال السكرى يحمل زيت فادعى انه انخرق بعض الزقاق واهراق ما فيه لا يصدق الا ببينة عادلة ورواية مسمع بن عبد الملك ان امير المؤمنين عليه السلام كان يحكم فى زنديق اذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان وشهد له الف بالبراءة جازت شهادة الرجلين وابطل شهادة الالف لانه دين مكتوم ورواية سماعة الواردة فى مثل الواقعة ايض وفيها فلا يقبل الا بينة عادلة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الواردة فى الموارد المتشتة واختصاص بعضها ببعض الشهود كالمملوك او القابلة او ببعض الموارد كالاستهلال والهلال او الوصية ونحوها غير ضاير لعدم القول بالفصل قطعا وقد يستدل ايض بالاخبار المتقدمة المتضمنة لاشتراط الصلاح او المعروفية به او كونه عفيفا صائنا او مامونا او خيرا او مرضيا سيما بضميمة ما مر فى تفسيره نقلا عن تفسير الامام وبالاخبار المتضمنة لاشتراط التوبة فى القبول اذا صدر منه ذنب وبالاخبار المتقدمة فى كتاب القضاء المتضمنة لاعتبار الاعدلية والرجوع الى القرعة مع التساوى وبالاخبار المتضمنة لرد شهادة الفاسق المثبتة لاشتراط عدم الفسق المستلزم لاشتراط العدالة وعليه فيكون آية النبا ايض دليلا ويمكن المناقشة فى الاولين بعدم معلومية اتحاد الصلاح اللغوى مع العدالة او استلزامه لها وان امكن القول باتحاد العرفى او استلزامه لها وارادة العرفى غير معلومة وفى الاربعة المتعقبة لها باحتمال الاعمية الاوصاف المذكورة من العفة والصيانة والامانة والخيرية وكونه مرضيا من العدالة وان احتمل ارادة ما يساوق العدالة ايض كالعفيف عن محارم الله والصاين نفسه منها والمامون فى تدينه والمرضى كذلك وفى اخبار قبول شهادة التايب عدم شمول ذلك للتايب اذ ليس كل تايب عن الذنب بعادل سيما اذا لم يسبق ذنبه بالعدالة وفى اخبار الاعدلية بعدم الدلالة وفى اخبار الفسق بانها انما يتم على انتفاء الواسطة بين العلم بالفسق والعدالة وهو محل نظر ومناقشة كما بينا فى المناهج فالاولى الاتيان فى الاستدلال بما ذكرنا وامثالها وهى كافية فى المطلوب سيما مع مطابقة الكتاب وموافقة الاجماع والمعاضدة بالعقل والاعتبار ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار المشار اليها المتضمنة للصلاح والعفة والايمان والارتضاء وكفاية تلك الاوصاف فى قبول الشهادة لما عرفت من احتمال ان يكون المراد منها ما يساوق العدالة نعم الظ انه يعارضها بعض الاخبار المتضمنة للفظ الخير كصحيحة محمد عن الذمى والعبد يشهدا على شهادة ثم يسلم الذمى ويعتق العبد يجوز شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه قال نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما وفى المروى فى تفسير الامام ع فى بيان كيفية حكم رسول الله صلى الله عليه وآله قيل على المدعى عليه وقال ما يقول فيهما فان قال ما عرفت الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا على انفذ عليه شهادتهما فان معلومية خير منهما لا ينافى عدم عدالتهما وكذا يعارضها اخبار قبول شهادة التايب كرواية السكونى ليس يصيب احد حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته وصحيحة القسم بن سليمان عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خير ايجوز شهادته قال نعم الى ان قال كان ابى يقول اذا تاب ولا يعلم منه الا خير جازت شهادته وصحيحة

لام

فى بيان ما يتحقق به العدالة ... كان على ...

فى اعتبار المروة فى العدالة وعدمه

الكنانى عن الصادق فاذا اكذب نفسه وتاب ايقبل شهادته قال نعم والاخبار المتضمنة لقبول شهادة من لم يعرف بفسق كرواية العلاء عن شهادة من يلعب بالحمام
قال لا باس اذا لم يعرف بفسق وصحيحة حريز فى اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس
يعرفون بشهادة الزور اجزت شهاداتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالى ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق والجواب عنهما مضافا الى ان
القسم الاول اعم مطلقا من روايات اشتراط العدالة لاختصاصها ايض بالمسلم بالاجماع والاخبار وكون الخبر فى القسم الاول اعم من العدالة بل وكذا القسم الثانى
لان موضوعه الذى هو التائب لا مدخلية له فى الحكم اجماعا بمعنى انه لا يشترط ان يكون تائبا بالاجماع بل اللازم عدم ظهور ذنب منه اذ رفع الذنب الظاهر منه
بالتوبة فكونه تائبا من حيث هو ليس موضوعا للحكم قطعا فيكون الموضوع بضميمة الاجماع المركب من لم يعلم كونه مذنبا اما لعدم العلم بالذنب او لرفعه بالتوبة
ان معاضدة هذه الاخبار لاخبار العدالة انما هى اذا لم يكن الموضوع فيها معرفا شرعيا للعدالة كاشفا عنها والا لم يكن معاضدة لها ولذا لا يعد اخبار استصحاب
معاضدة لاخبار اشتراط طهارة الثوب فى الصلوة ولا اخبار جواز اخذ اللحم والجلد من المسلمين معارضة لاخبار اشتراط التذكية لان مدلول اخبار الاستصحاب
ليس الا ان الطهارة السابقة كافية عن الطهارة الحالية وقسيم لها ولا مدلول اخبار سوق المسلم ويده انهما قسيمان لان عن التذكية وكافيان عنها حتى لو علم
انتفاء الطهارة الحالية والتذكية يكفيان عنهما بل مدلولها ان ما لم يعلم رفع طهارته السابقة فهو محكوم بالطهارة الحالية شرعا والماخوذ عن يد المسلم محكوم
بكونه مزكى فلا تنافى بين هذه الاخبار واخبار شرطية طهارة الثوب وفى تذكية الجلد والموضوعات فى تلك الاخبار ليست امورا قسيمة للعدالة بدلا عنها فى ترتب
قبول الشهادة بل هى معرفات بها وكاشفات عنها فان الاصل فى مثل ذلك وان كان البدلية والقسيمة كما بيناه فى عوائد الايام الا انه بينا ايض انه قد
يحكم بالمعرفية الشرعية بالدليل ايض والدليل عليه اما نص او اجماع او قرينة ومن القراين الدالة عليها اشتراط عدم ظهور خلاف الامر الاول مع الثانى ايض فا
العرف يفهم ح ان الامر الثانى بدل عن العلم بالاول لا عن نفسه وان مع الامر الثانى يحكم شرعا بتحقق الاول ايض ومن القراين ايض ان يسند ترتب الحكم على
الثانى الى الاخذ بظاهر الحال فانه يدل على ان العلة للحكم ليس الا الامر الثانى فقط والا لكان الاستناد الى ظاهر الحال لغوا بل هى امر يظهر من الامر الثانى
بشهادة الحال وتدل النص والاجماع والقراين فيما نحن فيه على ان كفاية موضوعات تلك الاخبار انما هى لاجل انها معرفة للعدالة شرعا اما النص فهو رواية
سلمة بن كهيل الواردة فى مخاطبة شريح لاداب القضاء واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا فى حد لم يتب منه او معروفا بشهادة زور
او ظنينا الحديث المروية فى عرض المجالس للصدوق عن الصادق يا بن رسول الله اخبرنى عمن يقبل شهادته ومن لا يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام
جازت شهادته الى ان قال فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان فى نفسه
مذنبا فان هذين الخبرين ظاهران فى ان ظاهر الاسلام والتوبة مع عدم معروفية الفسق معرف للعدالة وان كفايته لاجل كشفه عن العدالة الشرعية و
كون المتصف به عدلا شرعا واما الاجماع فلان كل من اكتفى فى الشهادة بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق صرح باشتراط العدالة وبان الاصل فى المسلم
العدالة كما مر واما القراين فللتصريح فى صحيحة حريز ورواية العلاء بانضمام عدم معرفة الفسق منه وقد عرفت انه قرينة على المعرفية ولمرسلة يونس عن البينة
اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضى ان يقضى بقول البينة من غير مسئلة اذا لم يعرفهم فقال فقال خمسة اشياء يجب ان ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات و
التناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وقد عرفت ان ذكر ظاهر الحال قرينة على
ارادة المعرفية سيما مع ذكر الذبائح ايض فان الامر فيها على المعرفية قطعا هذا مع انه على فرض التعارض ايض يكون الترجيح لاخبار العدالة لموافقة الكتاب و
مطابقة عمل الاصحاب **فرع** اشتراط العدالة فى قبول الشهادة يشمل النساء ايض فيما يقبل فيه شهادتهن لرواية جابر المتقدمة مع عدم القول بالفصل
ولا ينافيه ما ياتى من رواية عبد الكريم بن يعفور المعلقة قبول شهادتهن على اوصاف مخصوصة لاحتمال كون هذه الاوصاف عدالة النساء كما ذكره جماعة ولولاه
لكانت الرواية اعم مطلقا من حديث العدالة فليخصص به وهل يشمل الصبيان فيما يقبل فيه شهادتهم ان قلنا بتحقق العدالة فيه قيل لا دليل على الاشتراط و
اطلاق روايات قبول شهادة المملوك اذا كان عدلا لا لكونه فى مقام بيان حكم اخر وقد يقال بالاشتراط لاطلاق بعض الروايات وحيث نقول بعدم
تحقق العدالة المعتبرة فى الشهادة فى الصبى كما ياتى يسقط هذا البحث عنا نعم يمكن اشتراط الايمان من الكذب فيهم للتعليل الوارد فى موثقة محمد
المتقدمة فى مسئلة اشتراط البلوغ **البحث الثانى** فى بيان حقيقتها وكيفية معرفتها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قيل اختلفوا فى معنى
العدالة هل هى ظاهر الاسلام مع عدم ظهور فسق او حسن الظاهر او الملكة اى الهيئة الراسخة فى النفس الباعثة لها على ملازمة التقوى والمروة انتهى و
وقد يقال ان ذلك خطاء من قائله فان من قال بحسن الظاهر او ظاهر الاسلام قال انه طريق معرفتها لا انه نفسها وهو الظاهر من التبيان والسرائر والكركى حيث قال
فى الاول فى بحث صلوة الجماعة وجوز بعض الاصحاب التعويل فى العدالة على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة حتى يظهر خلافها ولو قيل
باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وقال فى الثانى فى بحث الجماعة ايض يعلم العدالة بالشياع والمعاشرة الباطنة وصلوة عدلين
خلفه ولا يكفى الاسلام فى معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر على الاقوى فى الشهادات وقريب مما ذكر فى كرى وفيها علل
اكتفاء من يكتفى بحسن الظاهر بتعسر الاطلاع على البواطن وكذا هو الظاهر من صاحب الكفاية حيث قال الحكم بالعدالة هل يحتاج الى التفتيش والخبرة والبحث
عن البواطن ام يكفى الاسلام وحسن الظاهر لم يثبت خلافا والاقوى الثانى وصرح منها كلام الكركى فى الجعفرية حيث قال الطريق الى معرفة العدالة ما
مر وصلوة عدلين خلفه ولا يكفى الاسلام ولا التعويل على حسن الظاهر على الاصح وقال والدى العلامة قدس سره فى مد لم نعثر على مصرح من المشاهير

فى ان المسلمين عدول الا من استثنى منهم

يكون

يكون العدالة فى عرف الشرع احدهما انتهى وكلام العاملى فى بحث قضاء المسالك كالصريح فى ذلك ايض حيث قال والكلام فى العدالة يتوقف على امرين
احدهما ما به يثبت والثانى ما به يزول فالاول قد تقدم البحث فيه فى القضاء وانه هل يحكم بها للمسلم من دون ان يعلم منه الاتصاف بملكتها ام لا بد
من اختباره او تزكيته **اقول** قد نسبوا القول بكون العدالة ظاهر الاسلام الى الشيخ فى ط وف والاسكافى والمفيد اما كلام ط فهو انه قال
العدالة فى اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفى الشريعة هو من كان عدلا فى دينه عدلا فى مروته عدلا فى احكامه والعدل فى الدين
ان يكون مسلما لا يعرف منه شئ من اسباب الفسق وفى المروة ان يكون مجتنبا للامور التى تسقط المروة مثل الاكل فى الطرقات ومد الرجلين بين
الناس ولبس الثياب المصبغة وفى الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عدلا فى جميع ذلك قبلت شهادته ثم قال ما ملخصه فان ارتكب شيئا من الكبائر
سقطت شهادته فاما ان كان مجتنبا للكبائر ومواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله انتهى وقال فيه ايض ان عرف عدالتهما حكم بشهادتهما
وان عرفهما فاسقين ظاهرا او باطنا لم يحكم وان لم يعرفهما بل جهل حالهما فالجهل على ضربين احدهما لا يعرفهما اصلا والثانى ان يعرف اسلامهما دون عدالتهما حتى
يبحث عن عدالتهما الى ان قال ما ملخصه وبه قال القوم ان كان فى قصاص او حد وان كان غير ذلك حكم بشهادتهما بظاهر الحال ولم يبحث عن عدالتهما بعد ان يعرف
اسلامهما الا ان يقول المحكوم عليه هما فاسقان فح لا يحكم حتى يبحث فاذا عرف العدالة حكم واذا حكم بشهادتهما بظاهر العدالة عنده بعد حكمه فلو ثبت
انهما كانا فاسقين حين الحكم بشهادتهما لم ينقض الحكم والاول احوط عندنا انتهى قال فى لف بعد حكايته وهو يعطى ترجيح ما قاله المفيد اى وجوب البحث عن
الاستزكاء كما مر فى الاولى كلامه فى ف فقد تقدم فى صدر البحث الاول واما المفيد فقال العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تع وقال ايض فيما
كما حكاه عنه فى لف ما ملخصه انه اذا شهد عند الحاكم من لا يخبر حاله وكان على ظاهر العدالة يكتب شهادته ولم ينفذ الحكم بها حتى يستبين امره فان عرف له ما
يوجب جرحا او التوقف فى شهادته لم يمض الحكم بها وان لم يعرف شيئا ينافى عدالته وايجاب الحكم امضى فتواه انتهى قال فى لف بعد نقله وهو يعطى وجوب
الاستزكاء فى جميع الاحكام واما الاسكافى فقد سبق كلامه فى البحث الاول وقال ايض اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير
مشهور بكذب فى شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعانى الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا
متهاون بواجب من علم ولا معروف بمعاشرة اهل الباطل ولا الدخول فى جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريئا من اهواء اهل البدع التى
توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم انتهى قال فى لف بعد حكايته وظاهر كلامه موافقة الشيخ فى ط **اقول** اما
كلام ط فما حكى عنه اولا وان افاد ان العدل فى الدين هو ان يكون مسلما لا يعرف منه فسق ولكن صرح بان العدالة المعتبرة فى الشاهد ليست ذلك فقط بل ان
يكون مع ذلك بالغا عاقلا مجتنبا عن منافيات المروة وظاهر ذلك وان افاد ان نفس العدالة ذلك الا ان ما نقل عنه بعد ذلك صريح فى ان العدالة غير ذلك
وان كان يكفى فى الحكم بها بذلك فان قوله والثانى ان تعرف اسلامهما دون عدالتهما لم يحكم بشهادتهما حتى يبحث عن عدالتهما وقوله فلو ثبت انهما كانا فاسقين الى
وان كان غير ذلك حكم بشهادتهما بظاهر الحال ولم يبحث عن عدالتهما بعد ان يعرف اسلامهما وقوله الا ان يقول المحكوم عليه هما فاسقان وقوله فلو ثبت انهما
كانا فاسقين حين الحكم صريحة فى مغايرة العدالة مع ظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق ولذا صرح الفاضل بعد نقله عنه انه يعطى ترجيح ما قاله المفيد من
ما نقل عنه قبل ذلك وقال انه يعطى وجوب الاستزكاء ومما ذكرنا يظهر ظهور المحكى عن ف ايض فى المغايرة ويدل عليه ايض قوله وايضا الاصل فى المسلم العدالة
فانها لو كانت نفس ظاهر الاسلام لم يصح جعل العدالة اصلا فيه بل يكون نفسه واما كلام المفيد فاول ما نقلنا عنه صريح فى المغايرة وان العدالة هى
المعروفية بالدين والورع عن محارم الله وكلامه الثانى وان تضمن قوله وان لم يعرف شيئا ينافى عدالته لم يتوقف ولكن مع ذلك متضمن لما يصرح
بالمغايرة حيث حكم بوجوب البحث مع كونه على ظاهر العدالة ولذا قال الفاضل بعد نقله انه يعطى وجوب الاستزكاء واما كلام الاسكافى فكلامه الاول المتقدم
فى المسئلة الاولى لا يدل على كون العدالة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق اصلا بل هو الى الدلالة على المغايرة اظهر وكلامه الثانى على ان من كان حرا
بالغا مؤمنا بصيرا مرضيا غير معروف بفسق بريئا من اهواء اهل البدع فهو من اهل العدالة واين ذلك من ظاهر الاسلام فانه يتضمن اشتراط الايمان
وكونه مرضيا وبريئا من اهواء اهل البدع وقد عرفت ما ذكره الامام فى تفسيره فى معنى الرضاء وظهر مما ذكرنا ان القول بكون العدالة هى ظاهر الاسلام
مع عدم ظهور الفسق مما لم يظهر قايل به ونسبته الى من نسب اليه غير جيدة واما حسن الظاهر والظاهر انه هنا فى مقابل حسن الباطن والمراد من حسن الباطن
هو ملكة الاتيان بالافعال الحسنة والاجتناب عن القبيحة حتى يكون سريرته حسنة فحسن الظاهر كون ظاهره ظاهرا احسانا فيظهر منه الافعال الحسنة
ويجتنب القبائح ظاهرا من غير معرفة بباطنه وسريرته فيتحد حسن الظاهر مع العدالة بمعنى الملكة فى الاثار الظاهرة ويختلفان بالحقيقة فيكون ظهور هذه
الاثار او نفسها عدالة على القول بحسن الظاهر ومبدئها ومنشاها يكون هى العدالة على القول بالملكة ثم انا لم نعثر من المتقدمين على الفاضلين من ذكر
ذلك بهذا العنوان اى عنوان حسن الظاهر نعم ذكره المحقق فى يع والفاضل فى بعض كتبه كالارشاد وغيره من غير ارتضائهما به وذكره جمع ممن تاخر عنهما الا
انه يوجد فى كلمات جمع من الاوائل ما لا يابى عن حمله عليه ظاهرا كما سبق عن كلام المفيد وقول الشيخ فى يه قال العدل الذى يجوز قبول شهادته للمسلمين
وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التى
اوعد الله عليها النار الى ان قال الساتر لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن متوافرا على حضور جماعة المسلمين
غير متخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر وقال الحلبى قال يثبت حكم العدالة بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع والظنة والعداوة والحسد والمنافسة

والقاضي قال العدالة معتبرة في صحة الشهادة على المسلم وتثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف
واجتناب القبائح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة وابن حمزة قال فالعدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر والحلي قال العدل
في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وهذا قريب ايضا انتهى فانه يمكن ان يراد من هذه الكلمات انه اذا كان كذلك
ظاهرا يكون عادلا او يكون هذه الافعال الظاهرة هي العدالة ولكن الظاهر المعروفية بذلك كما في كلام المفيد من قوله يعرف بذلك كما في كلام النهاية ان يعلم
ذلك منه وحسن الظاهر لا يكفي في العلم والمعرفة وكذا الورع عن المحارم او اجتناب القبائح او الكبائر ونحوها مما وقع في كلمات الباقين حقايق في تحقق هذه
الامور واقعا ومجرد الحصول في الظاهر لا يكفي فيه فالمستفاد من هذه الكلمات ايضا امر زايد على حسن الظاهر فهو ايضا كظاهر الاسلام مما لم يعلم قائل بحصول
بكفايته بخصوصه من القدماء بل المتوسطين فكيف عن كونه نفس العدالة ويمكن ان يكون المراد من الظاهر المحسوس مقابل غير المحسوس الذي هو الملكة فيكون
مراد العدالة هو هذه الافعال المحسوسة وان لم يكن منشاؤها الملكة ولا ينافي اشتراط العلم والمعرفة بعدها عدالة فيكون المراد انه يجب ان يعرف منه
هذه الاعمال حتى يحكم بعدالته لانها هي العدالة نعم ورد هذا العنوان في عبارات جمع من المتاخرين مضطربا بين عده دليل العدالة وطريق معرفته كما
هو ظاهر الاكثر او نفسها ويمكن ان يكون المراد منه ايضا الظاهر المقابل للواقع ونفس الامر وان يراد منه المحسوس وكيف كان لم يظهر من احد القول بانه هو
العدالة وقال والدي العلامة قدس سره في المعتمد بعد ما قال اولا ان حسن الظاهر او ظاهر الاسلام لا يكفي لطريق معرفة العدالة لعدم استلزامهما
لدليل العدالة حتى يعلم ثبوته بثبوتهما ونعم ما قال ان هذا الاكتفاء اما لكونهما دليل العدالة كما يومي اليه بعض الظواهر فقد ظهر فساده او نفسهما
فهو خلاف ما ثبت في عرف الشريعة والحكمة بل الظاهر مخالفته للاجماع اذ لم نعثر على مصرح من المشاهير بكون العدالة في عرف الشرع احدهما او لعدم
اشتراطها في الشاهد ومثله كفاية احدهما في قبول الشهادة وان لم يكن عدالة ولا دليلا لها فهو خلاف النص القرآن والاجماع القطعي بل الضرورة
كما قيل انتهى ملخصا واما الملكة التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة واجتناب الكبائر والافعال الرذيلة فهي الراجعة الى العدالة في عرف علماء
الاخلاق حيث عرفوها بانها هيئة نفسانية يقتدر بها على تعديل جميع الصفات والافعال ورد الزايد والناقص الى الوسط وانكسار سورة
التخالف بين القوى المتخالفة وبتقرير آخر ملكة يقتدر بها العقل العملي على ضبط جميع القوى تحت اشارة العقل النظري ووجه الرجوع ان ارتكاب
المعاصي او مخالفة المروة انما ينشأ عن مخالفة القوة العملية عن اوامر العقل النظري والا لما ارتكب الا ما يشير اليه وهو لا يشير الا الى ملازمة التقوى
والمروة فجميع الفضائل النفسانية والاعمال الظاهرية مترتبة على العدالة ولذا قال افلاطون العدالة اذا حصلت للانسان اشرق بها كل واحد من اجزاء
نفسه ويستضيء بعضها من بعض فتنهض جميعا لفعلها الخاص على افضل ما يكون فيحصل لها غاية القرب الى مبدعها سبحانه انتهى ثم كلام القدماء من فقهائنا
اصحابنا في تفسير العدالة الشرعية خال عن ذكر الملكة كما سمعت شطرا منها نعم هو المشهور بين المتاخرين من المحقق الى زماننا هذا وبها فسرت في اكثر
كتبهم كما في لف وعد وشاد وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والايضاح ومنية المريد وس وكنز وتنقيح وضه وض وجامع المقاصد ولم وتجريد الاصول
وانيس المجتهدين والمعتمد ورياض المسائل وغيرها وفي مجمع الفائدة انه هو المشهور في الفروع والاصول وفي كشف اللثام ان تعريفها بذلك مشهور بين
العامة والخاصة في الفروع والاصول وعزاه في التنقيح الى الفقهاء وبه عرفها الغزالي والحاجبي والعضدي والامدي بل الظاهر ان القدماء ايضا وان لم يصرحوا
بلفظ الملكة ولكنهم ارادوها من نحو قولهم الورع عن محارم الله والستر والعفاف والكف والاجتناب عن الكبائر والقبائح وعدم الاخلال بالواجبات
فان المتفاهم عرفا من هذه العبارات ارادة ملكة هذه الامور فان من قال الاشتر عبدا كان قاريا بشاشا لا يفهم منه الا صاحب ملكات هذه
لا نفس الفعل بل وكذا لو قال الاشتر عبدا ورعا عفيفا مجتنبا عن مخالطة الارذال او قال لا يجالس الا غير مخل بالواجب ونحو ذلك لا يفهم منه عرفا غير ذي
الملكات بل لولاه لكان المراد اما المتلبس بهذه الاثار دائما او غالبا ضرورة عدم ارادة مجرد التلبس حال الشهادة والمتلبس بها دائما او غالبا لا
ينفك عن الملكة لامتناعه عن تكرر الاثار مع انا نعلم قطعا انهم لا يعدون مطلق المتلبس بها ولو دائما حتى الذي كان يلبسه لاجل مانع من الترك كعدم
التمكن من شرب الخمر او لان العدم الانفكاك عمن يراقبه او عدم تركه الصلوة لاجل مخالطة الناس ولولاه لترك عادة قطعا ما لم يكن ذلك من جهة
نفسانية فيكون مرادهم ملكة هذه الاثار قطعا نعم يختلف كلماتهم فيما يضاف اليه الملكة فمنهم من عبر بملكة الورع ومنهم من عبر بملكة الاجتناب عن الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنهم من عبر بملكة عدم الاخلال بالواجب وعدم ارتكاب القبائح ومنهم من عبر بملكة التقوى الى غير ذلك ومرجع الكل الى امر
واحد وعلى هذا فيكون تفسير العدالة بالملكة هو المشهور بين القدماء والمتاخرين بل هو المجمع عليه بين الاصوليين والفروعيين كما نقله حتى من جعل ظاهر
الاسلام دليلا عليها ولو ابيت عن اتفاقه ايضا فلا شك انه لا يقدح في الاجماع لندرة القائل به فيكون كون العدالة الشرعية هي ملكة الاثار المذكورة
مما انعقد عليه الاجماع اي انها هي اجماعا وان اختلفت كلماتهم في الجملة فيما يضاف اليه الملكة كما عرفت ولو ابيت عن ذلك ايضا فنقول لا شك ولا ريب
في الاجماع على كونها عدالة بمعنى ان ذا الملكة عادل اجماعا اي يتحقق لها العدالة باي معنى فسرت فيكون هي القدر المشترك المجمع عليه قطعا ويكون الكلام
في غيرها انه هل يتحقق العدالة الشرعية بدونها ايضا ام لا ولتحقيق المقام في ذلك المرام **نقول** ان العدالة في اللغة الاستواء والاستقامة والتوسط
بين طرفي الافراط والتفريط وقد يطلق على مقابل الجور وظاهر ان معناها اللغوي لا يمكن ان يراد منها في المواضع التي جعلها الشارع شرطا ولا اخلال
في ذلك ايضا فاللازم ان يمعن النظر في انه هل يثبت لها حقيقة شرعية ام لا فان ثبت فهي المراد في كلام الشارع ولا حاجة الى البحث عن المعنى الاخر الا

ان يقام

ان يقام قرينة في موضع ان المراد منها هنا غير الشرعي وان لم يثبت فيجب البحث والفحص ثانيا في انه هل نص الشارع او اقام قرينة على ان المراد من العدالة فيما
جعلها شرطا اي شيء هو ام لا فان ظهر نص او قرينة منه على مراده يجب الحمل عليه ايضا وان لم يظهر فيجب الحمل على المعنى المجازي ان اتحد وعلى الاقرب الثابت
وجوب الحمل عليه ان تعدد سواء ثبت لها حقيقة عرفية عامة او خاصة ام لا لان العرفية العامة انما يحمل اللفظ عليها اذا علم تحققها في زمان الشارع ايضا
والا فيدفع باصالة تاخر الحادث وان لم يكن له اقرب كذلك فان كان في تلك المعاني المتعددة قدر مشترك فيحكم بارادته قطعا وينفي الباقي بالاصل ان امكن
والا فيدخل الاجمال في اللفظ وبعد ذلك نقول ان الظاهر ان اثبات الحقيقة الشرعية في لفظ العدالة مشكل سيما في زمان نزول الاية وما يقرب منه وتعريف
الفقهاء لا يفيد النقل في زمن الخطاب وطريق معرفة الحقيقة الشرعية اما النص او الاجماع واثبات علامات الحقيقة في زمان الشارع والاخير غير متحقق فيه
وان تحقق في كثير من الالفاظ المتداولة والاجماع على الحقيقة الشرعية غير ثابت والنصوص خالية عن بيان الحقيقة فيها وعلى هذا فاللازم اولا الرجوع الى
الاخبار حتى ينظر انه هل بين الشارع مراده من العدالة او اقام قرينة عليه ام لا فان وجد فيعمل بمقتضاه والا فلتعدد المجاز وعدم وجود ما يعين احد المجازات
يؤخذ بالقدر المشترك او يعمل فيه بمقتضى الاصول المقررة والاخبار التي ذكروها في هذا المقام كثيرة ولكن اكثرها مما يدل على اشتراط صفات في قبول الشهادة
ولا دلالة لها على تعيين معنى العدالة والمراد منها وتعليق قبول الشهادة عليها لا دلالة له على كونها عدالة كاخبار قبول شهادة التائب المشار اليها
في البحث الاول وقبول شهادة من لا يعرف بفسق كصحيحة حريز ورواية العلا المتقدمة فيه او شهادة من علم منه خير كبعض الروايات المتقدمة فيه ايضا وكذا
شهادة المرضي او العفيف الصاين او الصالح او المامون لبعض الاخبار المتقدمة في صدر مسئلة اشتراط البلوغ مع ان المراد من اكثرها اجمالا لا يتعين فيه
معنى خاص ولو تعين ايضا فليس الا بعض ما اشتمل عليه الصحيح الاتي فيجب اعتبار الثاني ايضا حملا للمطلق على المقيد والاخبار التي تتضمن بيان العدالة منحصرة
في اربعة رواية سلمة بن كهيل وعرض المجالس المتقدمتين وموثقة سماعة من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت
غيبته وظهر عدله ووجبت اخوته وصحيحة ابن ابي يعفور بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك
والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس
ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة
فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا
لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على رجل بانه يصلي
اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة
ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احد ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوما في منازلهم
لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل
ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه بالحرق في جوف بيته بالنار الى ان قال ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته الى ان قال
ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم وبيان معنى الحديث انه لما سئل عما يعرف به الرجل فاجاب عليه السلام بمعرفة كونه اهل الستر والعفاف و
كف الجوارح الاربع ومجتنبا عن الكبائر ولما كان في معرفة ذلك خفاء لكونها في غاية الصعوبة فبين ثانيا ان الدليل على ذلك والسبيل الى معرفته كونه
ساترا لجميع عيوبه متعاهدا للصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين غير متخلف عن جماعتهم ثم بقي شيئان احدهما ان ستر العيوب و
الاجتناب المشترط في العدالة الى اي حد يلزم فانه هل يلزم ان يكون ساترا لمن له معاشرة ومصاحبة وخلطة او كل من لم يكن عالما بعيوبه لاجل
ستره ولو في مدة قليلة وكذا مواظبته وتعاهده للصلوة فانه هل يكفي مجرد رؤيته لازما لمصلاه في مدة قليلة وزمان يسير او يستدعي الحكم
بالعدالة اكثر من ذلك فبين عليه السلام بان مجرد الرؤية لا يكفي في ذلك بل ينبغي ان يكون لازما للمصلى ومع ذلك اذا سئل في قبيلته واهل محلته الذين عاشروه
في مدة طويلة واطلعوا على بعض من خبايا امره يشهدوا بهذين الامرين وثانيهما انه عليه السلام حكم اولا بان العدالة تعرف بالستر والكف واجتناب الذنوب
ثم جعل دليل ذلك التعاهد للصلوات وكان وجه ذلك خفيا فبينه عليه السلام بقوله وذلك ان الصلوة ستر اي مانع وحاجز وكفارة للذنوب كما قال سبحانه ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم بقي شيء اخر وهو ان الصلوة اذا كانت كفارة للذنوب فهو يكفي في الحكم بالعدالة ولم يكن حاجة لحضور جماعة المسلمين وكيف
جعل ترك ذلك المستحب قادحا في العدالة فوضح بان اشتراط حضور جماعتهم ليس لكونه في نفسه دليلا على الاجتناب عن الذنوب وكفارة لها بل لانه لما لم يكن
معرفة كون احد ساعيا في صلوته حافظا لمواقيتهن ولم يمكن الشهادة بانه يصلي الا مع التعاهد للجماعة وحضور المصلى فلذلك جعل التعاهد لها من متممات الحكم
بالعدالة ثم كان لاحد ان يقول اذا كان اشتراط التعاهد لذلك فلو علمنا ان احدا يصلي في بيته لكان كافيا ولا يحتاج الى تعاهد الجماعة استانف كلاما
اخر وقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله هم الخ يعني ان ما ذكر كان سببا لشرع الجماعة ولما كان تركها في اوائل الاسلام مؤديا الى ترك الصلوة هم رسول الله بان يحرق
قوما في منازلهم وان كان فيهم من يصلي في بيته لاستقرار ذلك الامر المستحب الموجب لاستقرار الواجب فلاجل ذلك لا يحكم بالعدالة وان علمنا بكون الرجل
مصليا في بيته ثم المفيد فيما نحن فيه هو ما ذكره اولا من قوله ان يعرفوه الى قوله وغير ذلك واما ما بعده فلا يفيد هنا وان افاد في طريق معرفة العدالة

نعم يستفاد من جملة ما ذكره اشتراط التعاهد للصلوة وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين في ثبوت اصل العدالة ثم ان حاصل ما يدل عليه
ان الستر والعفاف وكف الجوارح الاربع واجتناب الكبائر وانا ضم اليه ما يستفاد من بعده ايضا من حفظ مواقيت الصلوة وحضور جماعة
المسلمين هذا على حمل قوله ان يعرفوه اعادة لقوله بما يعرف ويكون قوله ويعرف باجتناب الكبائر عطفا على قوله يعرفوه ويكون الفعل منصوبا بلفظ
ان يعني لما سئل انه بما يعرف من بين المسلمين عدالة الرجل اجاب بان يعرفوه بالستر والعفاف واجتناب الكبائر ايضا فعلى الاول يكون المجموع معرفا واحدا
وعلى الثاني يكون كل منهما معرفا براسه ويمكن ان لا يكون قوله ان يعرفوه اعادة لقوله يعرف بل يكون يعرف مقدرا او يكون المعنى ويعرف بان يعرفوه بالستر اي يعرف
بالمعروفية بهذه الصفات ويكون لقوله يعرف فتح الاحتمالان المذكوران ايضا ولكن لا يختلف المطلب بذلك الاحتمالات كما لا يخفى وههنا احتمال آخر وهو
ان يكون قوله يعرف ابتداء الكلام ويكون المستثنى فيه راجعا الى الستر والعفاف والكف يعني العدالة الستر والعفاف والكف ويعرف الستر والعفاف
والكف الذي هو العدالة باجتناب الكبائر ولا يحتاج الى معرفة الكف عن جميع المعاصي وهذا هو ظاهر الاكثر حيث اقتصروا بالاخذ في تعريف العدالة باجتناب
الكبائر فيكون هو معرفا للستر والعفاف والكف ويكون ما بعده معرفا اما للمجموع او للحكم باجتناب الكبائر ثم ان ما ذكر في الصحيحة على جميع احتمالاتها من
الاوصاف هي الاوصاف الظاهرة التي ذكرها القدماء وجعلوها او ملكتها هي العدالة فان قلنا ان المتبادر من ذلك الكلام ارادة ملكة هذه الاوصاف كما
اشرنا اليه سابقا فيكون مدلول الصحيحة هو كون العدالة ملكة والامر يدور الامر بينها وبين هذه الاوصاف الان ما علم منها هو ان العدالة يعرف بكذا وكذا
ولا شك ان تعرفها بها يحتمل ان يكون لاجل كونها هي وكل وصف جزء لها كما يقال يعرف الكتاب الفلاني بالمسائل الفلانية وان يكون لاجل كونها
علائم لها او لوازم كما يقال يعرف وجود النار بوجود الدخان على مذاق اول الصحيحة ان هذه الاوصاف مما يعلم بحصولها العدالة واما ان العدالة هل هي
او الملكة فلا يعلم منه هذا معنى هذه الصحيحة واما مدلول رواية سلمة ثم وان المسلم الذي لم يكن مجلودا في حد او معروفا بشهادة زور او ظنينا والمراد بما
يشمل الفاسق كما صرح في الاحاديث المعتبرة عدل ومفاد رواية المجالس ان من ولد على فطرة الاسلام ولم تر بعينك انه يذنب ولم يشهد به عدلان فهو
من اهل العدالة ومعنى رواية سماعة ان من اجتمع خصال ثلث فيه وهي عدم الظلم عند المعاملة وعدم الكذب عند المحادثة وعدم الخلف عند المواعدة
فهو ممن ظهر عدالته وقد يقال انه ان كان المراد من هذه المفادات انه يتوسط تلك الامور يعرف العدالة اما لكونها هي او لوازمها وخواصها فيحصل
التعارض بين تلك الاخبار الثلثة وبين الصحيحة بالعموم والخصوص المطلق لان مفاد الصحيحة ان العدالة ملكة الستر والعفاف والكف واجتناب الكبائر و
مواظبة الصلوة الحاصلة للمسلم او يعرف بهذه الامور اما من جهة انها هي وانها من لوازمها الغير المتخلفة عنه ومفاد الثلثة انها الاسلام وعدم
العلم بارتكاب الفسق او الاسلام والعلم بعدم الظلم والكذب والخلف كذلك ولا شك ان الاخير اعم من الاول فيجب تخصيصها به سيما مع ضعف اسناد
الثلثة وصحة هذه ومعاضدة الصحيحة بالشهرة القوية القديمة والجديدة بل بالاجماع ومخالفة الثلثة لعمل المتقدمين والمتاخرين بحيث صارت شاذة
كما صرح به في التبع وموافقة الصحيحة لاصالة عدم ثبوت العدالة لغير من اتصف بهذه الاوصاف **اقول** ان كان المراد في هذه الاخبار ان هذه الامور
نفس العدالة لامكن القول بتعارضها ويكون بالتباين لا بالعموم والخصوص المطلقين اما لو كان المراد التعريف باللوازم والاثار فلا تعارض اصلا
كما لا تعارض بين قولك يعرف الانسان بالنطق وقولك يعرف بالنطق والضحك والكتابة واستقامة القامة ولا بين قولك يعرف النار بالاحراق وقولك
يعرف بالاحراق والدخان نعم يعارض مفهوم الشرط في الصحيحة في قوله فاذا كان كذلك لازما الخ وقوله ومن رغب عن جماعة المسلمين وقوله من لزم
جماعتهم الخ الاخبار الثلثة بالعموم من وجه لكنا قولهم فيها وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين الخ وعلى هذا فان رجحنا الصحيحة بالمرجحات
المتقدمة والا فيرجع الى الاصل وهو ايضا مع الصحيحة بل لنا ان نقول لانه قد عرفت ان ما يستفاد من الاخبار الثلثة من كون العدالة هي ما ذكر فيها او
ملزومها لا قائل به منا اصلا او شاذ نادر لا يعبا به ويثبت على خلافه الاجماع ومثل ذلك الخبر لا يكون حجة البتة فلا يكون للصحيحة معارض صالح
للمعارضة فيكون هي المرجع في معرفة العدالة ولكن لو لم نقل انها ظاهرة في ارادة الملكة فيكون مدلول الصحيحة في معنى العدالة مرددا بين معنيين
احدهما الهيئة النفسانية التي ذكرها المتاخرون وثانيهما الاوصاف الظاهرة كما هو احد احتمالي كلمات القدماء وتلك الاوصاف وان كانت مختلفة في عباراتهم
الا ان مرجع الجميع الى امور متقاربة بل امر واحد ولكن ذلك التردد غير ضائر في ترتب الثمرة في هذا المقام لانه لو جعل الشارع او غيره وجود شيء مناطا
لحكم من الاحكام ولذلك احتجنا الى معرفة ذلك الشيء والعلم بحقيقته ليحكم عند وجوده بترتب الحكم وعند عدمه بعدمه فكما يفيد العلم بحقيقة ذلك الشيء
كذلك يفيد معرفة علائمه ولوازمه المساوية وكل واحد من هاتين المعرفتين مغنيا عن الاخرى لان مفاد الحكم هو العلم بوجود هذا الشيء وهو كما
يحصل بمعرفة ذلك الشيء نفسه كذلك يحصل بالعلم بوجود ما لا ينفك ذلك الشيء عنه فمراد الشارع من العدالة على هذا وان لم يكن متعينا عندنا ولكن بين
لنا امورا وحكم بعدم انفكاك العدالة عنها سواء كان عدم الانفكاك لاجل ان تلك الامور اجزاء لها او لجهة اخرى وهذا القدر يكفينا في الاحكام فان
قيل ربما يتخلف العلم بوجود هذه الاثار على العلم بوجود الملكة كما اذا راينا شخصا في مدة قليلة كشهر او شهرين او ثلثة كافا جوارحه مجتنبا عن الكبائر فانه يعلم
وجود الاثار دون الملكة سيما اذا كان اجتنابه عن البعض لعدم المقتضي او وجود المانع كالعنين الذي يجتنب الزنا واللواط والاخرس او الاصم او الاعمى
بالنسبة الى معاصي هذه الجوارح او عدم جار والدية بالنسبة الى العقوق وعدمه لكن كان في موضع لم يتمكن فيه من الات بعض المعاصي بل ربما يتخلف عن
الملكة ايضا كالصبي المعترف فيما يحرم على الرجال اذا بلغ واجتنب المعاصي بعده ورايناه كذلك في شهر او شهرين وربما يعلم انه يحمل نفسه على ترك المعاصي

بالمشقة الشديدة وربما ترك تركه لخوف الناس ويعلم انه يطلب خلوة عن الناس لارتكاب المعاصي بالمشقة الشديدة وربما يكون تركه لخوف الناس ويعلم انه
يطلب خلوة عن الناس لارتكاب المعاصي وعلى هذا فيترتب الثمرة على تعيين المراد مما في الصحيحة ايضا فانه ان كان هذه الامور نفس هذه الاوصاف او الملكة
لعدم استلزامها لها التخلف في الاشخاص المذكورين وعلى هذا فيلزم تعيين ما هو المراد في الصحيحة ليبنى الحكم في حق هذه الاشخاص في الحكم بالعدالة
والفسق قلنا اولا ان هذا السؤال لا يختص بورود بجعل العدالة ملكة بل يرد عليه ويرد على من يفسرها بالاوصاف الظاهرية وحسن الظاهر ايضا اما الاول
فيقال له ان تكلمنا انه ليس له ملكة العدالة ولكن يحمل على نفسه على ترك محارم الله بالجهد والمشقة طول الشهر والسنة هل يقبل شهادته مع انه ليس بعادل
بمعنى ذي الملكة ام لا مع انه قد يعد اعلى مرتبة من العادل واكثر ثوابا منه وافضل درجة منه واما الثاني فيقال له من ترك المعاصي لاجل عدم الالة او عدم المقتضي
او وجود المانع الخارجي سيما اذا علم منه ان تركه انما هو لعدم التمكن ولو تمكن او ارتفع المانع لم يترك المعاصي وثانيا ان الملكة الباعثة على التقوى وتعديل
القوى على قسمين احدهما نفس ملكة العدالة وهي ملكة يقتدر بها على ترك المعاصي واجتنابها عن الافراط والتفريط بسهولة وهي العدالة في عرف علماء
الاخلاق وهي التي عدها في رواية سماعة المشتملة على تعداد خمسة وسبعين من جنود العلم والجهل من جند العلم وهي التي عرفوها في بيان الحديث
بانها ملكة لزوم الاقتصاد في كل شيء من الاخلاق والاعمال ومعاملات الناس من غير ميل الى طرفي الافراط والتفريط وهذه الملكة لا تحصل الا
بمجاهدة وتكرر اعمال ومزاولة ولا يزول بفعل خلافها مرة او مرات وثانيهما صفة نفسانية اخرى غير ملكة العدالة يحمل النفس على ترك محارم الله والتقوى
لخوف من الله دينا او دنيا او طمع في ثوابه او اجلال له جل جلاله او نحو ذلك وذلك مثل الشجاعة والسخاوة بنفسها ملكة يقتدر بها على خوض الاهوال
ومعارك الابطال وبذل مهاجرة وقوة قلب وقد لا يكون لاحد هذه الملكة فلا جرأة له ولا قوة قلب ولكن يخوض المعارك لصفة نفسانية اخرى كغيرة
او حمية او حب شخص او بغضه او حفظ مال او نحو ذلك وكذا السخاوة والملكة بهذا المعنى لا يحتاج حصولها الى مزاولة وتكرار فاعل بل قد يحصل دفعة كما اذا حصل
خوف من الله يوجب ترك جميع المحرمات لا يكون الا من صفة اخرى كامنة في النفس كالغيرة بالنسبة الى الشجاعة فانه قد يشجع الجبان بملاحظة امر ينافي الغيرة
فتخاصم الشجعان وهذا هو الذي يزول بفعل خلافه ولو مرة ولكن العدالة ليست مجرد الصفة المذكورة بل هي اما هذه الصفة من جهة بعثها على التورع عن
المحارم واجتناب الكبائر او هو التورع والاجتناب المسبب عن تلك الصفة ويكون تعريفه بالملكة اما لجزئيتها لها او سببيتها وما ذكرنا انما يرد على القائلين
بالملكة لو ارادوا بها المعنى الاول اما لو ارادوا الثاني فيكون من ذكر نقيضا داخلا في العدول لان تركه لا محالة مسبب عن هيئة وصفة نفسانية نعم يشترط
ان يكون هذه الصفة حسنة كما يشعر به قولهم عن محارم الله او الكبائر يعني ان يكون لاجل كونه محارم الله او معصية كبيرة لا ان يكون هذه الصفة رياء او خوفا
من الناس مثلا فانه بنفسه معصية وليس تركا لمحارم الله بل ترك للزنا مثلا وكذا نقول ان من يفسر العدالة بالاوصاف المذكورة لا يريد بها نفس عدم وجود المعاصي
فانه لا يقال في العرف لمن ليس له الالة او لم يتمكن او وجد له المانع انه كاف او مجتنب ومتورع او تارك بل لا يصدق عليه هذه العنوانات الا مع كونه كذلك مع
وجود الالة والتمكن او فرضهما وان يكون بنفسه تاركا مجتنبا في مدة يحكم فيه العرف بحصول صفة الكف والترك والاجتناب كما يشعر به عنوان حسن الظاهر ولا
يتحقق ذلك الا اذا استند الاجتناب الى جهة في النفس وعلى هذا فيحصل التلازم بين الهيئة النفسانية وبين الاجتناب والترك بالمعنى الذي ذكرناهما بل يمكن
ان يقال انهما يتحدان ثم لو احتيج الى ما في بعض ما ذكرنا فنقول لا شك ان الصحيحة يحتمل الامرين اللذين ذكرناهما وحيث لا يتعين احدهما فيجب الاخذ في معنى العدالة
بالمجمع عليه وهو الملكة المتكررة ذكرها والحكم باشتراطها فيما علق عليها وحاصلها صفة نفسانية باعثة على الستر والعفاف وكف الجوارح واجتناب الكبائر
او هي الستر والعفاف والكف والاجتناب المذكورة المنبعثة على صفة نفسانية ولكن الاقتصار على الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر المنبعثة
عنها لا يستلزم امر البواقي بل على الاجتناب المذكور ايضا اذ لا صغيرة مع الاصرار **فروع** **ا** يشترط في الامور التي يتحقق العدالة باجتنابها والكف عنها ان
يكون معصية في حق الفاعل فلو ارتكب بعضها سهوا او جهلا من غير تقصير او مع عذر مجوز ولو مكررا لم يقدح في العدالة اجماعا ويلزم منه انه لو ارتكب احد امرا
بتقليد من لا يحرمه كالنظر الى وجه الاجنبية من غير ريبة او سماع الغناء فيما يستثنيه جماعة ونحو ذلك لم يقدح في عدالته ولو عند مجتهد يقول بحرمته
وكذا يشترط ان يكون تركها واجتنابها من حيث انها معصية فلو تركها لا من هذه الجهة بل لعدم القدرة او وجود المانع او نحو ذلك لم يكن عدالة اجماعا
ولو لم يعلم ان الكف والترك هل هو من جهة انه معصية او لغيرها ولم يكن قرينة ولو مفيدة للظن ايضا فالظاهر عدم الحكم بالعدالة **ب** اعلم ان المستفاد
من تتبع كلمات الاصحاب ان مقابل العدالة وضدها الفسق بل الظاهر انه اجماعي ومنه يظهر ايضا ان ملكة العدالة التي يقولون بها هنا غير الملكة التي هي
العدالة عند اهل الحكمة النظرية وعلماء الاخلاق وهي احد جنود العلم لان ضدها الجور كما صرح به في رواية سماعة المتقدمة والمراد به الميل
الى احد طرفي الافراط والتفريط ولذا يعد المفرط في بعض الصفات كالتواضع والتحمل ونحوهما غير عادل بهذا المعنى ولا يعد فاسقا شرعا ثم الفسق الذي
هو ضد العدالة الشرعية اما يكون هو ارتكاب بعض ما يكون اجتنابه والكف عنه عدالة فعلا او يكون ملكة الارتكاب بالمعنى المذكور في العدالة
الشرعية اي هو صفة نفسانية باعثة على الارتكاب وبعبارة اخرى كون الشخص بحيث لم يستنكف نفسه عن ارتكاب المعاصي ولا موطنا نفسه عن
الاجتناب وان لم يرتكب بالاختيار بعد فان كان المراد منه الاول كما هو ظاهر بعض كلماتهم سيما في مقام بيان اصالة الفسق يحصل الواسطة
بين العدالة والفسق في الواقع ونفس الامر قطعا لان من كان في قرية لا يحصل فيها الخمر وكان تاركا لشربها علمنا او ظننا انه ان وجدها يشربها البتة
عادلا اجماعا ولا فاسقا على هذا لعدم ارتكابه للشرب بالفعل والحاصل ان الاجتناب الغير المسبب عن الصفة النفسانية لا يكون عدالة ولا فسقا او

في بيان ان ضد العدالة هو الفسق وانهما صفتان لا واسطة بينهما او يكون كما قال بعض العلماء

ان كان المراد الثاني كما هو ظاهر كل من عرف العدالة بالملكة اذ لا يصح جعل مقابل الملكة وضدها الفعل وان لم يكن واسطة بين الصفتين واقعا ولكن يتحقق الواسطة بينهما بحيث علما قطعا اذ يكون نسبتهما الى الاصل على السواء فليس كل من لم يعلم اتصافه باحدهما متصفا بالاخر شرعا حتى ينتفي الواسطة بل يمكن ان يعلم ان فلانا عادل او فاسق شرعا فيتحقق الواسطة في العلم فان قيل العدالة على ما ذكرت هو الصفة الباعثة على اجتناب المحارم من حيث بعثها عليه او الاجتناب المنبعث عن الصفة النفسانية وما لهما واحد نضدها عدم ذلك اى ما لم يكن كذلك بان يكون مجتنبا او كان ولم يكن اجتنابا منبعثا عن صفة النفس فايهما يكون يحصل الفسق وينتفي الواسطة قلنا الاجتناب الغير المنبعث عن الصفة النفسية على قسمين لانه اما يكون مع صفة باعثة على الارتكاب ولكن يمنعه الموانع الخارجية او لا يكون كذلك بل يكون النفس خالية عن الصفتين الباعثة على الاجتناب عنه من حيث انه من محارم الله والباعثة على الارتكاب وكثيرا ما يتحقق ذلك في حق من لم يتصور نوعا من المعصية ولم يلتفت اليه لكن نشاه في موضع لم يذكر فيه الخمر وشربها والشطرنج والنرد واللعب بهما والغناء وسماعها ونحو ذلك ولا نسلم ان المجتنب الذي كان من القسم الاخير يكون فاسقا بل لعله ليس كذلك اجماعا ولا يكون عادلا ايضا لانتفاء الملكة الباعثة نعم لو جعلنا العدالة مجرد الاجتناب والاثار الظاهرة سواء كانت مستندة الى صفة حسنة او لا والفسق مجرد الارتكاب ينتفي الواسطة بينهما ولكنه غير صحيح البتة وكذا لا واسطة بين ملكة العدالة بالمعنى المعروف عند اهل الحكمة النظرية وعلماء الاخلاق وبين ضدها الذي هو الجور والمبلج

اعلم ان الناظر في كلام الاصوليين والفقهاء يرى وقوع الخلاف بينهم في اصالة العدالة او الفسق فمنهم من يقول باصالة العدالة كما يستفاد من كلام شيخ الطائفة في ف ومراد القائل انها الاصل في المسلم بمقتضى الادلة الشرعية ومنهم من يقول باصالة الفسق نظرا الى توقف العدالة على امور وجودية حادثة علما وعملا وعليه جريت في كتاب اساس الاحكام ومنهم من يقول بتساويهما بالنسبة الى الاصل اما لكون كل منهما ملكة حادثة او لتوقف كل منهما على امور حادثة وعليه جريت في كتاب مناهج الاحكام وبينت الوجه فيه والتحقيق ان الكلام اما فيمن يجتنب عما يشترط في انتفاء الفسق اجتنابه من المحرمات وترك الواجبات ولا يعلم ان اجتنابه عن الجميع هل هو منبعث عن صفة نفسية مقتضية له حتى يكون عادلا او منضم مع صفة مقتضية لخلافه وان انفق الاجتناب بسبب خارجي حتى يكون فاسقا او لا يقارن شيئا من الصفتين حتى لا يكون عادلا ولا فاسقا فنسبة الاصل اليهما على السواء وكلاهما خلاف الاصل او فيمن لا يعلم انه هل هو مجتنب عما يشترط اجتنابه في تحقق العدالة ام لا وظاهر كلام الاكثر من تعرض للمقام ان الاصل فيه الفسق لان الاصل وان كان عدم ارتكاب الافعال المحرمة ولكن الاصل عدم الاتيان بالواجبات العلمية والعملية وهو كاف في تحقق الفسق ومنهم من قال بتساوي نسبتهما الى الاصل لان الاصل وان كان عدم الاتيان بالواجبات الا ان الاصل عدم وجوبها اولا اما المشروطات الغير المنفية حصول شرطها كغسل الجنابة والمتزوج البيت والزكوة والخمس والكفارات والمنذورات ونحوها وهي اكثر الواجبات فظاهر واما المطلقات فلان وجوبها انما هو مع انتفاء الجهل الساذج او السهو او النسيان او الخطاء او العذر ومع ثبوت وجوبها فالاصل وان كان عدم الاتيان بها ولكن يعلم كل احد ان المكلف ليس باقيا على حال كانت عليه قبل التكليف وقبل تعلق وجوب الفعل عليه بل تبدلت حالاته وانتقل من حال الى حال ومن فعل الى فعل بل يعلم قطعا انه في كل يوم ليس باقيا على فعل يومه السابق بل تركه ونام ثم استيقظ وتجددت افعاله فكما ان الاصل عدم تلبسه بالفعل الواجب عليه الاصل عدم تلبسه باحد اضداده الخاصة الوجودية ايضا ومع ذلك ففي كثير من الواجبات يجب البناء على الفعل والتحقق كالتطهر من الاخباث والتذكية واداء الزكوة والخمس بل اكثر الاعتقادات وعلى هذا فنسبة الاصل اليهما على السواء فبان ان هذا كان حسنا لو كان احد افراد الفسق هو الاتيان باحد الاضداد الوجودية للواجب كما ان العدالة موقوفة على الاتيان بالواجب فصح ان يقال ان الاصل بالنسبة اليهما على السواء ولكن الفسق يتحقق بعدم الاتيان بالواجب والعدالة موقوفة على الاتيان به والاصل عدم الاتيان ولا دخل لاصالة عدم الاتيان بالاضداد بالمقام وان كان هو من مقارنات عدم الاتيان بالواجب في الخارج لعدم خلو الانسان عن الاكوان ولكن ههنا كلاما اخر وهو ان الثابت بالاستصحاب والاصل هو ابقاء الاحكام التوقيفية من الشارع من الشرعيات والوضعيات للمستصحب بعد حصول الشك في بقائه واما الاحكام العقلية والعرفية والاثار والخواص المترتبة عليه بالتجربة وامثالها فلا يترتب عليه قطعا ولا يجب ابقاؤها ابدا فانا نحكم بعد تقسيم ارث الغائب في موضع لا يوجد فيه ما كول الا لمدة معينة من خبز وعدم جواز نكاح زوجته ووجوب نفقتها على ماله ونحو ذلك من الاحكام الشرعية ولكن لا نحكم بنقص شيء من ذلك الخبز لاجل اكله اياه البتة ونحكم في جنب شك في غسله بعدم جواز الصلوة والمكث في المساجد وقراءة العزائم ونحوها ولكن لو كان زرع يفسد ثمرته بعبور الجنب عليه لا نحكم بفساد ثمرته بل نقول لا نعلم انه هل يفسد ام لا ولو قال الشارع بفساد ثمرته لا يحكم بفساده ايضا لانه من الاحكام الشرعية سببية ترك الواجب للفسق ان تركه خروج عن طاعة الله عقلا وعرفا لان الحاكم بالاطاعة والمخالفة بعد تحقق الامر والنهي هو العقل والعرف والخروج عن طاعة الله هو معنى الفسق لغة نعم رتب الشارع على هذا اللفظ بحسب معناه احكاما واما تحقق معناه وعدمه فليس من الاحكام الشرعية فلا يترتب هو على استصحاب شيء والحاصل ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله لغة والخروج عنها انما يترتب على عدم الاتيان بالواجب واقعا عقلا وعرفا ولا يترتب على استصحاب عدم اتيانه لانه ليس حكما شرعيا او وضعيا من الشارع يتبع الاستصحاب فكما لا يمكن ان يحكم على من يستصحب عدم اتيانه الواجب انه خالف الامر انه خارج عن طاعة الله كذلك لا يحكم بانه فاسق والله هو الموفق

في بيان الفرق بين الرجال والنساء في العدالة

لا فرق في صفة العدالة الشرعية بين الرجال والنساء الظاهر الاجماع المركب ولما رواه عبد الكريم بقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم فلا يدل على ان هذه الاوصاف هي العدالة فيهن فلعل

المراد

في اصالة العدالة والفسق

المراد بمعرفة هذه الصفات فيهن يحصل الظن بحصول صفة العدالة الشرعية كما ان بمعرفة ما ذكر في الصحيحة من ستر العيوب وملازمة الصلوة وقول اهل القبيلة انا لا نعلم منه الا خيرا يحصل الظن بعدالة الرجل وهذا القدر كاف في قبول الشهادة وعلى هذا يحمل ايضا كلام الشيخ في النهاية حيث انه بعد ما فسر العدل بما في صحيحة ابن ابي يعفور قال ويعتبر في قبول شهادة النساء الايمان والستر والعفاف الى اخر ما في هذه الرواية هج قال الفاضل في لف في بحث الامامة في الصلوة العدالة غير متحققة في الصبي لانها هيئة قائمة للنفس يقتضي البعث على ملازمة الطاعات والانتهاء عن المحرمات وكل ذلك فرع التكليف و قال مثل ذلك فخر المحققين في الايضاح وصرحهما عدم تحقق العدالة في الصبي وهو مقتضى الاصل لان الاصل عدم تحقق العدالة فيه حيث ان الاخبار المثبتة لها ظاهرة في المكلفين بل الصحيحة صريحة فيهم لقوله تعرف عدالة الرجل الخ مع انها مع قطع النظر عن الاختصاص لا يتحقق ما تضمنته في غير المكلف لان العدالة المذكورة فيها اما هي الافعال المذكورة في الصحيح او صفة باعثة عليها والمراد من البعث والمتبادر منه هو البعث فعلا وهو في غير الصبي غير ممكن اذ لا كبيرة عليه ولا صغيرة ولا كف عليه ولا ستر وارادة ما هو كبيرة في حق المكلفين باطلة قطعا فلا يمكن البعث الفعلي ولا كفاية الفرضي منه في تحقق العدالة بمعنى انه كان بحيث لو تعلق به الامر والنهي ائتمر وانتهى غير معلومة وان كان مثله في حق الصبي ممكنا ولاجله يمكن اتصاف من كان اول عهده بالبلوغ ولو بنحو يوم بالعدالة هذا في العدالة الشرعية المعتبرة في الشهادة ونحوها اما صفة العدالة عند علماء الاخلاق فالظاهر ان تحققها في الصبي ممكن كصفة الشجاعة والحلم والصبر ونحوها فت وهل يشترط في تحقق العدالة الاسلام فلا يتحقق العادل في غير المسلمين ام لا فيتحقق صرح الشهيد الثاني وظاهر بعض اخر عدم اشتراط العدالة بالاسلام كما يأتي في الفرع اللاحق وصرح الفاضل والشيخ حسن وجمع اخر الاشتراط كما يأتي ايض والتحقيق انه ان اريد بالعدالة العدالة في عرف علماء الاخلاق التي هي تعديل القوى النفسانية وان اريد العدالة الشرعية اي ما اعتبرها الشارع وجعلها شرطا لامور فلا دليل على ثبوتها لغير المسلم وكونها صفة ممكن التحقق فيه بل الظاهر من الصحيحة كونها افعالا او ملزومة لافعال لا يكون في غير المسلم من كف الجوارح الاربع اي عما حرمه الله تعالى في دين الاسلام والاجتناب عن الكبائر التي اوعد الله عليها النار في القران وملازمة الصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن ولزوم جماعتهن وجماعة المسلمين فان قيل الكف عن المعاصي والاجتناب عن الكبائر كما يكون للمسلمين يكون لغيرهم ايض بعد بذل جهده واتعاب نفسه في تحقيق الحق قلنا الظاهر المتبادر ان المراد بما يكف عنه والكبائر التي يلزم الاجتناب عنها هي المحرمات في دين الاسلام وما هي كبيرة فيه مطلقا وعدم كون بعضها محرما او كبيرة في غير دين الاسلام او حرمة غيرها فيه انما يوجب عدم ترتب المعصية على ارتكابه وترتبها على ارتكاب غيره لو كان ممن بذل جهده لا على تحقق العدالة بمحض اجتناب ما هو محرم في دينه وان توهم عموم الرجل في الصحيح فيحمل ما يكف عنه ويجتنب على ما هو محرم عنده ويدفع بان قوله فيها حتى يقبل شهادته لهم وعليهم يخصصه بالمسلم لعدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم وكذا اشتراط التعاهد للصلوات الخمس ولزوم مواقيتها وحضور جماعة المسلمين فان قيل قوله في موثقة سماعة المتقدمة من عامل الناس وقوله في رواية علقمة فمن لم تره بعينك عام قلنا وجبت اخوته في الاولى وشهادته مقبولة في الثانية يخصصه سيما مع مسبوقية قوله في الثانية بقوله من ولد على الفطرة او لا ويعقبه بقوله من اغتاب مؤمنا الخ والمحصل ان العدالة التي هي مصطلح اهل الاخلاق في غير المسلم ممكنة التحقق وكذا عدالة اهل كل دين عند اهله اذا ارادوا من العدالة اجتناب المحرمات والاتيان بالواجب بحسب دينهم ونحن لا نعلم ان لهم ايض عدالة او اصطلاحا فيها ام لا وكذا ان اريد اثبات العدالة بهذا المعنى لهم عندنا اما كون العدالة التي اعتبرها شارعنا المقدس وهي كون اجتناب اهل كل دين عما هو محرم عندهم فلم يثبت عندنا فلا يمكن الحكم بعدالتهم بهذا المعنى وان لم يمكن الحكم بالفسق ايضا اذا كان مطيعا لله بحسب دينه باذلا جهده في تحقيق الدين فان قيل قال الله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فيحضره وبحسب علمه وايضا الفسق هو الخروج عن طاعة الله ومثل ذلك الشخص ليس خارجا عن طاعة الله

اختلفوا في اشتراط الايمان في العدالة وعدمه فصرح بعضهم بالاول منهم الفاضل قال واي فسق اعظم من عدم الايمان ومنهم الشيخ حسن قال في منتقى الجمان قيد العدالة مغن عن التقييد بالايمان لان فاسد المذهب لا يتصف بالعدالة الحقيقية كيف والعدالة حقيقة عرفية في معنى معروف لا يجامع فساد العقيدة قطعا قال وادعاء والدي رحمه الله في بعض كتبه توقف صدق وصف الفسق بفعل المعاصي المخصوصة على اعتقاد الفاعل كونها معصية عجيب انتهى وصرح جماعة بالثاني قال في لك والحق ان العدالة يتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم وقال شيخنا البهائي في الزبدة وليس في اية التثبت حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطي في بعض الاصول بعد بذل مجهوده وقال المحدث الكاشاني في نقد الاصول في بيان العمل باخبار غير اهل الايمان لكن العمل باخبارهم غير بعيد لحصول الظن بها بعد توثيق الاصحاب لهم فان المانع من الكذب في الرواية انما هو العدالة وهي حاصلة فيهم ولا يقدح فيه عدم ايمانهم كما لا يخفى انتهى بل هو ظاهر كل من قال ان العدالة هي ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق **اقول** لا ينبغي الريب في تحقق ملكة العدالة في غير المؤمن ايض ولكن هي غير ما نحن نتكلم فيه واما العدالة الشرعية التي كلامنا فيها فالاصل عدم تحققها فيه والاخبار المتقدمة وان كان عمومها الاطلاق الا ان وجوب الاخوة وقبول الشهادة يوجب الاختصاص بالمؤمن ولولا ذلك لامكن القول بثبوتها له اذا كان مصداقا لما في الصحيح فان قيل كيف يمكن كونه مصداقا له مع كونه مرتكبا لاكبر الكبائر وهو متابعة الامام الجائر والرد على المنصوص من قبل الله سبحانه وعدم قبوله كما في رواية ابي الصامت المروية في باب اكبر الكبائر سبع فعدها وعد السابع انكار ما انزل الله عز وجل الى ان قال واما انكار ما انزل الله عز وجل فقد انكروا حقنا وجحدوا له في رواية عبد الرحمن بن كثير الهاشمي المروية في الفقيه الكبائر سبع فينا انزلت فعدها الى ان قال وانكار حقنا الحديث قلنا كون ذلك معصية كبيرة انما هو

في انه هل يشترط في تحقق العدالة الاسلام ام لا

في انه اختلفوا في اشتراط الايمان في العدالة

على فرض التقصير في التحقيق وعدم حصول العلم والا فلا يكلف الله نفسا فوق معلومها كذا ذكره جماعة من المتاخرين ولكن التحقيق خلاف ذلك بل هو ان الامام ع حكم بثبوت العدالة بوجود امور خاصة متعينة عنده ع والاتيان بامور وجودية علما وعملا قلبا وجوارح فلازم الحكم بثبوتها عند تحقق هذه الامور ونفيها عند انتفائها كلا او بعضا ولو واحدا سواء كان الانتفاء لاجل تقدم ثبوت وجوب تلك الامر عند المكلف بل ثبوت عدم وجوبه عنده او كان عمدا او عصيانا وان اختص ترتب الاثم والعقاب بحكم العقل بصورة العمد والعصيان ثم تلك الامور على قسمين احدهما ما يعلم الواقع منه وكونه داخلا في مراد الامام باجماع او ضرورة دينية او مذهبية او كتاب محكم او سنة مقطوعة كالكف عن شرب الخمر والزنا واللواط والشرك والتجسم وانكار النبوة وجحد امامة الائمة ونحو ذلك بل جميع ما يتعلق باصول العقايد وثانيهما ما لا يعلم الواقع منه وخصوص مراد الامام بل قد يظن ظنا وان كان ذلك الظن حجة للظان كبعض اقسام الغناء وبعض افراد الغيبة والنظر الى الاجنبية بلا ريبة وترك غسل الجنابة بالوطي في الدبر من غير انزال وترك الصلوة في اوقات اختلف في تضيقها فيها ونحو ذلك من مسايل الفروع المختلف فيها فما كان من الاول يحكم بانتفاء العدالة بانتفاء تلك الامور اجتنابا او ارتكابا قطعا وما كان من الثاني فلما لم يعلم الواقع فلا يعلم ان المكلف ترك واجبا واقعيا او اجتنب محرما كذلك والوجوب او الحرمة بحسب ظن مجتهد لا يجعله كذلك واقعا وان كان كذلك في حق من ظنه كذلك بالاجماع واحتمال كونه كذلك او ظنه لا يجعله كذلك في حق غير الظان سيما مع انعقاد الاجماع على عدم كون غير ما ظن حكما في حقه فتم ولعمري ان هذا الخلاف والخلاف السابق عليه قليل الجدوى جدا لانه لا يقول احد بعدالة غير المؤمن او الكافر الذي لم يعلم في حقه بذل الجهد في تحقيق الدين بحيث لم يمكن له فوق ذلك وحصول العلم لنا في حق المخالف او الكافر انه باذل جهده وسعيه وحصل له العلم بحقية دينه اما غير ممكن او نادر جدا واندر منه ما لو كان مع عدم العلم التقصير جامعا لغير ذلك من شرايط العدالة **الثانية** انه عرفت معنى العدالة وانها الستر والعفاف والكف عن المحارم والاجتناب عن الكباير المنبعثة عن صفة راسخة نفسانية فلكونها امورا خفية بصعب معرفتها العدم محصورية المحارم لكونها مبثوثة على القلب والجوارح من جهة الاعتقادات والافعال ولها كباير وصغاير والصغاير ايض كبيرة بالاصرار والعلم بالاجتناب عن الجميع في جميع الاحوال صعب مستصعب سيما مع اشتراط كونها منبعثة عن صفة نفسانية فلذلك وقع الخلاف في طريق معرفتها بعد اتفاقهم على حصولها بالمعاشرة الباطنية والصحبة المتاكدة التامة الموجبة للاختبار المميز بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف وبالشياع الموجب للعلم وبشهادة العدلين فانه هل ينحصر الطريق بذلك كما هو مختار اكثر المتاخرين منهم يع وكرى ودس وق ولك وضه والجعفرية وحاشية يع للكركي ووالدي ره في كتبه الاصولية وغيرهم ونسبه في لك الى المشهور وقيل انه القريب من الاجماع وبعرف باقل من ذلك ايض كما قال به جماعة وهم بين قايل بانه يعرف بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يوجب الفسق كما حكي عن الاسكافي والاشراف وف وط وصا واختاره بعض المتاخرين وجعله في لك امتن دليلا واكثر رواية وجعل حال السلف شاهدا عليه وان جعل المشهور الان بل المذهب خلافه وقايل بانه يعرف بحسن الظ نسبه في كرى الى بعض الاصحاب ونسبه الشيخ ايض وعليه جماعة من متاخري المتاخرين والفرق بين ذلك وبين القول الاول انه يحتاج على الاول الى المعاشرة الباطنية مدة مديدة يحصل فيها الاطلاع على السريرة ولو في الجملة وعلى هذا القول يكتفي في المعاشرة الظاهرة مثل رؤيته مواظبا على الصلوة الخمس او معاملته مع الناس من غير ظلم واخبارهم عن غير كذب ووعدهم من غير خلف وقد ينسب هذا القول الى جمع من القدماء المعبرين في تعريف العدالة بالورع عن محارم الله او بالصلاح او بالاجتناب عن المحرمات ونحو ذلك وهو غير سديد لان التعبير بهذه الامور لا يستلزم العلم بكونه كذلك كما مر وهو لا يحصل بمجرد حسن الظ وهنا قول رابع اختاره والدي العلامة ره في كتاب القضاء من المعتمد وهو ان حسن الظ ان بلغ حدا يفيد غلبة الظن بثبوت علايم الملكة جاز الاكتفاء والا فلا اعتماد عليه دليل الاولين الاصل فيؤخذ بالمجمع عليه واشتراط العدالة ونحوها من الصلاح او اجتناب الكباير والكف واقعا غاية الامر التقييد في مقام التكاليف بالمعلوم فيشترط العلم بها وهو لا يحصل الا بالمعاشرة الباطنية او الشياع او ما يقوم مقام العلم شرعا وهو شهادة العدلين ولو منعت من حصول العلم بالمعاشرة الباطنية ايض كما هو ظ الكركي في حاشية يع حيث قال اذا غلب على ظنه عدالته بالطريق المعتبر في معرفة العدالة وهي المعاشرة الباطنية او شهادة عدلين او الشياع خلافا للشهيد في كرى حيث قال الاقرب اشتراط العلم بالعدالة بالمعاشرة الباطنية نقول ان الاجماع واقع على كفاية المعرفة بها وقيامها مقام العلم فهي كافية قطعا ويدل على ذلك القول ايض رواية محمد بن هرون الجلاب اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه وحجة من يكتفي في معرفتها بظاهر الاسلام الاجماع المحكي في ف والروايات المتكثرة كروايتي سلمة والمجالس المتقدمتين وصحيحة حريز اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وحسنة العلاء عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق وقد يستدل لها ايض بمرسلة ابن ابي عمير في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يامهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون وبمرسلة يونس خمسة اشياء يجب على الناس ان ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات والتناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وصحيحة ابن المغيرة كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته وبالاخبار المتضمنة لوضع امر اخيك على احسنه وعدم اتهام اخيك وهي كثيرة ويرد على المرسلة الاولى انه يحتمل ان يكون من ام القوم حسن الظ او كان شهد عدلان بعدالته وعلى المرسلة الاخرى والصحيحة بانهما متضمنتان لقيد اخر غير ظاهر الاسلام ايض وهو مامونية الظاهر او المعروفية بالصلاح في نفسه فهما يصلحان دليلا للقول بحسن الظ وعلى الاخبار الاخيرة انها مع ضعف دلالتها على المط ومعارضتها مع ما يدل على خلافها ان

الظاهر من الاخبار اختصاص الاخ المسمى لذلك باشخاص لا يخلون عن حسن الظ دليل من يكتفي بحسن الظ مرسلة يونس وصحيحة ابن المغيرة المذكورتين وموثقة سماعة وروايتا عبد الكريم المتقدمتين وصحيحة ابن ابي يعفور السابقة وصحيحة محمد لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس والاخرى في الذمي والعبد يجوز شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه قال نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما وصحيحة عمار بن مروان عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته وعن الرجل يشهد لابيه او الاب لابنه او الاخ لاخيه فقال لا باس بذلك اذا كان خيرا جازت شهادته وموثقة ابي بصير لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ورواية العلاء بن سيابة في المكاري والجمال والملاح قال وما باس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ورواية القاسم بن سليمان في القاذف التايب اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته والمروي في تفسير الامام ع وهو بعد حذف بعض الزوايد انه كان رسول الله صلعم اذا تخاصم اليه رجلان في حق قال للمدعي الك بينة فان اقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه فاذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود اين قبايلكما ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ثم يامر فيكتب اسامي المدعي والمدعى عليه والشهود ثم يدفع ذلك الى رجل من اصحابه الخيار ثم مثل ذلك الى رجل اخر من خيار اصحابه ويقول ليذهب كل واحد منكما فليسئل عنهما فيذهبان ويسئلان فان اتوا خيرا وذكروا فضلا رجعا الى رسول الله فاخبراه به فاحضر القوم الذين اثنوا عليهما فيقول ان فلان بن فلان جاء ني عنكم بنباء جميل وذكر صالح انكما فان قالوا نعم قضى ح بشهادتهما على المدعى عليه وان رجعا بخبر سيء وبناء قبيح لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن يدعوا الخصوم الى الصلح لئلا يفتضح الشهود ويستر عليهم وكان رؤفا رحيما عطوفا متحننا على امته صلعم فاذا كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار اقبل على المدعى عليه وقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا انفذ عليه شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصم وخصمه او حلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما صلعم احتج الوالد العلامة ره لما اختاره بان غلبة الظن كافية في معرفة العدالة لنفي الجرح اذا اشترط القطع بها اليه عاد الى حسن الظ ان بلغ حدا يفيد غلبة الظن يجوز الاكتفاء به **اقول** حق المحاكمة بين هؤلاء الفرق ان يقال اما اخبار ظاهر الاسلام التي هي مستند القول الثاني فقد عرفت ان ما يمكن القول بدلالته منحصرة في اربعة فلو اغمضنا عن البحث في دلالة الاول منها حيث انها تتضمن استثناء الظني الذي يشمل الفاسق كما دلت عليه الاخبار فيكون المعنى المسلم الغير الفاسق عدل يعني ان من علم انه مسلم غير فاسق وهذا غير مفيد للتمسك به نقول انها معارضة مع رواية محمد بن هرون المتقدمة وهو ظ والمروي في تفسير الامام حيث انه ظاهر في كون الشهود مسلما كما قيل بحكم التبادر وعليه الاسلام في المتخاصمين عنده ع وشهودهم في زمانه صلعم بل صريح في ذلك لقوله متحننا على امته ومع ذلك بعث للفحص عن احوال الشهود وامر القضاء الذي هو واجب فورا وكان دابه ذلك وقصر في الحكم على صورة الاتيان بالثناء وذكر الفضل عنهم ولم يحكم في صورة الاتيان بالنباء القبيح ولا في صورة عدم المعرفة بل رغب في الصلح واحلف مع انه لو كان عدم المعرفة في الصورة الاخيرة لعدم معرفة الاسلام لم يتوقف على معرفة القبيلة والمحلة بل يكفي اقرار الشاهد باحد الطرفين ولا يفيد جرح المدعى فكان عليه التفتيش ومع مفهوم قوله فاذا كان كذلك الى قوله فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين في صحيحة ابن ابي يعفور وكذا سائر الاخبار المشترطة للصلاح او المعروفية به والتحرز والمعروفية بها وغير ذلك مما مر والتعارض بالعموم من وجه فلو لم نقل بعد حجية اخبار ظاهر الاسلام لمخالفتها الشهرة العظيمة الجديدة والقديمة حتى جعلها المحقق في يع شاذة نادرة يكون مرجوحة البتة لندرة القايل وقلة العدد وضعف السند في الاكثر وقصور الدلالة وموافقة العامة وكون كثير من معارضها احدث فهي راجحة قطعا ولو سلمنا عدم الترجيح فليرجع الى الاصل وهو مع المعارض ومنه يظهر ضعف القول الثاني جدا ووجوب رفع اليد عنه واما القول الثالث وهو حسن الظ فلا شك ان لحسن الظ عرضا عريضا ومراتب شتى فيتصل في احد جانبيه بمجهول الحال ومجرد الترقي عنه يدخل في حسن الظ ويتصل في جانبه الاخر بمرتبة العصمة ومنزلة النبوة والولاية ومحض التنزل عنها يدخل فيه وادنى ما ثبت كفايته من الاخبار ما دلت عليه صحيحة محمد المتقدمتين من قبول الشهادة اذا علم منه خير ولا يتوهم ان العلم بالخيرية لا يحصل الا بالمعاشرة او الشياع لانه اذا شاهده متردد الى المسجد في مواقيت الصلوة ويصلي فقد علم منه خيرا وفيها ما يدل على اشتراط كونه خيرا وهو اعلى من السابق ومنها ما يدل على اشتراط العفة والصيانة او مامونية الظاهر ومنها ما يدل على اشتراط عدم الخلف في الوعد وعدم الكذب في الحديث وعدم الظلم في المعاملة و لكنها لا يدل على اشتراط جميع ذلك في ثبوت العدالة فلعلها لثبوت مجموع كمال المروة ووجوب الاخوة وثبوت العدالة ومنها ما يتضمن الثناء الجميل والفضل والمتضمن للجميع صحيحة ابن ابي يعفور المتضمنة لان الدليل على العدالة كونه ساترا لجميع عيوبه متعاهدا للصلوة حافظا لمواقيتها غير متخلف بدون علة عن جماعتها مشهورا له في قبيلته ومحلته انا ما رايناه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها الا ان يكون ساترا للعيوب علم الخير لانه خير و العفة والصيانة او مامونية الظاهر وبشهادة القبيلة يحصل الثناء الجميل وبها او بالتعاهد للصلوة وحفظ مواقيتها يعلم الصلاح عرفا والخيرية بل يمكن ان يقال انه لا يعلم ضد الصلاح والخيرية بادنى من ذلك فيتحقق ما يتضمنه الصحيحة يتحقق معرفة العدالة بمقتضى جميع تلك الاخبار ولا عكس ويحصل التعارض بالعموم من وجه ولو لم يكن مرجح لزم الاقتصار على المجمع جميع ما تضمنه الاخبار وهو مدلول الصحيحة لاصالة عدم تحقق العدالة وعدم ثبوت المشروط بها الا مع تيقنها او ما علم معرفته له ولا يعارض رواية الجلاب مع هذه الصحيحة لان مقتضى الاولى عدم ظن الخير الا بعد ان يعرف منه ذلك ومدلول الثانية ان بهذه العلامات يعرف العدالة وعلى هذا فنقول ان كان مراد القايلين بهذا القول ان بمطلق حسن الظ يعرف العدالة ويحكم بها فلا دليل تاما عليه بحيث يمكن الركون اليه وان كان مرادهم انه يعرف في الجملة كما هو الظ منهم فهو صحيح ومدلول للخبر الصحيح وبه يرفع اليد عن الاصل المتقدم المقتضي لايجا

المعاشرة الباطنية والظاهر ان بهذا القدر من حسن الظن يحصل الظن بوجود الصفة الباعثة على اجتناب الكباير ايض كيف ومعرفة كونه ساترا لجميع عيوبه
اى متصفا بصفة الستر والصيانة لا يحصل بدون نوع اختبار ومعاشرة وعلى هذا فيحمل ذلك القول على ما ذكرنا مع ما اختاره والد العلامة ايض ويكون
الفرق فى المستند فنحن نقول به لدلالة الاخبار وهو لا يجامع الظن بالملكة وكون الظن فيه مناط الاعتبار بل يظهر من بعض مشايخنا عدم المنافات بين
القول بالمعرفة بحسن الظاهر وبين القول بالمعرفة بالمعاشرة اذ لا نعرف كونه ساترا امر الظاهر الا بعد نوع معاشرة بل نقول انا لو قلنا ان مراد القايل بحسن
الظاهر انه نفس العدالة ايض لا يكون منافاة بينه وبين القول بالملكة اذ المراد بحسن الظاهر كونه مجتنبا ورعا كافا نفسه عن المحارم ولا يراد مجرد رؤية كل
بل يراد معرفته بهذه الاوصاف وهى لا ينفك عن الملكة كما مر بيان ذلك ايض وظهر من ذلك ان الحق بين الاقوال هو القول بالحسن الظاهر بالمعنى الذى ذكرنا
والظ انه ايض مراد القايلين به واليه يرجع مختار الوالد ايض بل يتحد مع القول بالمعرفة بالمعاشرة الباطنية فى الجملة ايض فانه على ما ذكرنا وان احتاج الى نوع
اختبار ومعاشرة لكن لا يحتاج الى المعاشرة الباطنية التامة المتاكدة المميزة عن السريرة واما حمل حسن الظ على مجرد عدم رؤية خلل منه ولو مع عدم
العلم بتمكنه من الخلل وعدمه ولا معرفة اوصاف حسنة منه فهو ليس حسنا ظاهرا بل مثله غير سيئ الظاهر ولا يكون فرق بينه وبين ظاهر الاسلام **فرع**
المراد بكونه ساترا لجميع عيوبه ان لا يكون معلنا بمعصية لا يبالى من ظهوره بل كان بحيث لا يرضى بظهور معصية منه وكان متصفا بصفة الحياء و
الساترية للعيوب والاستنكاف عن نسبة المعصية اليه وهل يشمل العيوب الكباير والصغاير ام يختص بما ينافى العدالة من الكباير والاصرار على الصغاير الظ
العموم ولا يستلزم عدم نقض فعل الصغيرة للعدالة عدم نقض الاعلان بها وعدم المبالاة عن ظهورها لصفة الساترية التى هى معرفة العدالة ففعلها ان كان
مع المبالاة عن ظهورها لا ينقض العدالة وكذا مع عدم المبالاة عنه ان علمت العدالة بالمعاشرة او الشياع او شهادة العدلين واما اذا لم يعلم العدالة و
توقف معرفته على صفة الساترية فيكون عدم المبالاة لذلك منافيا لوجود المعرف **ب** الظ من سياق الصحيحة ان المراد من التعاهد للصلوات
بحضور الجماعة وعدم التخلف عن جماعتهم ليس مجرد صلوة الجماعة ودرك هذه الفضيلة حتى يتحقق بصلوة شخص مع اهل بيته فى بيته جماعة او مع واحد
من غير له حيث قال وان لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم وقال لكثرهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلى فى بيته وهو اعم من الصلوة فيه
منفردا وجماعة وقال لا صلوة لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين وقال لمن رغب عن جماعة المسلمين بل المراد الصلوة مع المسلمين فى المواضع المعدة
للصلوة جماعة بمحضر اهل الاسلام بل يمكن ان يقال لا صراحة فيها فى كون الصلوة بالجماعة والاقتداء ايض فيمكن ان يكون المراد الصلوة فى مصلى
فى محضر المسلمين بجماعة وفرادى وان كان الظاهر ارادة الجماعة وكيف كان فالظاهر من سياقها ايض ان ذلك انما هو لمعرفة كونه مصليا كما يدل عليه
قوله ولا يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلى الخ وقوله انما جعل الجماعة والاجماع الخ وقوله ولولا ذلك لم يمكن احد الخ وان ذلك انما هو كان فى تلك الاعصار
التى كان مبادى الاسلام وكان الصلوة مع النبى او خلفائه وكان الظ ممن يتخلف عن جماعتهم اى كان بحيث يصدق عليه التخلف عن القعود من الجماعة
متكررا انه راغب عن الجماعة ومن الصلوة وكان عدم الاهتمام بذلك موجبا لترك اثار الشريعة ولذلك لم يقبل عن بعض من يصلى فى بيته ايض وعلى هذا فيكون
المراد العلم بتعاهد الصلوات فى مواقيتهن وان لم يحضر الجماعة وذلك لان ذلك لا يمكن ان يكون لاجل درك فضيلة الجماعة لانه كما عرفت يتحقق بدون حضور
المسجد جماعة المسلمين فى مصلاهم فليس الا معرفة كونه مصليا وكما يظهر من سياق الصحيحة ايض فاذا علم من حال شخص انه يصلى فى بيته ويحفظ مواقيتهن يكون ذلك
كافيا فى المعرفة ولو اعتبر مع عدم ترك الجماعة ولو مع اهله او بعض اخر الا من علة كان لوط والعلة هل يختص بالمرض او يشمل ساير الاعذار ايض كتشاغل مهم او
مطر او حرارة او نحوها الظ التعميم ولا يشترط المداومة على ذلك بل يكفى قدر يصدق عليه عدم التخلف وهو يتحقق بكونه كذلك فى الاغلب او كثير من الاوقات
فرع هل اللازم فى المعرفة السؤال عن قبيلته ومحلته معا اذا اختلف الفريقان فى المحل او يكفى مطلق السؤال الظاهر قوله فى قبيلته ومحلته كفاية مطلق
السؤال ولكن الظ من قوله قالوا ما رايناه منه الا خيرا اشتراط كون المسئولين جماعة بل الظ ان السؤال فى القبيلة والمحلة لا يتحقق عرفا الا بالسؤال عن جماعة
منهم وهل يشترط عدالتهم ام لا الظاهر الثانى والاولى اشتراط الجمعية وللاطلاق **الثالثة** هل يشترط فى العدالة اجتناب ما يسقط المروة ايض ام لا
صرح جماعة ولعله الاكثر بالاشتراط ومنهم ط والسرائر وله ولف ويرو عد وشاد وب الاصول والنهاية والمنية وس وكرى وتيح وجامع المقاصد واللمعة
ضه وكشف الرموز وحكاه فى الكنز عن الفقهاء وفى تيح والبحار انه المشهور وفى الكشف انه المشهور بين الخاصة والعامة ونقله فى ك وغيره عن المتاخرين واعتبره
والد العلامة ره والمحكى عن المفيد والعدة ونهاية الشيخ والحلى والقاضى وموضع من يع وض والاردبيلى وك وغيره والبحار عدم الاشتراط واختاره بعض
مشايخنا المعاصرين والمروة فقيل انها فى اللغة الانسانية وفى الصحاح او الرجولية والكمال منها وعن العين ومحيط اللغة انها اصطلاحا هيئة نفسانية
يحمل الانسان على الوقوف على محاسن الاخلاق وجميل العادات واما عبارات الفقهاء فقد اختلف فى التعبير عن المراد منها وعما يسقطها بكلمات متقاربة
مدلولا كالتجنب عن الامور الدنية او عما لا يليق بامثاله من المباحات او عما يسقط العزة عن القلوب ويدل على عدم الحياء وعدم المبالاة بالانتقاص
او عما يؤذن بخساسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والصغاير والمكروهات او عما يستسخر ويستهزء به لاجله او هى التخلق بخلق امثاله فى زمانه و
مكانه ونحو ذلك وقد يعد من مخالفات المروة الاكل والشرب فى السوق لغير سوقى الا مع غلبة العطش وفى الطرقات والمشى مكشوف الراس بين الناس و
مد الرجلين فى المجالس والبول فى الشوارع عند سلوك الخلايق وكثرة السخرية والحكايات المضحكة ولبس الفقيه لباس الجندى وبالعكس واستدل
من قال باعتبارها بالاصل والشهرة ودلالة انتفائها على نوع جنون وخبل فى العقل او قلة مبالاة فى الدين وعدم الوثوق بمن لا مروة له لانه كاشف

عن قلة

عن قلة حيائه ومن لا حياء له يصنع ما شاء كما ورد فى الخبر وعدم اطلاق العرف العادل على من لا مروة له والمروى عن مولانا الكاظم ع لا دين لمن لا مروة له
ولا مروة لمن لا عقل له ويرد الاول باطلاق الاخبار المتقدمة والثانى بعدم الحجية والثالث بمنع الكلية ولو سلمت الدلالة فى موضع فالشرط هو عدم الجنون
او الخبل وهو مسلم واشتراط التكليف والعقل يغنى عنه وان اريد النقصان الغير المخرج عن دايرة التكليف فلا نسلم منافاته للعدالة والرابع بان المراد ان كان
ان كونه كذلك مناف لفهم كونه ساترا للعيوب ومناقض له ويسقط مرتبة الساترية فان كان كذلك وبلغ الى هذا الحد فنسلم منافاته للعدالة وكذا لكن لا نسلم
ذلك فى كل لا مروة له بالمعنى المذكور وان كان المراد ان نفس انتفاء المروة مطلقا يدل على عدم المبالاة فى الدين فلا نسلمه والخامس بمنع انتفاء العدالة و
السادس بالمنع على الاطلاق اولا وعدم اعتبار هذا العرف بعد ما عرفت من خفاء المعنى المراد من العدالة شرعا من غير جهة الاخبار ثانيا والسابع بالضعف
اولا وعدم الدلالة ثانيا اذ لا يعلم ان المراد من المروة فى الحديث هو المعنى المذكور بل ورد فى الاخبار تفسيرها بغير ذلك المعنى ففى مرسلة عن رسول الله ص انها المروة
استصلاح المال وفى اخبار اخر انها اصلاح المعيشة وفى ثالث انها ستة ثلثة فى الحضر تلاوة القران وعمارة المساجد واتخاذ الاخوان ومثلها فى السفر
هى بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح فى غير معاصى الله سبحانه وفى رابع انها ان يضع الرجل خوانه بفناء داره الى غير ذلك وليس فى شئ من هذه المعانى المروية ما يوافق
ما ذكره الاصحاب فى معنى المروة ولا على كونها معتبرة فى العدالة ولا اشعار لموثقة سماعة المتقدمة لدلالتها بالمفهوم على ان من لم يجمع الثلثة فلا يجمع الاربعة ومنها كمال
المروة واين ذلك من اشتراطها فى العدالة او قبول الشهادة واذ ظهر ضعف تلك الادلة تعلم ان القول الثانى فى غاية المتانة والقوة وعدم اعتبار المروة فى
العدالة ما لم يبلغ انتفائها حدا يوجب ارتكاب ما هو مخالف للشريعة او ينبئ عن جنون او يقدح فى معرفة صفة الستر والعفة وكما ان اجتناب ما يخالف المروة
ليس شرطا للعدالة فكذلك ليس شرطا لقبول الشهادة للاصل وعدم ذكره فى الادلة ونقل الاردبيلى عن بعضهم انه اعتبره شرطا لقبول الشهادة وان لم يكن
شرطا للعدالة والظاهر عدمه لانه جعله شرطا له وشرطها معا الا دليل تاما على شئ منها **الرابعة** ان اجتناب الكباير اما جزء العدالة او جزء لازمها فارتكاب
واحد منها يقدح فى العدالة بلا ريب وقد اختلفوا اولا فى تقسيم الذنوب الى الكباير والصغاير فحكى عن جماعة منهم المفيد والطبرسى والشيخ فى العدة والقاضى
والحلى الى عدم التقسيم بل الذنوب كلها كباير ونسبه الثانى فى تفسيره الى اصحابنا مؤذنا بدعوى الاتفاق وكذلك الحلى حيث قال بعد نقل القول بالتقسيم
الى الكباير والصغاير وعدم قدح الثانى نادرا فى قبول الشهادة عن ط ولا ذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغاير عندنا فى المعاصى الا بالاضافة الى غيرها
انتهى والحاصل ان الوصف بالكبر والصغر اضافى ومنهم من جعل الاضافة على ثلثة اقسام احدها بالاضافة الى الطاعة وهو ان المعصية ان زاد عقابها على
ثواب تلك الطاعة فهى كبيرة بالنسبة اليها وان نقص فهى صغيرة وثانيها بالاضافة الى معصية اخرى وهو ان عقابها ان زاد على عقاب تلك المعصية فهى كبيرة
بالنسبة اليها وان نقص فهى صغيرة وثالثها بالاضافة الى فاعلها وهو انها ان صدرت من شريف له مزيد علم وزهد فهى كبيرة وان صدرت ممن هو دون ذلك
فهى صغيرة ثم انه استدل على كون الجميع كباير باشتراك الجميع فى مخالفة امره تع ونهيه ولذلك جاء فى الحديث لا تنظر الى ما فعلت ولكن انظر الى ما عصيت وبما ورد
فى بعض الاخبار ان كل معصية شديدة وانها قد يوجب لصاحبها النار وما ورد من التحذير على استحقار الذنب واستصغاره وفى الاول ان كون الجميع
مخالفة له لا يمنع من كون بعضها كبيرة وبعضها صغيرة فان الذنوب المتحققة بين العباد من بعضهم بالنسبة الى بعض يوصف بالكبر والصغر فيقال فلان
عصى السلطان عصيانا عظيما واذنب ذنبا كبيرا او يقال الذنب الفلانى كبير والفلانى سهل صغير فاشتراك الجميع فى مخالفة الله سبحانه لا ينافى وصف بعضها
بالكبر وبعضها بالصغر بل وكذلك عرفا فى معاصى الله سبحانه فيصدق على قتل النبى او هدم الكعبة انه ذنب عظيم واثم كبير وعلى ترك رد السلام مثلا انه
ذنب صغير وفى الثانى انه لا تلازم بين كون كل معصية شديدة وبين كونها كباير بمعنى ما يوعد عليه بالنار او غير مكفر بالاعمال الصالحة او قادحا فى
العدالة ومنه يظهر ما فى الثالث ايض وذهب طائفة منهم الشيخ فى النهاية وط وابن حمزة والفاضلان والشهيد بل اكثر المتاخرين كما فى لك بل عامتهم كما
قيل ونسب الى الاسكافى والديلمى ايض الى انقسام المعاصى الى الكباير والصغاير بل يستفاد من كلام الصيمرى وشيخنا البهائى فى حبل المتين على ما حكى
عنهما الاجماع عليه وهو الحق لظاهر قوله سبحانه ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقوله الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش وقول
على ع من كبر او عد عليه النار او صغر اصر صاحبه غفر له ورواية ابن سنان لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار ومرسلة من اجتنب الكباير
كفر الله عنه جميع ذنوبه وفى خبر اخر ان الاعمال الصالحة تكفر الصغاير وفى اخر هل يدخل الكباير فى مشية الله قال نعم ويشهد له الاخبار الواردة فى
ثواب بعض الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكباير والمستفيضة من النصوص الاتية المتضمنة للكباير والصغاير وبيان الكباير وتخصيصها بطائفة
خاصة من الذنوب وبطلان الانقسام يوجب طرح تلك الاخبار ثم اختلف القايلون بالتقسيم فى تفسير الكباير وتحديدها فمنهم من قال ان كلما
وجب فيه حد فهو كبيرة وما لم يجب فيه حد فهو الصغيرة ومنهم من قال ما ثبت تحريمه بقاطع فهو كبيرة ومنهم من قال كلما اذن فعله الاكتراث فى الدين
فهو كبيرة ومنهم من قال ما يلحق صاحبه العقاب الشديد من كتاب او سنة وقيل انه ما نهى الله عنه فى سورة النساء من اولها الى قوله سبحانه ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه الاية وقيل انها سبع وقيل تسع وقيل عشرون وقيل ازيد وعن ابن عباس انها الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة وبه صرح
فى ضه وفى س انها الى السبعين اقرب منها الى السبعة والمشهور بين اصحابنا انها ما توعد عليه ايعادا خاصا ولكن اختلف كلماتهم فى بيان الايعاد الخاص
ففى نهاية الشيخ وعد وشاد والمنقول فى لك انها ما اوعد الله سبحانه عليها بالنار وفى التنقيح نقلا عن الاكثر انها ما توعد عليها بخصوصها فى كتاب او
سنة وعن جمع وفى الكفاية انها كل ذنب توعد عليه عز وجل بالعقاب فى الكتاب العزيز وقال فى الاخيرة انه المعروف بين اصحابنا قال ولم اجد كلامهم

اختيار قول اخر وربما يستفاد من كلام بعض مشايخنا المعاصرين اتحاد المراد من كلماتهم المختلفة في الايعاد حيث ذكر ما ذكره في الكفاية وحكى عن نسبته الى الاكثر وجعل صحيحة ابن ابي يعفور مشعرا به وهذا التفسير لما توعد عليه للكباير يحتمل وجوها لانه اما توعد عليه بخصوص النار او بالعقاب مطلقا وعلى التقدير كما توعد عليه بعينه وخصوصه نحو ان الذنب الفلاني يترتب عليه ذلك او بالعموم نحو فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وعلى التقادير الاربع اما يكون ما توعد الله سبحانه عليه او يكون اعم مما توعد الله او حججه وعلى التخصيص بايعاد الله اما يختص بايعاده في الكتاب العزيز او يكون اعم منه ومن الايعاد الحاصل في الحديث القدسي وفي اخبار الحجج بان الله سبحانه اوعد كذا او كذا وعلى تقدير تخصيص الايعاد بالنار اما يختص بالايعاد بلا واسطة كان يقول من فعل كذا فهو يدخل النار او اعم منه ومما يكون بواسطة كان يقول من فعل كذا فهو كافر او شقي واوعد الكافر او الشقي بالنار وكذا على التخصيص بالكتاب يحتمل التخصيص والتعميم باعتبار حصول الواسطة وعدمه فانه قد يوعد في الكتاب بوصف ويثبت في السنة النار على المتصف به وقد ينعكس واللازم في المقام الرجوع الى دليل تعريف الكباير وهو موقوف على ذكر الاخبار الواردة في المقام فمنها صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة ورواية الحلبي في قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه الاية قال الكباير التي اوجب الله عليها النار وصحيحة ابي بصير في بيان من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكباير التي اوعد الله عليها النار وصحيحة السراد عن الكباير كم هي وما هي فكتب الكباير من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وصحيحة محمد الكباير سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار ورواية عباد بن كثير عن الكباير قال كل ما اوعد الله عليه النار كلها والمدلول من تلك الاخبار ان الكباير ما اوعد الله عليه النار والثلثة الاولى وان لم يكن صريحة لاحتمال كون الوصف فيها احترازيا ولكن البواقي صريحة في ان الكباير هي ذلك العنوان ولا يضر معارضته مفهوم الحصر فيما يختص بما اوعد الله منها مع ما يشتمل على السبع ايضا لان الاخير اخص مطلقا من الاول فيجب تخصيصه به ويحكم بكون المجموع كبيرة ومنها صحيحة عبيد عن الكباير فقال هي في كتاب علي سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل الربوا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قال قلت فهذا اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قلت فما عدت ترك الصلوة في الكباير فقال اي شيء اول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلوة كافر يعني من غير علة ورواية عبد الرحمن بن كثير الكباير سبع فينا انزلت ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم قال والتعرب والشرك واحد ورواية مسعدة الكباير القنوط من رحمة الله والياس من روح الله والامن لمكر الله وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة والفرار من الزحف وهذه الاخبار الاربعة وان اختلف بعضها مع بعض في العدد او في المعدود الا انه لا تعارض بينها اصلا فانه يعارض بعضها مع بعض بحسب المفهوم ولكن يقدم المثبت من المتعارضين لكون التعارض بالعموم والخصوص المطلقين فيحكم بتخصيص عموم مفهوم الحصر بخصوص المنطوق ويكون كل ما في هذه الاحاديث كبيرة او مع الاخبار المتقدمة فلا تعارض ايضا بحسب المنطوق واما مفهوم الحصر في تلك الاخبار فهو وان تعارض مع ما يختص بما اوعد الله من الاخبار الاولى بالعموم من وجه ولكن يتعارض مع ما يشتمل على السبع ايضا بالعموم المطلق فيخصص به ويثبت الحكم للمجموع هذا مع انه يمكن اختلاف مراتب الكباير وحمل ما يتضمن الحصر في عدد مخصوص على ارادة اكبرها وبعض ما في الصحاح المتقدمة من الحكم بانها ما اوعد الله عليه النار بعد ذكر السبع كما في بعض او قبله كما في بعض اخر بل يدل عليه رواية ابي الصامت اكبر الكباير سبع الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله عز وجل الا بالحق واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف وانكار ما انزل الله عز وجل ثم بما ذكر يظهر حال رواية الصدوق عن الفضل بن شاذان فيما كتب به مولانا الرضا للمامون المروية في عيون اخبار الرضا باسانيد متعددة كما في خبره ان الكباير هي التي حرم الله تعالى والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربوا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور والياس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب وفي بعض نسخ والاصرار على الصغاير من الذنوب فانها تعارض مفاهيم الحصر المتقدمة بالخصوص المطلق يعني ان هذه اخص منها فيجب تقديمها والحكم بان يكون الجميع كبيرة مع انه لا نعلم تعارضها مع ما يتضمن ان الكباير ما اوعد الله عليه النار لجواز الايعاد بها في جميع ما تضمنته الرواية سيما مع بعض احتمالات ذلك العنوان كما مر وكذا يعلم مما ذكر حال ساير ما تضمن ذكر كبيرة او كباير من الاخبار ويحكم بكون الجميع كبيرة كمرسلة ان الحيف في الوصية من الكباير ورواية ابي خديجة الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء عليهم السلام من الكباير قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال علي ما لم اقل فليتبوء مقعده من النار ورواية عبد العظيم احب ان اعرف الكباير من كتاب الله فقال نعم يا عمرو اكبر الكباير الاشراك بالله يقول الله تعالى ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده الياس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن لمكر الله لان الله تعالى يقول لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق

لان الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعالى يقول ومن يولهم الى قوله وماويهم جهنم وبئس المصير واكل الربوا لان الله تعالى يقول الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله تعالى يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة والغلول لان الله تعالى يقول ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله تعالى يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله تعالى يقول ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله تعالى نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الحديث وظهر من جميع ما ذكر ان الكباير كلما اوعد الله تعالى عليه النار وان جميع ما في تلك الاخبار بخصوصه من الكباير ايضا بقي الكلام في بيان المراد مما اوعد الله عليه من الاحتمالات المتقدمة فنقول انه بعد ما عرفت ان الثابت من الاخبار في القسم الاول من الكباير هو عنوان ما اوعد الله عليه النار فيلزم متابعة ما يدل عليه ذلك العنوان وهو صريح في انه يلزم ان يكون الايعاد بالنار فلا يصح تعميم العنوان بالعقاب او مطلق الوعيد الا ان يثبت ان عقابه ووعيده منحصر بذلك وهو غير ثابت بل الظاهر خلافه وظاهر في كون الايعاد على الذنب المخصوص بعينه لان الظاهر المتبادر من قوله اوعد الله عليه فلا يشمل ما اوعد عليه عموما نحو قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها مع ان الاول ليس ايعادا بالاعم من النار للتصريح بالفتنة ايضا والثاني مخصوص بالكفر بقرينة الخلود وكذا الظاهر المتبادر منه الايعاد الصريحي فلا يشمل الضمني الحاصل في ضمن مجرد النهي ومطلق بالنسبة الى كونه في الكتاب العزيز ام لا فيشمل ما اوعد بالنار في الحديث القدسي او بلسان الرسول والامام حاكيا عن الله بمثل ما قال الله كذا او اوجب كذا لصدق ايعاده سبحانه عرفا ولا يشمل ايعاد الرسول والامام من غير نسبة الى الله تعالى وان احتمل في الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ونقل المحدث المجلسي في حق اليقين عن بعضهم الايعاد في السنة المتواترة ايضا موجبا للكون كبيرة مطلقا وعن بعض اخر ان الايعاد بالاحاديث الصحيحة ايضا كذلك والظاهر عدم اشتراط كونه بلا واسطة بل يشمل ما كان بالواسطة مثل ان يقول تارك الصلوة منافق وقال المنافق في النار لصدق الايعاد بالنار ومثل ان يقول المضيع ماله مسرف وقال ان الاسراف يوجب دخول النار ومن ذلك يظهر سر ما سبق من ان الكباير الى سبعمائة اقرب بل على هذا يصعب حصر الكباير والله هو العالم بالسراير

فرع قد مر رواية الفضل ان من الكباير الاصرار على الصغاير ويدل عليه ايضا رواية الحسين بن زيد الطويلة المروية في ذكر المناهي في اخرها لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ورواية ابن سنان المتقدمة ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه الريب بل الخلاف وهو كذلك بل هو اجماعي بما ذكر يجبر ما لو كان في الاخبار من الضعف وبها يخصص الاخبار الظاهرة في الحصر فيما لا يدخل فيه ذلك مع ان عدم كونه مما اوعد الله عليه النار ولو بالواسطة غير معلوم ثم انهم اختلفوا في حد الاصرار الموجب لدخول الصغيرة في الكباير فقيل هو المداومة على نوع واحد منها والمواظبة والملازمة له وقيل الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة ذكره في الكتب وغيرها وقيل يحصل بكل واحدة منها وقيل هو فعل الصغيرة مع العزم على معاودتها ونقل عن بعضهم قول بان المراد فعل الصغيرة مع عدم التوبة واستدل الاخير برواية جابر في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة ودليل الاول كلام اهل اللغة قال الجوهري صررت على الشيء اي اقمت ودمت عليه وقال ابن الاثير اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وفي القاموس اصر على الامر لزمه وقريب منه كلام ابن فارس في المجمل ودليل الثاني والثالث اما صدق المداومة والملازمة مع الاكثار او صدق الاصرار عرفا معه وحجة الرابع فحوى رواية جابر وهو في الاصرار عرفا قال في البحار وفي العرف يقال لفلان مصر على هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه ولا ينبغي الريب في ضعف الاخير كما عن خيره والبحار ايضا لعدم مساعدة اللغة ولا العرف وعدم دلالة الخبر على انه المراد من الاصرار مطلقا فلعله في تفسير الاية بخصوصه ولا في صدق الاصرار بالاول لغة وعرفا وانما الكلام في البواقي والظاهر لزوم اعتبار صدق الملازمة والمداومة في الاكثار ايضا فلا يكفي مجرد ارتكابها مرات عديدة في يوم او يومين او ثلثة مثلا وان صدق الاكثار منها بل من شاء عدا ايضا كما صرح بالظهور منها في خبره نعم يظهر منهم كون الاكثار ايضا قادحا في العدالة او في قبول الشهادة ولكن الظاهر ان مرادهم من الاكثار اغلبية ارتكابه عن الاجتناب اذا عن له من غير توبة واما مع العزم على العود بدونه الاكثار كما هو القول الرابع فصدق الاصرار غير معلوم عرفا ولو علم في هذا الزمان فلا يفيد للاخبار فالمناط في صدق المداومة ثم المناط صدق المداومة والملازمة العرفيين وهل يشترط كون الاصرار على نوع واحد اولا الظاهر الثاني لصدق الاصرار على الصغاير بالمداومة على جنسها كالاصرار على قتل الحيوانات بالمداومة على الجنس ومن الاصرار على الجنس الاكثار من الذنوب بحسب ارتكابه اغلب عن اجتنابه اذا عن له من غير توبة لصدق المداومة عرفا ثم ان الشهيد قسم الاصرار الى فعلي وحكمي فالفعلي هو الدوام على نوع واحد بلا توبة او الاكثار من جنس الصغاير كذلك والحكمي هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها وارتضاه جماعة من المتاخرين ولعل مستنده اللغة والعرف وحديث جابر فبالاولين يثبت الاولان وهما الاصرار وبالثالث يثبت حكم الاصرار للثالث وفيه تامل

فرع لا يتحقق الاصرار على الصغيرة بالاتيان بافراد نوع واحد منها بقدر يصدق معه الملازمة عرفا كذلك يتحقق باستمرار فرد واحد من نوع بقدر يصدق الملازمة ولا يتوقف على تكرر الفعل فلو لبس ثوب حرير امدة مديدة او اقتنى انية ذهب على القول بحرمة اقتنائها ايضا او تختم بخاتم ذهب كذلك يتحقق

عن العدالة لصدق الاصرار على الصغيرة وعلى هذا يقدح في العدالة فعل صغيرة مع العزم بالمعاودة لو علم منه ذلك او ترك التوبة فاذا استمر تركها يكون على هذه الصغيرة ولاجله يخرج عن العدالة **الخامسة** اعلم انه لا خلاف في زوال العدالة بارتكاب كبيرة من الكبائر ولو كان اصرارا على الصغيرة بل اجماعي ويدل عليه الاجماع ورواية علقمة وصحيحة ابن ابي يعفور وبعض الروايات الاخر وهل يقدح فيها فعل الصغيرة من دون اصرار ام لا المشهور بين المتاخرين الثاني ان لم يبلغ حد الاكثار على القول بعدم كونه اصرارا بل قيل انه اتفاق بين القائلين بتقسيم المعاصي الى الكبائر والصغائر وادعى عليه الشهرة العظيمة وهو الاقوى لتعريف العدالة في الصحيحة باجتناب الكبائر فمن اجتنبها يكون عادلا ولو ارتكب الصغيرة بل مقتضاها اختصاص القدح بالكبيرة التي اوعد الله عليها النار دون غيرها لو قلنا باعمية الكبيرة عنه وعما في الاخبار ولولا الاجماع على قدح الكبيرة مطلقا لامكن القول بالاختصاص ويؤيده ايضا استلزام قدح مطلق الصغيرة في العدالة الحرج العظيم كما ذكره الشيخ في ط ويشعر به رواية علقمة ولمكان الرفع بالتوبة كما ذكره الحلي غير مفيد غالبا لان العلم بالتوبة مشكل وكذا يؤيده قوله سبحانه ولم يصروا على ما فعلوا وقوله الا اللمم وقد فسره الجوهري بصغار الذنوب وكذا ابن الاثير في حديث ابي العالية ونقله عن بعضهم ايضا وفسره في الصافي بما صغر وحكي عن جماعة من القدماء الاول وهم بين من اطلق في اشتراط العدالة او قبول الشهادة بالاجتناب عن المحارم او القبائح او نحوهما مما يشمل الصغيرة ايضا وهو اكثرهم ومن صرح بقدح جميع الذنوب في نفي الصغيرة من الذنوب وهو الحلي واستدل لهم بوجوه كثيرة بينة الضعف ويمكن ان يستدل لذلك القول بوجوه ثلثة اخرى احدها التصريح في صحيحة ابن ابي يعفور باشتراط الكف الجوارح الاربع الشامل للكف عن الصغائر ايضا وثانيها تصريح الاخبار بعدم قبول شهادة الفاسق وكونه مناقضا للعادل والفسق هو الخروج عن طاعة الله وهو يصدق مع فعل الصغيرة ايضا وثالثها مفهوم ما اشترط في قوله فمن لم تره بعينك الخ في رواية علقمة المتقدمة ويمكن الجواب عن الاولى بان ما يكف عنه غير مذكور والكلام مقتضى والمقتضي غير معلوم وعمومه كما قيل ممنوع فلعله الكبائر بل هو القدر المتيقن ويؤكد ارادتها تخصيص المجتنب عنه بها ولو كان الاول عاما لما كان وجه لتخصيص الثاني سيما اذا جعل قوله في الصحيحة ويعرف بيانا للستر والكف كما مر مع ان منافاة فعل شيء يسير نادرا للكف غير معلوم فان من يجتنب عن الاغذية المضرة له دائما يصدق عليه المحتمي ولو تناول شيئا يسيرا منها نادرا اكتفاء مثلا بعد الكف عن غيرها وعن الثاني بمنع صدق الخروج عن طاعة الله عرفا بفعل صغيرة نادرا بعد ترك جميع الكبائر والصغائر وهذا ظاهر جدا وعن الثالث بانه لو سلم كونه مفهوم شرط وكون من فيه مفيدة للعموم يكون مفهومه ان كل من لم تره بعينك انه يرتكب ذنبا فهو ليس باهل العدالة عن المرتكبين للكبائر ثم ان هذا اذا لم يكن مصرا على الصغائر ولا مجانبا الكبر ولا مكثرا فيها ثم لو كان مكثرا في فعل الصغائر بحيث يصدق الاكثار عرفا او يكون ارتكابه للذنب غالبا على اجتنابه عنه اذا عرض له من غير توبة وقلنا بعدم دخوله في الاصرار فهل يقدح في العدالة ام لا وقد نفى غير واحد الخلاف في قدح الثاني وعن بعض الاجماع عليه ايضا ولا ينبغي الريب في قدحه بالمعنيين في معرفة العدالة بكونه ساترا للعيوب الى اخر المعرف كما مر وانما الاشكال فيمن عرف اجتنابه للكبائر بالخبرة الباطنة والمعاشرة التامة ثم ظهر منه الاكثار باحد المعنيين ولا شك ان القول بالقدح احوط لنفي الخلاف والاجماع المنقول للمتقدمين ودلالة رواية جابر على كون ذلك اصرارا في الجملة بل شهادة العرف المتاخر به ايضا عدم صدق الكف معه ولاحتمال ارادة العموم من الكف فالمجتنب عن ذلك عادل قطعا دون غيره وصدق الخروج عن طاعة الله معه بل مقتضى الاخير كون ذلك الظاهر ايضا **السادسة** صرحوا بان المرتكب للذنب القادح في العدالة اذا تاب عما فعل وعلمت توبته يقبل شهادته بل صرح جماعة منهم والدي العلامة قدس سره بانه يعود عدالته فان كان مرادهم العود الحكمي فلا اشكال وكذا ان اريد العود الحقيقي وقلنا بكون العدالة حسن الظاهر او الاجتناب المنبعث عن صفة نفسانية او صفة باعثة على الاجتناب الفعلي اذ ليس المراد من حسن الظاهر او الاجتناب المذكور كونه كذلك دائما بل المراد انه حين يتصف بذلك فهو عادل وان لم يكن قبله عادلا ولا شك ان بعد العلم بالتوبة يعلم لاجلها حسن ظاهره ويكون الاجتناب منبعثا عن صفة نفسانية باعثة على التوبة نعم يشكل على القول بكون العدالة ملكة راسخة كالشجاعة والسخاوة كما هو ظاهر اكثر المتاخرين فان في زوالها بفعل كبيرة اشكالا لان فعل كبيرة لا ينافي تلك الملكة كما اشتهر ان الصدوق قد يكذب ثم في عودها بمجرد التوبة ايضا اشكالا ويمكن التفصي عن الاول بانهم لا يقولون ان العدالة المعتبرة شرعا هي تلك الملكة فقط بل هي مع عدم فعل الكبيرة اي مع الاجتناب عنها فبمجرد الارتكاب يزول العدالة الشرعية عنه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه وبذلك يحصل التفصي عن الثاني ايضا فان التوبة لما كانت مزيلة لاثر الارتكاب او كانت التوبة محصلة للاجتناب المطلق كما اشير اليه او كانت قائمة شرعا مقام الاجتناب يعود العدالة الشرعية فالمراد زوال العدالة الشرعية وعودها دون نفس الملكة او المراد بالزوال والعود المذكورين ان غاية ما يحصل من معرفة الملكة ولو بالمعاشرة التامة الباطنية هي المعرفة الظنية وهي ترتفع مع ارتكاب كبيرة فانه كما يمكن ان يكون ذلك الارتكاب مع بقاء الملكة وبعث الامور الخارجية على الارتكاب يمكن ان يكون لانتفاء الملكة او لا فالمراد زوال معرفة العدالة ثم بعد ندامته وتوبته يحصل الظن بكون الاجتناب لاجل الملكة وان الارتكاب انما هو لاجل غلبة الامور الخارجية ثم ان عود العدالة بالتوبة في الجملة مما لا خلاف فيه اجده وفي شرح الاردبيلي لا يبعد كونه اجماعيا قال وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة والذي لا يحصى من الايات والاخبار الدالة على عود العدالة شيء ويحتمل ان يكون مراده ما يدل على قبول شهادة التائب ولكن الاخبار الدالة على ذلك لا يخص اكثرها بمحض القاذف والايات ايضا منحصرة باية واحدة وان يكون مراده ايات قبول التوبة كما يظهر من كلامه بعد ذلك حيث قال بل لا يبعد العود بمحض التوبة الى ان قال لعموم قبول التوبة في الايات والاخبار الكثيرة ولكن يرد عليه انها وان كانت كثيرة الا انها لا تدل على عود العدالة ويمكن ان

يكون

يكون مراده الايات المادحة للتائب بمدايح بعد مدح الله سبحانه الفساق بها نحو ان الله يحب التوابين وقوله سبحانه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء الاية والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم الى ان قال اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين واما الاخبار المصرحة بقبول شهادة التائب فكثيرة جدا ولكن اكثرها واردة في القاذف كما يأتي ومنها ما ورد في السارق كرواية السكوني ان امير المؤمنين ع شهد عنده رجل وقد قطعت يده ورجله شهادة فاجاز شهادته وقربية منها الاخرى ويؤكد المطلوب رواية جابر التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يضر اختصاصها بالقاذف او السارق او المحدود لعدم القول بالفصل بل يظهر من المحقق الاردبيلي امكان التعميم بتنقيح المناط حيث قال كان التخصيص بالقاذف بعيد من غير علة موجبة لذلك بل ظهور العلة انتهى ولكن يخدش الاستدلال بها انها مخصوصة بعد قيام الحد والتعدي الى التائب الذي يجب عليه الحد قبل حده يحتاج الى دليل ومع ذلك في التعدي الى ما لا حد فيه اوجده القتل او لا يقبل توبته ظاهرا اشكل ودعوى الاجماع المركب والبسيط بحيث يطمئن القلب ايضا مشكل الاستدلال للعموم بان بعد العلم بالتوبة يصدق عليه انه مجتنب عن الكبائر اجتنابا منبعثا عن صفة نفسانية فيصدق عليه انه العادل المستفاد من الصحيحة وبذلك صرح المحقق الاردبيلي ايضا قال والدليل على القبول والعود بمطلق التوبة ان المفهوم من العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية ابن ابي يعفور وذلك يحصل بعدم ذلك ابتداء وبعد فعلها فيعني بالترك مع الندامة والعزم على العود وان لم يتحقق فقط ولا نح يتحقق ما يفهم اعتباره في قبول الشهادة انتهى بل يظهر من المحقق المذكور عدم احتياج حصول العدالة بالتوبة لسبق العدالة على المعصية التي تاب عنها حيث قال ما ملخصه انه اذا ثبت قبول شهادة الفاسق بعد التوبة كما هو مقتضى الادلة السابقة يفهم عدم اعتبار الملكة في تعريف العدالة بل في اشتراط قبول الشهادة اذ لم يوجد الملكة في ساعة واحدة بل الساعات المتعددة وانه لا يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنة او الاستفاضة بل لا يشترط العدالة قبل الشهادة اذ يتوب الشاهد فيأتي بها بل يأتي بها بعد ربه بالفسق ايضا كما هو رأي الاكثر والاصح فان الفسق في وقت ما ليس بمانع عن الشهادة مطلقا فانه يقبل مع حصول العدالة بل وانه لا يحتاج الى الجرح والتعديل فاعتبار ذلك كله عبث ولغو بلا فائدة مع انه معركة للاراء ومحل البحث بين الفحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل الفائدة واحتمال ان لا يتوب قليل في الناس ممن يستشهد به فيقبل مجهول الحال بعد التوبة ايضا وان لم يقبل قبلها بالطريق الاولى لان الفاسق اذا تاب قبل فهو بالطريق الاولى وهو ظ انتهى وبالجملة نقول بحصول العلم بالعدالة الشرعية بعد العلم بالتوبة من غير حاجة الى اثبات عود العدالة بالتوبة نعم يشترط هنا تحصيل العلم بالتوبة بل مع استمرار زمانها ولو كان في ساعة كما اعتبره المحقق في يع كما كان يشترط اذ لا يحصل العلم بالعدالة ولا يكفي في العلم بالتوبة مجرد قول الشاهد تبت وندمت واستغفر الله لان مجرد ذلك القول ليس توبة وقبول اخباره لا دليل عليه كما لا يقبل خبره عن عدالة نفسه او اجتنابه للكباير بل يحتاج معرفة ذلك الى معاشرة باطنة او استفاضة بحيث يحصل العلم بكونها توبة وندامة وبمضي زمان يمكن العود ولم يكن له مانع من الذنوب وما ينقص التوبة وما دعى ومن ذلك يظهر عدم كون معارك الاراء وبحث فحول العلماء بلا فائدة **فرع** عود العدالة او العلم بتحققها بالتوبة انما يكون مع السعي في تلافي وتدارك ما يمكن تداركه مثل قضاء حقوق الناس او الخلاص من ذلك بابراء او اسقاط وقضاء العبادات التي يجب قضاؤها كذا ذكره المحقق المذكور ووجهه ان هذه الامور واجبة فتركها معصية محرمة كبيرة او صغيرة تصير كبيرة بالاستمرار عليه الا انه يجب التقييد بما كان تلافيه واجبا فوريا كاداء حقوق الناس واما الموسعة كقضاء الصلوات على الحق المشهور فلا لان اللازم العلم بعزمه على القضاء ولا يكفي عدم العلم بعدم العزم على القضاء لان مرجعه الى عدم العلم بكونه تاركا للمعصية والمعتبر في العدالة العلم بالتاركية نعم يكفي الظن المعتبر شرعا هنا الحاصل من المعاشرة والامارات والله الموفق للصواب **البحث الثالث** في ذكر خصوص بعض المعاصي التي ذكروا منافاتها للعدالة او عدمها وقدم شطر من المعاصي في بحث المكاسب وههنا مسائل **المسئلة الاولى** لا يقدح في العدالة ولا يحرم اتخاذ الحمام للاستيناس بها وانفاذ الكتب بلا خلاف ظاهر للاصل والعمومات وخصوص المستفيضة المعتبرة كصحيحة ابن وهب الحمام من طيور الانبياء وصحيحة حفص اصل حمام الحرم كانت لاسمعيل بن ابرهيم ع اتخذها كان يانس بها فقال ابو عبد الله ع يستحب ان يتخذ طيرا مقصوصا يانس بها مخافة الهوام ورواية ابن سنان شكى رجل الى النبي ص الوحشة فامر ان يتخذ في بيته زوج حمام ورواية الشحام ذكرت الحمام عند ابي عبد الله ع فقال اتخذوها في منازلكم فانها محبوبة لحقتها دعوة نوح ع وهي انس شيء في البيوت ورواية ابي سلمة الحمام طير من طيور الانبياء ع التي كانوا يمسكون في بيوتهم وليس من بيت فيه حمام الا لم يصب اهل ذلك البيت افة من الجن الى ان قال فرايت في بيت ابي عبد الله ع حماما لابنه اسمعيل ورواية داود بن فرقد كنت جالسا في بيت ابي عبد الله ع فنظرت الى حمام راعبي يقرقر طويلا فنظر الي ابو عبد الله ع فقال يا داود تدري ما يقول هذا الطير قلت لا والله جعلت فداك قال يدعو على قتلة الحسين ع فاتخذوا في منازلكم ورواية السكوني اتخذوا الحمام الراعبية في بيوتكم فانها تلعن قتلة الحسين بن علي صلوات الله عليهما ورواية عثمان الاصبهاني وفيها فقال يعني ابا عبد الله ع اجعلوا هذا الطير الراعبي معي في البيت يونسني ورواية عبد الكريم بن صالح دبيها هؤلاء الحمام يفقد الفراش فقال لا انه يستحب ان يسكن في البيت ومرسلة ابان كان في منزل رسول الله ص زوج حمام احمر الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وصريح كثير منها استحباب الاتخاذ للانس كما صرح جماعة ايضا وكذا لا يحرم اقتناؤها للعب بها باطارتها الى التفرج بطيرانها وفاقا للمحكي عن النهاية وطو والقاضي وكافة متاخري اصحابنا مع الكراهة وظ كونه اجماعيا عندنا حيث قال فان اقتناها للعب بها وهو ان يطيرها وينقلب في السماء او نحو هذا فانه مكروه عندنا ويدل عليه الاصل ورواية العلاء بن سيابة عن شهادة

في انه لا باس بشهادة من يلعب بالحمام وكذا لا باس بشهادة صاحب السباق المراهن

من يلعب بالحمام فقال لا باس اذا لم يعرف بفسق قلت فان من قبلنا يقولون قال عمر هو شيطان فقال سبحان الله اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الملائكة
لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل فانها تحضره الملائكة وقد سابق رسول الله صلى الله عليه وآله اسامة بن زيد واجرى الخيل والاخبار
لا باس بشهادة الذي يلعب بالحمام ولا باس بشهادة صاحب السباق المراهن عليه فان رسول الله قد اجرى الخيل وسابق وكان يقول ان الملائكة تحضر الرهان
في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك قمار حرام وضعف سند الروايتين عندنا غير ضاير مع ان الاولى مروية في الفقيه بطريق معتبر مع ان العمل لهما جابر التامل في
دلالتهما الا على ما ذكره بعض متاخري المتاخرين من ان لعب الحمام عند اهل مكة هو لعب الخيل فيحتمل ورود الخبر على مصطلحهم ويشعر به رد الامام في الاولى على عمر بقوله
النبي الوارد في الرهان وذكر مسابقة مع اسامة في الخيل مردود بانه خلاف الظاهر المتبادر مع ان ما نقله غير ثابت وعلى التسليم فلا داعي على الحمل على مصطلح اهل مكة
وان لم يكن المتكلم منهم ولا المخاطب ولا اشعار في رد الامام بقول النبي لتضمنه الريش الظاهر في الطير بل ولا ينافي ذكر مسابقة لانه لعله لاجل بيان جواز اصل السباق
بل في رسالة ابرهيم بن هاشم ما يشعر بخلافه فقال ذكر الحمام عند ابي عبد الله عليه السلام فقال الرجل بلغني ان عمر راى حماما يطير ورجل تحته يعدو فقال عمر شيطان يعدو تحته
شيطان فقال ابو عبد الله ما كان اسمعيل عندكم فقيل صديق فقال بقية حمام الحرم من حمام اسمعيل والاشكال في الروايتين بتضمنهما جواز
المسابقة بالريش المتبادر منه الطيور ولم يقولوا به مدفوع بان الذي لا يقولون به هو المسابقة مع العوض واما بدونه ففيه خلاف بل قيل ان المشهور فيه الجواز كما يا
خلافا للمحكي عن الحلي فحكم بقدح اللعب بها في العدالة لقبح اللعب وفيه ان المنع بحيث يثبت منه النهي مع ان الروايتين يدفعه ثم ان ما ذكر انما هو في اللعب الخالي عن
المسابقة والمغالبة واما معها فان كان بدون عوض المسابق ففيه خلاف فظاهر كره وعد ولك والكفاية وشرحه الجواز بل ربما يستفاد من بعضهم انه
الاشهر ويدل عليه الاصل وروايتا العلا المتقدمتين وحكي عن جماعة المنع منهم ظاهر المهذب والمحقق الثاني ونسب الى كره ايضا وهو في غير الطيور من انواع المسابقة
بل ربما نسب الى الشهرة ايضا بل حكي عن بعض مشايخنا المعاصرين في بحث السبق والرماية عن ظاهر الاولين وصريح الثالث الاجماع عليه ولا تصريح ولا ظهور في
الثالث اصلا فانه قال في الاول بعد ذكر مسائل منها المسابقة بالطيور بغير عوض ان الكل عندنا حرام وكون ذلك دعوى الاجماع غير ظاهر واستدل على المنع
بهذا الاجماع المنقول وبما دل على حرمة اللهو واللعب وعلى نفرة الملائكة عند الرهان ولعنهم صاحبها خلا الثلثة الخف والحافر والنصل على ان ما عداها قمار حرام
وبسائر ما دل على حرمة القمار بقول مطلق وبالصحيح المصحح بانه لا سبق الا في نصل او خف او حافر على ان يكون الباء في السبق ساكنة واجاب هؤلاء عن دليل الاولين
اما عن الاصل فبانه ناظر بما ذكروا واما عن الروايتين فبمنع ارادة الطير من الريش اولا لاحتمال ان يراد به التسهيم المثبت ذلك فيها وبالحمل على التقية ثانيا كما
يؤيده ما ذكره في الكافي انه قيل ان حفص بن غياث وضع للمهدي العباسي في حديث لا سبق الا في نصل او خف او حافر قوله او ريش ليدخل فيه الحمام تقربا الى الخليفة
حيث رآه يحب الحمام فلما خرج من عنده قال اشهد ان قفاه قفا كذاب ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله او ريش ولكنه اراد التقرب الينا بذلك ثم امر بذبح الحمام **اقول**
اما اندفاع الاصل بما ذكر فموقوف على تمامية وفيه نظر اما الاجماع المنقول فلعدم حجيته اولا ولعدم صراحة ما حكي بل ولا ظهوره في دعوى الاجماع ثانيا واما
حرمة اللهو واللعب فلعدم دليل على حرمة مطلقهما واما نفرة الملائكة عند الرهان فلعدم معلومية صدق الرهان على ما لا عوض فيه قال في الصحاح راهنت على
كذا مراهنة خاطرته وفي القاموس والمراهنة والرهان المخاطرة والمسابقة على الخيل وفي مجمع البحرين واكثرهم على ان الرهان ما يوضع في الاخطار ويراهن القوم
ليخرج كل واحد منهم رهنا ليفوز بالجميع اذا غلب وظاهر هذه الكلمات ان الرهان يكون في موضع يكون فيه عوض في معرض الخطر ولو سلمنا فقد يضمن الرواية استثناء
الريش المتبادر منه الطير كما صرح به ويدل عليه حكاية حفص مع الخليفة ويؤكده عطف النصل على الريش فيها وجعله من باب عطف المرادف او الخاص على العام
خلاف الظاهر ومنه يظهر وجه النظر في الاستدلال بقوله وما عدا ذلك فيما هو حرام لان الريش مذكور في الرواية وصدق السباق والمراهن عليه بدون العوض غير معلوم
مع ان صدق القمار على ما لا عوض فيه نظر بل خصصه بعضهم بالقمار بالالات المعدة له من اشياء مخصوصة كما صرح به في مجمع البحرين ومنه يظهر ايضا وجه النظر في عموم
حرمة القمار واما الصحيح المذكور لجواز التقديم تعين كون الباء فيه ساكنة لاحتمال الفتح فيها فيراد منه العوض وعدم دلالته على الحرمة اصلا على السكون ايضا كما صرح
به الاردبيلي وصاحب الكفاية لجواز ارادة نفي شرعية السبق دون جوازه والحمل على العموم لا دليل عليه ومنه يظهر عدم وجود دافع للاصل اصلا واما ما اجابوا به
عن الروايتين من ارادة النصل من الريش كما ذكره في السرائر وبالحمل على التقية ففي الاول انه خلاف الظاهر المتبادر كما مر والثاني خلاف الاصل ولا داعي عليه مع ان
الرواية متضمنة للرد على عمر فكيف يحتمل التقية بل في حكاية حفص مع الخليفة وقول الخليفة انه كذب وامره بذبح الحمام دلالة على انهم لا يقولون بالجواز في
الريش وان التقية تقتضي خلاف ذلك مع انه على فرض عدم دلالة الروايتين يكفي الاصل الخالي عن الدافع للحكم بالجواز فهو الحق وان كان مع عوض فالمذكور
في كلام الاصحاب حرمته بل عن المهذب والتنقيح ولك وفي كره الاجماع عليها وجعل بعض مشايخنا قدح في العدالة قولا واحدا وصرح بعدم الخلاف بعض آخر ولم اجد
تصريحا بل ولا اشعارا بالخلاف فالظاهر انه اجماعي محقق فهو الدليل على حرمته مضافا الى قوة احتمال صدق القمار عليه بل ظهوره من الاخبار حيث لم يخصصه بالمخصوص
معدله وقال حتى الكعاب والجوز ويدلك يوهن الاستدلال بالروايتين المتضمنتين لاستثناء الريش في صورة العوض لامكان القول بعدم حجيتهما في هذه
الصورة لمخالفتهما الظاهر الاجماع او الشهرة العظيمة المخرجة للخبر عن الحجية فالقول بالحرمة في هذه الصورة في غاية القوة والله العالم **المسئلة الثانية**

في حرمة الاشتغال بالملاهي

يحرم الاشتغال بالملاهي واستعمال آلات اللهو وحرمته مصرح به في اكثر كتب الاصحاب ذكره في يه والسرائر ويع وفع وعد وشاد وير وكره وس ولك والكفاية وغيرها وفي
الاخير لا اعرف في حرمته خلافا بين الاصحاب ونفى المحدث المجلسي في حق اليقين الخلاف فيها بين الشيعة وفي ح شا للاردبيلي انه اجماع عندنا وحكى بعض مشايخنا
المعاصرين الاجماع على ظاهر عبارات جمع بل الظ انه اجماع محقق ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كرواية الفضل المتقدمة المصرحة بكون الاشتغال بالملاهي

من الكباير ومرسلة الطويلة المشتملة على المناهي ونهى عن اللعب بالشطرنج والنرد والكوبة والعرطبة وهي الطنبور والعود ورواية السكوني قال رسول الله صلى الله عليه وآله انهاكم
عن الزفن والمزمار والكوبات والكبرات ورواية عمران الزعفراني من انعم الله عليه بنعمة فجاء عند تلك النعمة بمزمار فقد كفرها ورواية ابي الربيع الشامي وفيها
ان الله بعثني رحمة للعالمين ولامحق المعازف والمزامير والاوثان والصور من بقي في بيته طنبور او عود او شيء من الملاهي من المعزفة والشطرنج واشباهه اربعين يوما فقد
باء بغضب من الله فان مات في اربعين مات فاجرا فاسقا مأواه جهنم وبئس المصير وفيها ايضا واياك والضربة بالصوالجة فان الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك
ما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها انواع الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان
والاصنام وما اشبه ذلك من صناعات الاشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجرة
عليه وجميع التقلب فيه من جميع الحركات كلها الا ان يكون صناعة قد تنصرف الى بعض وجوه المنافع وما رواه فيه ايضا كل ما الهى عن ذكر الله فهو ميسر ورواية ان
الله يغفر لكل مذنب الا لصاحب عرطبة او كوبة والرواية الواردة في باب اخر الزمان وروايات الملاهي قد ظهرت لا يمنعها احد احدا ولا يجتري احد على منعها ورايت المعازف
ظاهرة في الحرمين والمروي في جامع الاخبار يحشر صاحب الطنبور يوم القيمة اسود الوجه بيده طنبور من نار وفوق راسه سبعون الف ملك وبيد كل مقمعة من نار يضربون
وجهه وراسه الى ان قال وصاحب المزمار مثل ذلك وصاحب الدف مثل ذلك والنبوي ان الله حرم على امتي الخمر والميسر والمزر والكوبة وفي رواية محمد بن الحنفية
تهديدا لقوام وفيها واشربوا المغنيات والمعازف وضعف هذه الاخبار كلا او بعضا غير ضائر لانجبارها بما مر من فتاوي الاصحاب وحكاية نفي الخلاف والاجماع وبعضده
روايات كثيرة اخرى كرواية سماعة عنه لما مات ادم شمت به ابليس وقابيل فاجتمعا في الارض فجعل ابليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بادم فكل ما كان في الارض من هذا
الضرب الذي يتلذذ به الناس فانما هو من ذلك ورواية العيينة الغناء واللهو ينبت النفاق في القلب ورواية اسحق بن جرير ان شيطانا يقال له القفندر اذا ضرب في
منزل رجل اربعين يوما بالبربط ودخل عليه الرجال وضع ذلك الشيطان كل عضو منه على مثله من صاحب البيت ثم نفخ فيه نفخة فلا يغار بعدها حتى يؤتى نساؤه
فلا يغار وقريبة منها رواية ابي داود المسترق ورواية كليب الصيداوي ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب ورواية موسى بن حبيب لا يقدس الله امة فيها بربط يقعقع
الى غير ذلك وجعل هذه الاخبار الاخيرة معاضدة لعدم صراحتها في التحريم والملاهي جمع الملهاة وهي آلة اللهو والكوبة فسرت بالنرد والشطرنج وبالطبل وبالبربط مطلق
الطبل والعود الذي يضرب به والزفن فسر باللعب وبالدق وبالرقص والمزمار ما يزمر به والزمر التغني في القصب ونحوه ومزامير داود ما كان يتغنى به من الزبور وقيل
المزمار قصبة يزمر بها والكبر بالفتحتين الطبل وفي الصحاح طبل له وجه واحد والمعازف قيل هي آلات اللهو يضرب بها وقيل المعزف نوع من الطنبور يتخذه اهل
اليمن حكي عن المغرب وفي النهاية الاثيرية المعازف هي الدفوف وغيرها مما يضرب بها والبربط كجعفر ملهاة تشبه العود ويشبه صدر الاوز والبط فهو فارسي معرب
اي صدر البط ثم المستفاد حرمته من هذه الاخبار على قسمين احدهما ما صرح بحرمته خصوصا وهو الطنبور والعود والمزمار والطبل والبربط والدف ولا خفاء
في تحريمه وثانيهما ما يدخل في عموم الملاهي المذكورة في بعض تلك الاخبار اي الات اللهو وعموم المعازف على تفسيرها بالات اللهو وعموم قوله كل ملهو به والمراد بها
ما يتخذ للهو ويعد له ويصدق عليه عرفا انه الة اللهو لا كل ما يلهى به وان لم يكن معدا له ولم يصدق عليه عرفا انه الة اللهو ولا كل ما يلهى به بل كان متخذا لامر اخر
كالطشت والجوز كما يستفاد من قوله في رواية الفصول المهمة المشتملة على قوله كل ملهو به التي يجيء منها انواع الفساد محضا وقوله في اخرها ولا فيه شيء من وجوه
الصلاح ولعله لذلك قيده جماعة كما في لك وح شا والكفاية الدف بالمشتمل على الجلاجل لبيان المتخذ للهو منه عن غيره وان اشتهر في هذه الازمان كون جميع
افراده الة اللهو ثم المراد باللهو التي يتخذ له الالة ايضا اجمال اذ اللهو في اللغة الاشتغال والتشاغل والسهو وقد يستعمل بمعنى اللعب ولا يعلم انها المراد ولو
اريد الاول فلا بد من التخصيص بالشغل عن ذكر الله وواضح ان كل ما يشغل عن ذكر الله ليس بحرام اجماعا ولا يتخذ له للشغل عن ذكر الله بل كل ما يتخذ من
اموال الدنيا ملهيا عن ذكر الله وايضا ظاهر رواية سماعة الاختصاص بما يضرب ضربا يتلذذ به الناس وظاهر المفسرين اختصاص الملاهي بالمعزف والشطرنج ونظائرها وفي
رواية الفصول المهمة اختصاصها بما يجيء منه انواع الفساد محضا وايضا ارادة العموم غير ممكنة والاقتصار بما ثبت تخصيصه يوجب خروج غير نادر مع ان الجاين
جميع ما يشغل عن ذكر الله غير معلوم وعلى هذا فلا محيص عن الاخذ بما يتيقن ارادته من الملاهي وليس هو الاصنف مخصوص يعبر عنه بالفارسية بانواع سازها
فيجب الاقتصار في الحكم بالتحريم بذلك سواء كان من الالات المسماة في الاخبار والمتعارفة في زمن الشارع او المستحدثة في هذه الازمان بشرط صدق
العنوان وهو بالفارسية ساز ويكون الة له ومتخذة لاجله ويحكم في غيره بمقتضى الاصل ومنه ما يشك في دخوله فيه كالصور وما يتخذه السلاطين
لاعلام العساكر وعلامة الجلال ويقال له بالفارسية كرنا وكذا الصنج بالمعنى الذي فسر به في القاموس وهو دفتان من رصاص ونحوه يضرب بهما
باحدهما على الاخرى لاجتماع الناس واما ما روي من قولهم اياك والصوالج فان الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك فلا يصلح لاثبات الحرمة
لاختلاف النسخ فان في الاكثر الصوالج فتامل وكذا الصولجان والكرة ونحو ذلك **فروع** ا لا يخص حرمة استعمال الات الملاهي باستعمال خاص
كالالهاء بها بل بما اعد له مع قصد الالهاء فلا يحرم استعمالها بهذا النحو لا بقصد اللهو كضرب الطبل او الدف والطنبور للاعلام بدخول وقت او
خروجه او طرد الحيوانات المؤذية من الزرع ونحو ذلك وكذا لا يحرم استعمالها بغير النحو الخاص كجعل الدف مكيالا والمزمار عصا ونحو ذلك او يعم الحرمة جميع
انواع الاستعمالات الظاهر الثاني بل كانه لا خلاف فيه ايضا وفي المن وكتاب مربع هذه الاشياء يحرم عليها مطلقا بلا خلاف بين علمائنا في ذلك و
يدل عليه روايتا الفصول المهمة وابي الربيع الشامي المتقدمتين والمروي في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد والفصول المهمة ايضا عن الصادق عليه السلام
ع كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه او كسبه او نكاحه او ملكه او هبته او عاريته او امساكه او يكون فيه شيء من وجوه الفساد

فيما يكون من آلات الملاهي

[illegible] من انه يحرم استعمال الملاهي مطلقا

نظير البيع بالربا والبيع للميتة والدم ولحم الخنزير او لحوم السباع من جميع صنوف سباع الوحش والطير او جلودها او الخمر او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام الحديث وفيه ايضا وكذا كل ملهو به وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله ويقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة الى ذلك ويؤيده ايضا الروايات المتقدمة المتضمنة لصاحب العرطبة والكوبة والطنبور والمزمار والدف والرضوض المتقدمة والمروي في تفسير القمي فاما الميسر والنرد والشطرنج وكل قمار ميسر واما الانصاب فالاوثان التي كان يعبدها المشركون واما الازلام فالقداح التي كانت يستقسم بها مشركوا العرب في الامور في الجاهلية كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم بل يمكن جعل ذلك دليلا بضميمة الاجماع المركب وظهر مما ذكر حرمة جميع التصرفات في الات اللهو وامساكها واقتنائها ووجوب كسرها على المتمكن منه دفعا للمنكر الا انه لو كان مما يتخذ للمنافع المحللة ايضا اي لم ينحصر اتخاذها للهو خاصة بل قد ينصرف الى وجوه المنافع المحللة بحيث كان ذلك متعارفا فيه يمكن الحكم بجواز الانتفاع منه بهذا الوجه كما ذكر في رواية الفضل السابقة ولكن مثل ذلك نادر في الات اللهو مع ان الرواية ضعيفة والجابر لها في ذلك غير معلوم الا ان يقال ان دليل حرمة جميع الانتفاعات ايضا ضعيف والجابر له غير معلوم ولكن يمكن ان يمنع ضعف الجميع فان رواية ابي الربيع حجة ومحق النبي للمعازف انما هو على الوجوب لانه جعله غاية البعث والناسي به فيما لم يعلم كونه من خواصه واجب ووجوب المحق ينافي جواز شيء من الاستعمالات ب هل يحرم اللهو بغير الات اللهو الثابتة حرمتها المتقدمة كالطشت يضرب به كالدف والصوت ينفخ فيه لعبا ولهوا او نحو ذلك الظاهر لا للاصل واختصاص ثبوت الحرمة باستعمال الات اللهو نعم لو ثبت حرمة مطلق اللهو ايضا لامكن القول بالحرمة لذلك ولكنه غير ثابت فان اللهو ما يتشاغل به والمراد به هنا عن ذكر الله او خصوص اللعب وهو ايضا فسر بعمل لا يجدي نفعا وحرمة مطلق الامرين غير ثابت وظاهر كره حرمة مطلق اللهو احتجاجا بذم الله سبحانه اللهو واللعب وفي ثبوت ذلك الذم المثبت للتحريم نظر وقد يستدل للتحريم برواية عنبسة المتقدمة وقوله كل ملهو به في رواية الفضل المهمة السابقة ورواية اخرى فيها كل ما الهى عن ذكر الله فهو ميسر ورواية الوشاء عن شراء المغنية قال قد يكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها الا ثمن كلب وثمن الكلب سحت والسحت في النار ورواية اخرى ذكرها في مجمع البحرين عن قول الله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال هو الغناء وساير الاقوال الملهية ورواية ابي عمرو الزبيري وهي طويلة وفيها وفرض على السمع ان يتنزه عن الاستماع الى ما حرم الله وان يعرض عما لا يحل له مما نهى الله تعالى عنه والاصغاء الى ما اسخط الله تعالى فقال في ذلك وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم الى ان قال وقال فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وقال تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون وقال واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقال واذا مروا باللغو مروا كراما فهذا ما فرض الله على السمع من الايمان ان لا يصغي الى ما لا يحل له الحديث ولا شك ان كل لهو لغو ويمكن ان يجاب عن الاول بمنع دلالته على التحريم بل مثل ذلك يستعمل في الاكثر في المكروهات وعن الثاني انه ذكره في بيان ما فيه الفساد محضا وليس فيه شيء من وجوه الصلاح وليس غير الات اللهو كذلك فالمراد به هي الملاهي مع ان الرواية ضعيفة وانجبارها في غير الملاهي والات القمار غير معلوم وعن الثالث بمعارضته مع رواية الوشاء الميسر هو القمار ورواية جابر وفيها الميسر قال ما تقومر به حتى الكعاب والجوز وعن الرابع ان مطلق الالهاء عن الواجبات كالصلوة ونحوها فلا يدل على حرمة مطلق اللهو مع ان الظاهر ان المراد الجارية المغنية الملهية بغنائها بان يكون في الجارية للعهد الذكري ولا شك في تحريم ذلك الالهاء وعن الخامس بالمعارضة مع ما فسر قول الزور بالغناء خاصة كرواية ابي بصير فيها انه هو الغناء وعن السادس انه لا يدل الا على حرمة الاصغاء الى ما لا يحل له ولا يدل على ان اللغو منه وذكر الايات انما هو لبيان كون السمع ايضا مكلفا بقرينة انه لا دلالة في الايات المذكورة على الفرضية وايضا ذكر اتباع الاحسن وهو غير مفروض قطعا او المراد باللغو ما ثبت عدم حلية اصغائه كالغناء والهجاء والفحش قيد الدف المحرم في طائفة من كلمات الاصحاب كالمسالك وشرحي الاردبيلي والكفاية بالمشتمل على الجلاجل واطلقه جماعة وهو المستفاد من رواية جامع الاخبار المتضمنة للملاهي والات اللهو فهو الاظهر كما صرح في عدة وبعض وشاوس بحرمة استماع الات اللهو وكانه لصدق الاشتغال المصرح به في رواية الفضل ولعله لا خلاف فيه ايضا وهو كذلك ومنع صدق الاشتغال بمجرد مطلق الاستماع وتوقفه على نوع مواظبة غير جيد ولو سلم يمكن ان يقال ان تحريم المواظبة على الاستماع بحيث يصدق الاشتغال قطعا يثبت تحريم مطلقه للاجماع المركب واما سماعها فلا للاصل وعدم صدق الاشتغال وان وجب المنع نهيا عن المنكر ويظهر الثمرة فيما اذا لم يمكن المنع وامكن التباعد بحيث لا يسمع او سد السمع بحرقة فلا يجب ذلك وفيما اذا مر على طريق يوجب السماع مع امكان العبور عن غيره فيجوز المرور نعم لا يجوز الجلوس في مجلس الاشتغال بالملاهي مع عدم امكان المنع وامكان الخروج لحرمة الجلوس في مجلس المعصية هـ يجب على كل متمكن كسر الات اللهو او اتلافها نهيا عن المنكر الذي هو امساكها واقتناؤها ولا يضمن قيمته لصاحبه نعم يجب عليه في صورة الكسر رد المكسور الى المالك ان كان نصوصيته نفع وقد استثنى جماعة من اصحابنا منهم الشيخ في طرف كما حكي والمحقق في يع و فع والفاضل في عد و شاد و بر والشهيد في س وحكي عن المحقق الثاني ايضا الدف في العرايس وادعى بعض مشايخنا المعاصرين الاجماع عليه فتوى وعملا بل عن ف دعوى الوفاق عليه للنبويين احدهما اعلنوا بالنكاح واضربوا عليه بالغربال يعني الدف وفي الثاني فصل ما بين الحلال والحرام الضرب بالدف عند النكاح والمرسل المروي في كره حيث قال وروي جواز ذلك في الختان والعرس خلافا للمحكي عن الحلي وفي كره فمنعا عنه فيه وفيما يأتي من الختان ايضا وتبعه البعض في الكف واستبعد الاستثناء في شرح شاعملا بالعمومات المتقدمة ولا ريب انه احوط وان كان في الفتوى بالمنع نظر لامكان تخصيص العمومات بالروايات الثلث المتقدمة المنجبر ضعفها بما مر من حكاية الشهرة والاجماع مع اعتضادها بما قيل بفحوى المعتبرة المبيحة لاجر المغنية في العرايس ويظهر من الروايات

الثالثة

الثالثة وجه ما الحقوه بالنكاح اعني الختان مضافا الى ما قيل من عدها للقايل بالفرق بينهما مع ما في مجمع البحرين من قوله وفيه اي في الحديث يقولون ان ابرهيم نفسه يقدوم على دف لكنه فسره بعلى جب قيل وهو انسب بعصمة المانعة عن ارتكاب نحو هذا المكروه الشديد الكراهة وفيه نظر لعدم وضوح ماخذ الكراهة في تلك الازمنة واطلاق الاخبار كاكثر عبارات الاصحاب كالفاضلين عدم الفرق في المستثنى بين ذات الصنج وغيره وقيده الشهيد والمحقق الثاني بالثاني ولا وجه له والمراد بالصنج هنا كما عن المطرزي ما يجعل في اطراف الدف من النحاس او الصفر المدورة صغارا تشبه الفلوس واما اصله فهو ما سبق تفسيره ثم ان المذكور في الروايتين الاوليين الاستثناء على النكاح وعند الخلاف في معناه مشهور وان كان الاقرب انه العقد وهو الانسب بقوله اعلنوا بالنكاح فانه المذكور في الاخبار استحباب الاشهاد عليه والاعلان به وفي الاخيرة في العرس وهو قد يفسر بالزفاف واما الاصحاب فذكر جمع منهم بلفظ النكاح كما في الكفاية وشرح شا وبعضهم بلفظ العرس كما في عد وكره وذكر الاكثر كالشرايع وفع وير وشاوس بلفظ الاملاك المفسر في كلام الاكثر بالنكاح وقد يفسر بالتزويج وعلى هذا فيشكل الامر في الاستثناء عند الفصل بين العقد والزفاف اي زمان دخول احد الزوجين على الاخر للوطي وان لم يتفق الوطي وكذا يشكل تعيين قدر زمان الاستثناء والازمنة الاقتصار على صورة مقارنة العقد والزفاف اي وقوعهما في يوم واحد او ليلة واحدة لان الظاهر ان النكاح في عرف الشرع هو العقد واما ارادته في كلمات الاصحاب التي هي الجابرة للاخبار فغير معلومة فالعقد المجرد عن الزفاف لا يعلم له جابر والزفاف المنفصل عن العقد لا يعلم به رواية ولا يبعد الحكم بالجواز او اذا وقعا في يوم وليلة وجواز الدف في ذلك اليوم والليلة ولكنه خلاف الاحتياط جدا فالاحوط الاقتصار على وقوعهما في يوم واحد او ليلة واحدة وعلى ذلك اليوم او الليلة بل على بعض منه الذي يقع فيه الامران عرفا والاحوط من الجميع تركه بالمرة و هل الاشتغال بالملاهي من الكباير فتزول به العدالة ولو بمرة او لا فلا بل ولا بالاصرار ظاهر كما نسب الى الاكثر من حكى عنه التحريم الاول حيث اطلقوا رد الشهادة له وحصول الفسق به واستشكل فيه بعض مشايخنا بل صرح في ذلك بعدم كونه من الكباير واستحسنه في الكفاية لان المستفاد من النصوص مجرد النهي عنه وتحريمه من دون توعيد عليه النار اقول كان ذلك حسنا لو حصرت الكباير بما علم انه مما اوعد الله عليه النار واما على ما ذكرنا من جعلها قسمين احدهما ما ذكر والثاني ما صرح بكونه كبيرة في الاخبار فيدخل ذلك فيها للتصريح به في رواية الفضل التي هي في نفسها حجة مع كونها بالاطلاق المذكور في كلام الاكثر منجبرة

المسئلة الثالثة لا يقبل شهادة القاذف مع عدم اللعان او البينة قبل التوبة بلا خلاف بل بالاجماع المحقق والمحكي له وللاية الكريمة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ويقبل شهادته بعد التوبة بلا خلاف ايضا بل عليه الاجماع عن ير والتنقيح لقوله سبحانه الا الذين تابوا من بعد واصلحوا وللنصوص المستفيضة كصحيحة ابن سنان عن المحدود اذا تاب يقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع مما قال ويكذب نفسه عند الامام وعند المسلمين فاذا فعل فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ومرسلة يونس عن الذي يقذف المحصنات يقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجيء فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال ورواية الكناني عن القاذف اذا كذب نفسه وتاب ايقبل شهادته قال نعم والاخرى عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارأيت ان اكذب نفسه وتاب ايقبل شهادته قال نعم ورواية القاسم بن سليمان الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا نعلم منه الا خيرا يجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا يقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته الى غير ذلك واما رواية السكوني ليس يصيب احد حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته الا القاذف فانه لا يقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله فمع مخالفتها لعمل الاصحاب وموافقتها للعامة كما يستفاد من رواية القاسم مع كون راويها من قضاة العامة لا حجية فيها سيما مع خلو الرواية عن الاستثناء على نسخة بل على نسخ يب ايضا كما قيل ثم انه يشترط في توبته اكذاب نفسه بلا خلاف بين الفرقة كما في ف بل بالاتفاق عن الغنية للاخبار المتقدمة المصرحة بذلك ويشترط ان يكون الاكذاب بما هو حقيقة فيه عرفا نحو كذبت على فلانة او افتريت سواء كان كاذبا في القذف واقعا او صادقا وفاقا للمحكي عن الصدوقين والعماني والشيخ في نهـ ويع وكره نع وس ولك والتنقيح وغيرها بل قيل ان الظاهر انه المشهور بين المتأخرين بل المتقدمين ايضا لظاهر النصوص حيث ان المتبادر من الاكذاب هو معناه الحقيقي بل هو صريح مرسلة يونس بل صحيحة ابن سنان حيث ان الرجوع لا يتحقق بدون الاكذاب الحقيقي وخلافا للظاهر فقالا ان كيفية اكذابه ان يقول القذف باطل حرام ولا اعود الى ما قلت والمحكي عن ابن حمزة وعن السرائر و شاد و عد و ير و لف والايضاح فقالوا ان كان في قذفه كاذبا فتوبته اكذاب نفسه حقيقة وان كان صادقا فحدها ان يقول الكذب حرام ولا اعود الى مثل ما قلت كما قال ابن حمزة او يقول اخطأت كما قاله الاخرون معللين بحرمة الكذب وفيه انه لولا النصوص المجوزة له مع ان التورية عنه ممكنة بل وجه التورية ظاهر بارادة كونه كاذبا بحكم الله حيث قال فان لم ياتوا بالشهداء فاولئك هم الكاذبون وهل يعرف التوبة بمجرد الاكذاب ام يحتاج بعده الى معرفة الندامة ايضا الظاهر كما حكي عن المحققين الثاني لقوله في مرسلة يونس ويتوب مما قال بعد الاكذاب وفي موثقة سماعة وفيها واما قول الله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا قال قلت كيف تعرف توبته قال يكذب نفسه على رؤس الناس حين يضرب ويستغفر ربه فاذا فعل ذلك فقد ظهرت توبته وبهما يقيد المطلقات بل يمكن حملها عليه ايضا بدعوى ورودها مورد الغالب من ان المكذب نفسه يكون تائبا غالبا ثم ظاهر الصحيح والمرسل المتقدمين اعتبار كون الاكذاب عند الحاكم كما عن العماني وجماعة بل يظهر من الايضاح والتنقيح والصيمري عدم الخلاف في اعتبار ذلك وهو الصحيح المذكور وموثقة سماعة المتقدمة وهل يشترط في القبول بعد الاكذاب والتوبة امر اخر ام لا الظاهر من الايضاح الاتفاق على اشتراط الاستمرار على التوبة ولو ساعة قال وانما الخلاف في الزائد عليه وهو اصلاح العمل ويظهر من بعضهم ان الاكثر اكتفوا بالاستمرار لكن غير هم اصلاح العمل به ومنهم من اعتبر اصلاح العمل في الكاذب دون الصادق والظاهر اعتباره مطلقا للاية المقيدة للاطلاقات وقوله في رواية القاسم ولا يعلم منه الا خيرا والله العالم

المسئلة

في معنى الغناء وحكمه

الرابعة يحرم الغناء ويزول العدالة والكلام فيه تارة في بيان ماهيته واخرى في اثبات حرمته ومواردها اما الاول فبيانه ان كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ففسره بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع وثالث بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معا ورابع بالترجيع وخامس بالتطريب وسادس بالترجيع مع التطريب وسابع برفع الصوت مع الترجيع وثامن بمد الصوت وتاسع بمد احد الوصفين او كليهما وعاشر بتحسين الصوت وحادي عشر بمد الصوت وموالاته وثاني عشر وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب ولا دليل تاما على تعيين احد هذه المعاني اصلا نعم يكون القدر المتيقن من الجميع المتفق عليه في الصدق وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الاعم من السار والمحزن المفهم لمعنى غناء قطعا عند جميع ارباب هذه الاقوال فلو لم يكن هناك قول آخر يكون هذا القدر المتفق عليه غناء قطعا الا ان بعض اهل اللغة فسره بما يقال له بالفارسية سرود ايضا وحكى عن صاحب الصحاح انه قال الغناء ما يسميه العجم دوبيتي وقال بعض الفقهاء انه يجب الرجوع في تعيين معناه الى العرف ولا يخفى ما في المعنيين الاولين من الخفاء فان سرود ودوبيتي ليسا بذلك الاشتهار في هذه الاعصار بحيث يتضح المراد منهما ويمكن ان يكونا متحدين مع احد المعاني المتقدمة ويحتمل قريبا ان يكون للحن وكيفية الترجيع مدخلية في صدقهما ويشعر به ما في نهاية ابن الاثير القارية بين لحن العرب ولحن ارباب الفسوق والكبائر ويؤيده ايضا ما قد يفسر به سرود من انه ما يقال له بالفارسية خوانندگی وقد يفسر الغناء بذلك ايضا فان التعبير بخوانندگی في الاغلب انما يكون بواسطة الالحان والنغمات وكذا الثالث فان فيه خفاء ايضا فانه لا عرف لاهل العجم في لفظ الغناء ومرادفه من لغة الفرس غير معلوم وعرف العرب فيه غير منضبط وقد يعبر عنه ايضا بخوانندگی وهو غير ثابت ايضا ولاجل هذه الاختلافات لا يحصل الاجمال غايته في معنى الغناء ولكن الظاهر ان القدر المتيقن المذكور من المعاني الاثني عشرية سيما اذا انضم معه ان يكون مع اللحن الخاص المعهود الذي يستعمله ارباب الملاهي ويتداول عندهم ويعبر عنه الان عند العوام بخوانندگی يكون غناء قطعا سواء كان في القرآن والدعاء والمراثي وغيرها ولعل لا اعتبار بهذا اللحن في مفهومه قال صاحب الوافي لا وجه لتخصيص الجواز بزفاف العرائس ولا سيما وقد وردت الرخصة في غيره الا ان يقال ان الافعال لا يليق بذوي المروات وان كان مباحا انتهى فان غير اللائق للمروة هو هذه الالحان المعهودة واما الثاني فلا خلاف في حرمة ما ذكرنا انه غناء قطعا في الجملة وهو مد الصوت المفهم المشتمل على الترجيع والاطراب سيما مع الضميمة المذكورة ونقل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق قطعا بل ضرورة دينية وانما الكلام في انه هل هو حرام مطلقا من غير استثناء فرد منه او يحرم في الجملة يعني انه يحرم بعض افراده اما لاستثناء بعض آخر بدليل او لاختصاص تحريم الغناء ببعض افراده والمستفاد من كلام الشيخ في ص الثاني حيث قال بعد نقل اخبار حرمة الغناء وكسب المغنية الوجه في هذه الاخبار الرخصة فيمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل كان ممن يزف العروس ويتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والاباطيل واما ما عدا هؤلاء ممن يتغنين بسائر انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس او غيرها انتهى وهو ظاهر الكليني حيث ذكر كثيرا من اخبار الغناء في ابواب الاشربة لاشتماله على الملاهي وشرب المسكر ويظهر من كلام صاحب الكفاية ايضا ان صاحب الكافي لا يحرم الغناء في القرآن وهو ايضا محتمل الصدوق كما يظهر من تفسيره المرسلة الاتية بل والده في الرسالة حيث عبر فيها بما عبر في الرضوي الاتي بل ذكر صاحب الكفاية في كتاب التجارة بعد نقل كلام عن الشيخ ابي علي الطبرسي في مجمع البيان ان هذا يدل على ان تحسين الصوت بالقرآن والتغني به مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا عند القدماء **اقول** وتوهم ان الطبرسي لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه وهو الغناء مردود بانه بعد ذكر الروايات الآمرة بالتغني بالقرآن ذكر تاويل بعضهم ان المراد به الاستغناء بالقرآن ثم قال واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحسينه يعني ان المراد بالغناء هو ما يحصل تزيين الصوت وتحزينه فهو في بيان معنى التغني وانه ليس المراد منه الا ما يحصل الغناء في الصوت ثم قال صاحب الكفاية وكلام السيد المرتضى في الغرر والدرر لا يخرج عن اشعار واضح بذلك **اقول** ويشعر به كلام الفاضل في المنتهى ايضا حيث يذكر في اثناء ذكر المسئلة عبارة الاستبصار المتقدمة الظاهرة في التخصيص شاهد الحكم بحرمة الغناء وكذا هو المستفاد من كلام طائفة من متأخري اصحابنا منهم المحقق الاردبيلي ره حيث جعل في باب الشهادات من حيث الاجتناب عن الغناء في مراثي الحسين احوط ومنهم صاحب الكفاية حيث قال في كتاب التجارة وفي عدة من الاخبار الدالة على حرمة الغناء اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك في القرآن والدعوات والاذكار المقروة بالاصوات الطيبة المذكرة للآخرة المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تامل الى ان قال فاذن لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما ثم ان ثبت اجماع في غيره كان متبعا والا بقي حكمه على اصل الاباحة وقال في كتاب الشهادات واستثنى بعضهم مراثي الحسين الى ان قال وهو غير بعيد ومنهم صاحب الوافي قال في باب ترتيل القرآن ولعله كان نحوا من التغني مذموما في شرعنا وقال في باب كسب المغنية وشرائها لا باس بسماع التغني بالاشعار المتضمنة ذكر الجنة والنار والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب في الخيرات والزهد في الفانيات ونحو ذلك وقال في تنبيه ما ملخصه والذي يظهر لي من مجموع الاخبار الواردة في الغناء ومقتضى التوفيق بينها اختصاص حرمته وحرمة ما يتعلق به بما كان على النحو المتعارف في زمن بني امية من دخول الرجال عليهن واستماعهم لقولهن وتكلمهن بالاباطيل ولعبهن بالملاهي وبالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك انتهى والمشهور بين المتاخرين كما في الكفاية الاول ولا بد اولا من بيان ادلة حرمة الغناء ثم بيان ما يستفاد من المجموع ثم ملاحظة انه هل استثني من ذلك شيء ثبت من ادلة الغناء حرمته فنقول الدليل عليها هو الاجماع القطعي بل هي ضرورة دينية ويدل عليها الكتاب والسنة اما الاجماع فظ واما الكتاب فاربع آيات بضميمة الاخبار المفسرة لها الاولى قوله سبحانه فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور بضميمة رواية ابي بصير عن قول الله سبحانه واجتنبوا قول الزور قال هو الغناء ورواية الشحام ومرسلة ابن ابي عمير وفيها بعد السؤال عن الآية وقول الزور

في جواز الغناء في زفاف العرائس

في بيان انه هل يحصل التغني في القرآن والذكر

كتاب القضاء والشهادات

الغناء والثانية قوله عز شانه ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين بضميمة ما في تفسير القمي عن الباقر ع انه الغناء وشرب الخمر وجميع الملاهي والمروي في معاني الاخبار عن جعفر بن محمد ع عن قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال منه الغناء وفي رواية مهران ورواية مهران بن محمد ورواية الوشاء عن الغناء قال هو قول الله عز وجل ومن الناس الآية ورواية الحسن بن هارون الغناء مجلس لا ينظر الله الى اهله وهو مما قال الله عز وجل ومن الناس الآية وفي الصافي عن الكافي عن الباقر ع الغناء مما اوعد الله عليه النار وتلا هذه الآية وفي الرضوي الغناء مما اوعد الله عليه النار في قوله ومن الناس الآية الثالثة قوله سبحانه والذين هم عن اللغو معرضون بضميمة ما في تفسير القمي عن الصادق ع والذين هم عن اللغو معرضون الغناء والملاهي والرابعة قوله عز جاره والذين لا يشهدون الزور قال هو الغناء واما السنة فكثيرة جدا كصحيحة الشحام بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا يجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك ورواية الغناء عش النفاق فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سالني عن الغناء فقلت له ان رجلا اتى ابا جعفر ع فسأله عن الغناء فقال يا فلان اذا ميز الله بين الحق والباطل فاين يكون الغناء فقال مع الباطل فقال قد حكمت وفي جامع الاخبار عن رسول الله ص يحشر صاحب الغناء من قبره اعمى واخرس وابكم وفيه عنه ما رفع احد صوته بغناء الا بعث الله شيطانين على منكبه يضربون باعقابهما على صدره حتى يمسك وفي الخصال عن الصادق ع الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر ومرسلة ابن سنان سال رجل علي بن الحسين عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء واما الغناء فمحظور ويدل عليه المستفيضة المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن وتعليمهن كرواية الطاطري عن بيع الجواري المغنيات فقال بيعهن وشراؤهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق وقريبة منها رواية ابن ابي البلاد ويستفاد من الاخيرتين حرمة استماع الغناء ايضا كما هو مجمع عليه قطعا واطلاق المنع عن الاستماع منهن حتى من المحارم يابى عن كون المنع لحرمة استماع صوت الاجانب مضافا الى ظهور العطف على تعليمهن والتعليق على الوصف في ان ذلك انما الغناء ويدل على حرمة الاستماع الآية الاولى ايضا ويدل على حرمة الغناء واستماعه ايضا المروي في المجمع عن طريق العامة عن النبي ص من ملا مسامعه من غناء لم يؤذن له ان يسمع صوت الروحانيين يوم القيمة قيل وما الروحانيون يا رسول الله قال قراء اهل الجنة ورواية عنبسة استماع الغناء واللهو ينبت النفاق في القلب ومرسلة المدني سئل عن الغناء وانا حاضر فقال لا تدخلوا بيوتا الله معرض عن اهلها وقد يستدل عليها برواية مسعدة بن زياد اني ادخل كنيفا ولي جيران عندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن وانما هو سماع اسمعه باذني فقال ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا فقال بلى والله لكأني لم اسمع بهذه الآية الى ان قال قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك الحديث **اقول** هذه ادلة حرمة الغناء وظاهر ان الاجماع منها لا يثبت منه الا حرمة الغناء في الجملة لا يفيد شيئا في موضع الخلاف واما الكتاب فظاهر انه لا دلالة للآيتين الاخيرتين على الحرمة اصلا مضافا الى ما يظهر من بعض الاخبار المعتبرة من تفسير اللغو بغير الغناء ومما يباينه او يعمه واما الآية الثانية فلا شك انه لا دلالة للاخبار المفسرة لها بنفسها على الحرمة بل الدال عليها هو الآية بضميمة التفسير فيكون معنى الآية ومن الناس من يشتري الغناء ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين فيدل على حرمة الغناء الذي يشتري لما في الآية وهو مما لا شك فيه ولا يدل على حرمة غير ذلك مما يتخذ لترقيق القلب لتذكر الجنة وهيج الشوق الى العالم الاعلى ولتاثير القرآن والدعاء في القلوب بل في قوله لهو الحديث اشعار بذلك ايضا مع ان رواية الوشاء محتملة لان يكون تفسيرا للغناء بلهو الحديث لا بيانا للحكم فلا يكون شاملا لما لا يصدق عليه لهو الحديث لغة وعرفا مضافا الى معارضة هذه الاخبار مع ما روي في مجمع البيان عن الصادق ع ان لهو الحديث في هذه الآية الطعن في الحق والاستهزاء به ورواية ابي بصير عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليهن الرجال حرام والتي يدعى الى الاعراس ليس به باس وهو قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري الآية فانها تدل على ان لهو الحديث هو غناء المغنيات التي يدخل عليهن الرجال لا مطلقا والى ان الظاهر من رواية الحسن بن هارون ان الغناء الذي يريد من لهو الحديث مجلس هو ظاهر في محافل المغنيات والى ان مدلول سائر الاخبار المعتبرة ان الغناء فرد من لهو الحديث وانه بعض ما قال الله سبحانه فيشعر بان المراد من لهو الحديث معناه اللغوي والعرفي الذي فرد منه الغناء وهو لا يصدق الا على الاقوال الباطلة والملهية لا مطلقا فلم يبق من الآيات الكريمة الا الاولى ويجيء الكلام فيها واما الاخبار فظاهر ان الروايات المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن والاستماع منهن لا دلالة لها على حرمة المطلق اذ لا شك ان المراد منهن ليس من شانه ان يتغنى ويقدر على الغناء لعدم حرمة بيعه وشرائه قطعا بل المراد الجواري اللاتي اخذن ذلك كسبا وحرفة كما هو ظاهر الاخبار المانعة عن كسبهن واجورهن وعلى هذا فيكون اراد بهن من المغنيات الموضوعة لغة لمن يتغنى مطلقا اما مع بقاء المبدء او مطلقا مجازا فيمكن ان يكون المراد بهن اللاتي كن في تلك الازمنة ومن اللاتي اخذنها كسبا وحرفة في محافل الرجال والاعراس بل الظاهر انه لم يكن تكسب بغيرها وفي رواية ابي بصير المتقدمة تقييد لهن الى اللاتي يدخل عليهن الرجال واللاتي يزففن العرائس دلالة على ذلك واما سائر الروايات فبكثرتها وتعددها خالية عن الدلالة على الحرمة جدا اذ لا دلالة لعدم الامن من الفجيعة وعدم اجابة الدعوة وعدم دخول الملك وكونه عش النفاق او مورثه او معقبه او كونه من الباطل او الحشر اعمى واصم وابكم او بعث الشيطان للضرب على الصدر او تعقيب الفقر او عدم سماع صوت الروحانيين او اعراض الله عن اهله على اثبات الحرمة لورود امثال ذلك في المكروهات كثيرا مع انه لا حجية في روايتي المجمع والجامع عن طريق العامة اصلا واما مرسلة الفقيه فانما يفيد الحرمة لو كان التفسير من الامام وهو غير معلوم بل خلاف الظاهر لان الظاهر انه من الصدوق ومع انه لو كان من الامام ايضا انما يفيد حرمة المطلق لو كان قوله التي ليست بغناء وصفا احترازيا للقراءة وهو ايضا غير معلوم واما رواية مسعدة فمع اختصاصها بغناء الجوار المغنية مشتملة على ضرب العود ايضا فلعل المعصية كانت لاجله فان قيل ان تكذيبه ع لمن نسب اليه الرخصة في الغناء يدل على انتفاء الرخصة فيكون حراما قلنا التكذيب في نسبة الرخصة لا يستلزم المنع فان عدم ترخيص الامام اعم من المنع بل كلامه ع ما هكذا قلت بل قلت كذا صريح في ان التكذيب ليس للمنع بل

في حرمة الغناء

في حرمة بيع المغنيات

لذكره خلاف الواقع مع انه يمكن ان يكون التكذيب لاجل انه نسب الرخصة في المطلق ولا يتوهم دلالة كونه مع الباطل على الحرمة لعدم معلومية ان المراد بالباطل ما يختص بالحرام ولذا يصح ان يقال التكلم بما لا يعني يكون من الباطل مضافا الى ان في تصريح السائل بكونه مع الباطل بحيث يدل على شدة ظهور كونه معه عنده اشعارا ظاهرا بان المراد منه ما كان مع التكلم بالاباطيل فان قيل هذه الاخبار وان لم يثبت التحريم الا ان الروايتين المذكورتين في تفسير الاية الثانية المتضمنتين لقوله ان الغناء مما اوعد الله عليه النار يدلان على حرمته بل كونه من الكباير قلنا لا دلالة لهما الا على حرمة بعض افراد الغناء وهو الذي يشترى ليضل به عن سبيل الله ويتخذها هزوا الا ترى انه لو قال احد ان الامير امر بضرب البصري فقال اضرب زيدا البصري او في قوله اضرب زيدا البصري يفهم ان مراده من البصري دون المطلق ولو ابيت الفهم فلا شك انه مما يصلح قرينة لارادة هذا الفرد من المطلق ومعه لا يجري فيه اصالة ارادة الحقيقة التي هي الاطلاق فلم يبق دليل على حرمة مطلق الغناء سوى قوله سبحانه واجتنبوا قول الزور بضميمة تفسيره في الاخبار المتقدمة بالغناء الا انه يخدشه انه يعارض تلك الاخبار المعتبرة ما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن الصحيح قال سالته عن قول الزور قال منه قول الرجل للذي يغني احسنت فان الاخبار المتقدمة بناء الحمل يدل على ان معناه الغناء وذلك يدل على انه غيره او ما هو اعم منه بل فيه اشعار بان المراد من الزور هو معناه اللغوي والعرفي اي الباطل والكذب والتهمة كما في النهاية الاثيرية وعدم صدق شيء من ذلك على مثل القران والادعية والمواعظ والمراثي واضح وان ضم معه نوع ترجيح بل يعارضها ما رواه في الصافي عن المجمع قال وعن النبي صلى الله عليه انه عدلت شهادة الزور بالشرك بالله ثم قرء هذه الاية فانه يدل على ان المراد بقول الزور شهادة الزور و بملاحظة هذين المعارضين المعتبرين المعتضدين بظاهر اللفظ وباشتهار تفسيره بين المفسرين بشهادة الزور او مطلق قول الباطل يوهن دلالة تلك الاية ايضا جدا على حرمة المطلق مضافا الى معارضتها مع ما يدل على ان الغناء على قسمين حرام وحلال كالمروي في قرب الاسناد للحميري باسناد لا يبعد الحاقه بالصحاح عن علي بن جعفر عن اخيه قال سالته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح يكون قال لا باس ما لم يعص به والمروي في تفسير الامام عن النبي صلى الله عليه في حديث طويل فيه ذكر شجرة طوبى وشجرة الزقوم والمتعلقين باغصان كل واحدة منهما ومن تغنى بغناء حرام تبعث فيه على المعاصي فقد تعلق بغصن منه اي من الزقوم فان الاول صريح في ان من الغناء ما لا يعصى به والثاني ظاهر في ان الغناء على قسمين حلال وحرام و صحيحة ابي بصير ان المغنية التي تزف العرايس ليس به باس ليست بالتي يدخل عليها الرجال فانها ظاهرة في انه لا حرمة في غناء المغنية التي لا يدخل عليها الرجال المؤيدة برواية الاخرى المتقدمة المقسمة للمغنيات على قسمين ما يدخل عليهن الرجال وما يزف العرايس والحكم بحرمة الاولى ونفي الباس عن الثانية بتعدي الحكم الى المغني بالاجماع المركب وبان الظاهر اشتهار هذا التقسيم عند اهل الصدر الاول كما يظهر من كلام الطبرسي وعلى هذا فنقول ان المراد بالغناء المحرم او الذي يعصى به اما هو ما يتكلم بالباطل ويقرن بالملاهي ونحوها او ح فعدم حرمة المطلق واضح او يكون غيره ويكون المراد غناء نهى عنه الشارع وعدم كونه معلوما يحصل فيه الاجمال ويكون الاية مخصصة بالمجمل ليس بحجة في المجمل ويؤكد اختصاص الغناء المحرم بنوع خاص ما يتضمنه كثير من الاخبار المذكورة من نحو قوله الغناء مجلس او بيت الغناء او صاحب الغناء او لا تدخلوا بيوتا بعد السؤال عن مطلق الغناء ومن جميع ذلك يظهر الحال في رواية نصر بن قابوس ومرسلة الاتيين في اخر المسئلة المتضمنتين للعن المغنية وكسبها مط وكون اجر المغني والمغنية سحتا كذلك وقد ظهر من جميع ذلك ان القدر الثابت من الادلة هو حرمة الغناء بالمعنى المتيقن كونه غناء لغويا وهو ترجيع الصوت المفهم مع الاطراب في الجملة ولا دليل على حرمته كلية فاللازم فيه هو الاقتصار على القدر المعلوم حرمته بالاجماع ومنه يظهر عدم حرمة ما استثنوه وهو امور منها غناء المغنية في زف العرايس استثناه في النهاية وفع ولف ويرو والقاضي وجمع اخر ولكنه ليس لما ذكر من عدم حرمة الدليل لوجوده في غناء المغنيات كما مر بل للاخبار المقيدة لهذه المطلقات المتقدمة كصحيحة ابي بصير وروايته ورواية الاخرى المغنية التي يزف العرايس لا باس بكسبها خلافا للمفيد والحلبي والحلي والديلمي وكره وشا فلم يستثنوه اما لمعارضة هذه الاخبار مع الروايات المحرمة للغناء وكسبه او لشراء المغنيات وبيعهن حيث انه لو كانت لها جهة اباحة لم يحرم البيع والشراء او لضعف سندها او لانها اذ غايتها نفي الباس عن الاجرة وهو غير ملازم لنفي الحرمة ويمكن الجواب بان المعارض بتسميته مطلق فيحمل على المقيد وضعف السند غير ضاير مع ان فيها الصحيح والملازمة ثابتة لعدم القول بالفرق مع ان المنفي عنه الباس في روايتي ابي بصير هو نفس الكسب وحمله على المكتسب تجوز هذا ثم انه اشترط في الحلية عدم دخول الرجال عليهن والا يحرم وان كانوا محارم كما احتمله المحقق الثاني للاطلاق وقد يقال باشتراط عدم التكلم بالاباطيل وعدم استماع الرجال الاجانب وعدم العمل بالملاهي وفيه ان هذه الامور وان كانت محرمة ولكن تحريمها من حيث هي هي غير ما نحن فيه من تحريم الغناء فيؤاخذ بهذه الامور دون الغناء وهل يتعدى الى غير المغني والى غير الزفاف الظ نعم لعموم العلة المنصوصة بقوله ليست بالتي يدخل عليها الرجال ولا يضر في العلية عدم الجواز في بعض صور عدم الدخول ايض لان غايته تخصيص عموم العلة وهو لا يخرجه عن الحجية في غير موضع التخصيص ومنها الحداء وهو سوق الابل بالغناء واشتهر فيه الاستثناء وتوقف فيه جماعة بل صرح جمع بعدم الحلية لعدم العثور على دليل عليها سوى نبوي عامي لا يصلح للحجية وهو كذلك الا ان الاصل وعدم ثبوت الحرمة كلية يكفي للحلية ومنها الغناء في مراثي الحسين ع و غيره من الحجج واصحابهم للاصل المذكور المعتمد ولانه معين على البكاء فهو اعانة على البر فان قيل كون الغناء معينا على البكاء مم وان سلم اعانة الصوت عليه ولكنه غير الغناء ولو سلم فكونه معينا على البكاء على شخص معين غير مسلم فانه انما يكون باعتبار تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه ولو سلم فعموم رجحان الاعانة على البر ولو بالحرام غير ثابت ولو سلم فيعارض ادلته ادلة حرمة الغناء والترجيح للثانية لاظهرية العموم والاكثرية

فان الغناء على قسمين حرام وحلال

الغناء في المراثي

او لاجل

او لاجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض قلنا اما منع كون الغناء معينا فمخالف للوجدان لان من البين ان لنفس الترجيع ايض اثرا في القلب كما يدل عليه ما في كلماتهم من توصيف الترجيع بالمطرب مع تفسيرهم الاطراب بما يشمل الاحزان ايض فان حزن القلب من معدات البكاء مع انه لو قيل ان الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع دون نفس الترجيع فيكون هو ايض من افراد الصوت واما منع كونه معينا على البكاء على شخص وانما هو يحصل بتذكر احواله فهو ايض مما يخالف الوجدان فانا نشاهد من انفسنا تاثير الالفاظ والاصوات والالحان فنرى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة يحصل من بعضها البكاء الشديد ولا يؤثر بعضها اصلا ونرى انه يذكر بعضهم واقعة ولا يؤثر في قلب ويذكر غيره بل هذا الشخص بلحن اخر هذه الواقعة بعينها ويحصل منه غاية الرقة والبكاء بل ربما يبقى التاثير بعد تمام تعزيته بحيث يسيل الدموع بتذكر ما ذكره في مدة طويلة والتحقيق ان الصوت واللفظ واللحن من الامور المرققة للقلب المعدة للتاثير وبترقيقها واعدادها يحصل البكاء بتذكر الاحوال واما منع رجحان هذه الاعانة لكونها بالحرام ففيه ان المسلم لا يجوز اعانة البر بالحرام بل يمنع الحرمة حين كون الغناء معينا على البكاء استنادا الى تعارض عمومات الحرمة مع عمومات الاعانة واما ترجيح عمومات الحرمة فبعد ما ذكرنا من حال ادلتها فيظهر لك فساده كيف مع ان عموم رجحان الاعانة بالبر مطلقا امر ثابت كتابا وسنة ورجحانها مجمع عليه ومع ذلك الاحاديث الواردة في ان من ابكى احدا على الحسين ع كان له كذا وكذا بلغت حد الاستفاضة بل التواتر وكثيرة منها مذكورة في ثواب الاعمال واما ترجيح جانب الحرمة على الجواز بعد التعارض فهو عندنا غير ثابت الا على وجه الاولوية وهو امر اخر ومنها في قراءة القران ويدل على جواز الغناء فيها ما مر من الاصل المعتضد بالمعتبرة الامرة بقراءة القران بالحزن وبالصوت الحسن منها مرسلة ابن ابي عمير وفيها ان القران نزل بالحزن فاقرؤه بالحزن والمستفيضة الدالة على حسن الصوت الحسن مطلقا كالروايات الاربع لابن سنان والسبع لابي بصير وحفص وعبد الله التميمي ودارم بن قبيصة وسماعة والتميمي و صحيحة ابن عمار وغيرها لو قلنا بتمامية روايات حرمة الغناء دلالة تعارض مع هذه الروايات بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل ايض ومنع التعارض لان الغناء هو الترجيع وهو وصف عارض للصوت الحسن يوجد بايجاد اخر مغاير للصوت يرده منع كون الغناء هو الترجيع بل هو الصوت المشتمل على الترجيع مع ان الوارد في بعض الاخبار المذكورة الامر بالقراءة بالحزن او بصوت حزين وفي بعضها تحسين الصوت ولا شك ان الترجيع احد افراد القراءة بالحزن والتحسين ايض ويدل على الجواز ايض رواية ابي بصير الصحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح عنه وفيها ورجع بالقران صوتك فان الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا والعامي المروي في المجمع فاذا قراتموه اي القران فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا وورد بمعارضها مع رواية ابن سنان اقرؤوا القران بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسق والكبائر فانه سيجيء بعدي اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شانهم مضافا الى ما في الاول من منع كون الترجيع غناء ولا يفيد انضمام الحزن المامور به معه ايض في حصول الغناء لان المامور به هو حزن القاري والمعتبر في الغناء حزن السامع وما في الثانية من احتمال كون المراد طلب الغناء ودفع الفقر وفيه ان الرواية ليست معارضة لما ذكر بل معاضدة له للامر بالقراءة بالحان العرب واللحن هو التطريب والترجيع قال في النهاية الاثيرية اللحون والالحان جمع اللحن وهو التطريب وترجيع الصوت وتحسين القراءة والشعر والغناء وقال في الصحاح ومنه الحديث اقرؤوا القران بلحون العرب وقد لحن في القران اذا طرب وغرد وهو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة وغناء وقال ايض الغرد بالتحريك التطريب في الصوت والغناء واما ما في الرواية من النهي عن لحون اهل الفسق والكباير وذم اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية فلا بد للكلي ذم نوع خاص من الترجيع ولعدم معلوميته يجب العمل في كل ما لم يعلم بالاصل وفيهما تخصيص بالمجمل بل دلت على ان المجوز هو ترجيع العرب والمنهي عنه هو ترجيع اهل الفسق والكباير ولا يعلم تعيين احدهما وليس ذلك تخصيصا بالمجمل فتم واما منع كون مطلق الترجيع غناء ففيه ان بعضه تحسين الصوت المرغب فيه وتحزينه لا يمكن الخلو عن نوع من الاطراب فيكون غناء وتحزين القاري سيما مع تحسين الصوت والترجيع يستلزم تحزين السامع غالبا واما تاويل قوله تغنوا بطلب الغناء فهو مما يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد ومنها الغناء في الادعية وذكر الفضايل والثناء والمناجاة وامثالها ويدل على جواز الغناء فيها ما ذكرنا من الاصل السالم عن المعارض بالمرة مضافا الى مرسلة الفقيه المتقدمة المتضمنة لتجويز شراء المغنية لان يذكر بصوتها الجنة فان اطلاقها يشمل الغناء ايض مع ان الظ ان السؤال كان عن غنائها اذ كان عدم حرمة غيره ظاهرا هذا ثم انه كلما يحرم الغناء يحرم استماعه ايض بالاجماع والروايات المتقدمة كما مر وكذا يحرم التكسب بالمحرم منه والاجرة عليه حرام عندنا بلا خلاف ويدل عليه روايتا ابي بصير و الطاطري وابن ابي البلاد المتقدمة جميعا ورواية نصر بن قابوس المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها ومرسلة اجر المغني والمغنية سحت وقد يستدل عليه ايض بالاصل اذ الاصل عدم صحة المعاملة وهو ضعيف غايته لان غايته عدم اللزوم دون الحرمة ان رضي به المالك والله الموفق **البحث الرابع** في بعض ما يتعلق بالبحث عن عدالة الشاهد قد ثبت فيما تقدم اشتراط عدالة الشاهد في الحكم بشهادته واشتراط علمها وانه لا يكفي في ثبوتها بظاهر الاسلام ولا بجميع مراتب حسن الظ وانه اذا عرف الحاكم عدالتهما يحكم بشهادتهما وان لم يعرف فسقهما يسقط شهادتهما الا ان يثبت الخصم الفسق في الاول و العدالة في الثاني وانه اذا جهل حالهما يبحث عنها فالمقصود هنا بيان حال البحث وكيفيته وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب على الحاكم الفحص عن حال الشاهد المجهول الحال الواجب عليه للاجماع المركب فان كل من يقول بعدم كفاية ظاهر الاسلام في الشاهد يقول بوجوب الفحص ولانه لولا الفحص فاما يترك الحكم او يحكم للمشهود له بدون ثبوت عدالة الشاهد عليه او بدون الفحص والكل باطل ويدل عليه عمل النبي المروي في تفسير الامام ايض حيث انه كان يبحث عن حال الشهود مع عدم الظهور بصلح او يحلف **المسئلة الثانية** تثبت عدالة الشاهدين الغير المعروفين للحاكم بالشياع المفيد للعلم او

في جواز الغناء في القران

مطلق

في بعض ما يتعلق بالبحث عن الشاهد

بشهادة العدلين اجماعا ويدل على الاخير ايضا ما اشرنا اليه واثبتناه في موضعه من اصالة حجية شهادة العدلين والرواية الطويلة المروية في تفسير الامام
المتضمنة لمحاكمة رسول الله صلى الله عليه وآله وانه اذا كان لا يعرف الشهود بخير ولا شر ارسل رجلين من خيار اصحابه الى قبائل الشهود لتفتيش احوالهم عن قومهم فاذا
اتيا بخير انفذ شهادتهم واذا اتيا بخبر سيء لم ينفذ ولا ينافيه ما في الرواية من ان بعد رجوع الرجلين واخبارهما كان يحضر قوم الشهود ويسئل عنهم
لان السؤال انما هو عن معرفة اشخاص الشهود هل انهم هذه الاشخاص ام لا لا لمعرفة عدالة الشهود والا لم يحتج الى انفاذ رجلين ولا من الخيار ولذا اكتفى
في صورة رجوعهما بخبر سيء بقوله ص اهاهما او مرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق باربعة وجوه وعد منها شهادة رجلين عدلين فان الاستخراج
اعم مما كان بواسطة او بلا واسطة وعمومات البينة على المدعي اذا ادعى المشهود له عدالة الشاهدين وهل يثبت بشهادة العدل الواحد ام لا الاكثر
على الثاني بل عن الايضاح الاجماع عليه وهو الحق للاصل وصرح بعض مشايخنا المعاصرين بوجود القول بثبوتها بشهادة الواحد ايضا وربما يشعر بالثبوت
به كلام المحقق الاردبيلي ولا ارى عليه دليلا الا بعض ما يذكرونه دليلا على حجية مطلق خبر العدل وقد ذكرناه في العوائد مع ضعفه وقد يستدل
له ايضا بان حصول العلم بالعدالة اما متعذر او متعسر ولو بالمعاشرة والشياع فلا مناص فيه عن العمل بالظن وشهادة العدل الواحد مفيدة له ايضا وفيه ان
الثابت منه لو سلم كفاية الظن في الجملة لا مطلق الظن فيجب الاقتصار فيه على القدر المجمع عليه فان الضرورة يقدر بقدرها ومنه يظهر عدم كفاية الشياع
المفيد للظن ولا المعاشرة المفيدة له بل لا بد من افادتهما العلم وبعد ما ذكرنا في بيان العدالة وتحقيقها ووصولنا الى حقيقتها لا يختلج ببالك ان حصول
العلم بوجود العدالة لشخص بالمعاشرة او الشياع متعذر فلا بد من الاكتفاء بالظن اذ قد عرفت ان المناط في الحكم بعدالة شخص شرعا هو كونه حسن الظاهر و
باوصاف يسهل تحصيل العلم بها بالمعاشرة او الشياع بل قد يحصل العلم بها باخبار العدل الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم فيثبت به ايضا والحاصل ان
العدالة وان كانت ملكة نفسانية او صفات وحالات منبعثة عن الملكة النفسانية والعلم بها في غاية الصعوبة الا انه قد عرفت ان الشارع قد جعل حسن الظاهر
على الوجه المتقدم ذكره معرفا لها فانما مقام العلم فالمناط العلم بحسن الظاهر المذكور وهو ليس متعذرا بل سهل غالبا فالمراد المعاشرة المخبرة عن ذلك الحسن او
الشياع المخبر عنه نعم لو لم يثبت دلالة حسن الظاهر عليها ومعرفيته لها فتوقفها بالمعاشرة والشياع علما كان صعبا وللاجماع على المعرفة بهما يتاتى ان يقال يكفي المعرفة
الظنية ولكن يشكل معرفية المناط لتعذر ارادة المعاشرة والشياع وكثرة مراتب الظن وعدم تعيين المجمع عليه منها **الثالثة** لو صرح المشهود عليه بعدالة
الشاهدين يقبل شهادتهما عليه ويحكم بها وفاقا للتحرير وعده مع الاستشكال في الاخير وللمحكي عن الاسكافي والتنقيح وشرح الايضاح وقواه بعض
مشايخنا المعاصرين لا لما ذكره في الايضاح من انه اقر بوجود شرط الحكم وكل من اقر على نفسه بشيء نفذ عليه لمنع كون الاقرار بوجود الشرط اقرارا على نفسه لانه
لا يلزم من وجوده الوجود ولا كونه اقرارا على نفسه وهو واضح بل للمروي في تفسير الامام المشار اليه منكرا وفيه فاذا كان الشهود من اخلاط الناس لا يعرفون
ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار اقبل على المدعى عليه وقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا علي انفذ عليه شهادتهما وان
جرح عليهما وطعن في شهادتهما اصلح بين الخصم وخصمه او حلف على المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما صلى الله عليه واله وكون قوله ما عرفنا الا خيرا اعم من التعديل
لشموله بصورة عدم معاشرة معهما الا في ايام قلائل جدا ومثله لا يفيد اجماعا غير ضائر لان خروج بعض صور المطلق بدليل لا يضر في الباقي ويختص القبول
بحق ذلك الشخص المعدل فلا يثبت تعديله في حق غيره وهل يختص في حق ذلك الشخص بهذه الواقعة المخصوصة او يتعدى الى غيرها ايضا الظاهر الثاني اقتصارا
فيما يخالف الاصل على مورد النص ولا يشترط في بيان المدعى عليه بلفظ الرواية اي ما عرفنا الا خيرا بل يكفي ما عرفنا منه الا عدلا او هو عادل بعد كونه عارفا
بمعنى العدالة او ذكر ما يفيد معنى العدالة للاجماع المركب كذا لو ضم معه ذنبا لا ينافي العدالة كان يقول ما عرفنا الا خيرا الا انه قد لا يرد السلام او لم
يرد سلامي او رايته يستمع الغيبة نادرا لما ذكر من الاجماع المركب لو قال ما عرفنا منه الا الصدق او هو صادق او ثقة او خير او نحوه مما لا يفيد العدالة ولا
يطابق الرواية لا يفيد لعدم ثبوت الاجماع المركب فيه ولا يقبل اعتراف وكيل المدعى عليه او وليه بالعدالة للاصل وظهور المدعى عليه في الرواية في الخصم
نفسه ولا يوجب عدم سماع الدعوى منهما ايضا لما ذكر نعم يكون كل منهما شاهدا واحدا على التعديل ان كان مقبول الشهادة ثم ان قبول تعديل المدعى عليه
انما هو اذا لم يعرفهما الحاكم بالفسق كما هو مورد الرواية والا فرد شهادتهما البتة للاصل ولو جرحهما المدعى عليه بما هو فسق عنده لا عند الحاكم لاختلاف
مذهبيهما فيه فلا يضر ايضا لما ذكر ولخروجه عن مورد الرواية ولو جرح المدعي شاهد نفسه اما للجهل بانه جرح او بان الجرح يرد الشهادة او لابتغاء الواقع
كان يقول لي شاهدان فلان وفلان وان كانا فاسقين او غير مقبولي الشهادة ففي تمامية الاستدلال بكونه اقرارا على نفسه برد شهادتهما وعلى عدم
تماميته كما هو الوجه فلخروجه عن مورد الرواية وعدم ثبوت الجرح بقوله فقط فلو عرف الحاكم عدالتهما له الحكم بها **الرابعة** يعتبر في كل من المعدل
والجارح مع ما يعتبر في الشاهد من العدالة والتعدد وعدم التهمة ان يعرف شرائط الجرح والتعديل واسبابهما ووجههما وقالوا يعتبر في المزكي
المعاشرة الباطنية المتقادمة المخبرة عن باطن حاله بحيث يعلم وجود العدالة قيل والظاهر كفاية الظن وقد عرفت جلية الحال في ذلك وان المناط
علم المزكي بحسن الظاهر الذي جعله الشارع مناطا وهو يحصل بالمعاشرة والاستفاضة من غير صعوبة ولا دليل على الاكتفاء بالظن ولا على اشتراط
المعاشرة المخبرة عن الباطن ولا العلم الواقعي بوجود صفة العدالة نعم لو اردنا معرفة نفس العدالة من غير توسط حسن الظاهر ينبغي اعتبار المعاشرة المخبرة
عن الباطن والاكتفاء فيها بمرتبة من الظن لصعوبة العلم بالباطن ولا على اي حال فلا يعتبر المعاشرة في الخارج اذ الجرح يكفيه الاطلاع على موجب
للفسق بالرؤية او السماع على وجه يوجب العلم بالفسق **الخامسة** المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة كفاية الاطلاق في شهادة التعديل دون

في انه لو صرح المشهود عليه بعدالة الشاهدين يقبل شهادتهما عليه

الجرح فيشترط في سماعه التفصيل استنادا الى ان التعديل بذكر السبب يتوقف على ذكر جميع اسبابه وهي كثيرة غير منضبطة وعدمها فلو توقف على
التفصيل لانسد باب التعديل الا نادرا وهو خلاف المعلوم من سيرة الاصحاب لكثرة وقوع التعديل منهم وعندهم بل اصل التفصيل فيه خلاف المعلوم من سيرتهم
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد والحاصل ان مقتضى الاصل التوقف على التفصيل فيهما لمكان اختلاف اسبابهما من الاختلاف خرج عنه في التعديل بالدليل وبقي
في الجرح وهذا مراد من استند في الاول بالتعسر وفي الثاني الى الخطاء في مبنى الجرح لوقوع الاختلاف في اسبابه محتمل ومما ذكرنا يظهر ضعف ما يرد به الثاني من اشتراك
سبب الاختلاف لوجوب التفصيل واما جعل احتمال الخطاء سندا ثانيا للتفصيل كبعضهم فظاهر او من جهة الظهور الاشتراك ثم انه يرد عليهم ايضا ان
ان نفس التعسر يوجب رفع اليد عن التفصيل ففساده ظاهر اذ تعسر وجود الشرط لا يجوز الحكم بوجود المشروط بدونه وان اريد ان سيرة الاصحاب واجماعهم
دل على كفاية الاطلاق على النحو الذي اشرنا اليه ففيه انه ان اريد ان الثابت من تعسر التفصيل في التعديل وتلبسهم بان سيرتهم على قبول الاطلاق فيه مطلقا
يعني حتى من الجاهل بالاسباب او من لم يعلم حاله وحتى من غير من يعلم موافقته مع المعدل له فممنوع وان اريد في الجملة فغير مفيد وايضا ان اريد جريانها على الاكتفاء
بمطلق التعديل من غير تفصيل اصلا فممنوع وان اريد جريانها على عدم التوقف على ذكر جميع تفاصيل الاسباب فغير مفيد لهم فلعلهم يكتفون بالميسور من التفصيل
كقول المعدل فلان يجتنب عن الكبائر غير مصر على الصغائر او اريد من ذلك مما يخبر عن حسن الظاهر وان لم يفصلوا في تعداد الكبائر والصغائر ومعنى
الاصرار ونحو ذلك وعن الفاضل القول بعكس المشهور فاوجب التفصيل في التعديل دون الجرح ولعله لكون العلم بالفسق سهلا لكل احد لحصوله بفعل
واحد فالخطاء فيه نادر لا يلتفت اليه بخلاف التعديل وفيه ان العلم بالفسق وان كان اسهل من التعديل ولكنه ايضا محل اختلاف كثير للاختلاف في
عدد الكبائر وفي معنى الاصرار ولامكان الخطاء في سبب ارتكاب ما يزعمه فسقا لجواز وجود عذر فيه وعن بعضهم كفاية الاطلاق فيهما لاجل ان العادل
لا يخبر عن وجود امر منوط باسباب مختلف فيها الا مع العلم بوجود المتفق عليه او ما هو مناط عند المخبر له وفيه انه يصح بالنسبة الى العالم بالاختلاف في جميع
الاسباب والبعيد عن الخطاء والاشتباه في درك المناط وعن اخر التفصيل بكفاية الاطلاق عن العالم بالاسباب دون غيره ووجهه ظاهر وفيه ان مجرد العلم
بالاسباب دون العلم بالاختلاف فيها غير كاف لجواز بنائه على ما علمه اسبابا من غير اطلاع على الخلاف فيه وذهب جماعة منهم والدي العلامة طاب ثراه في عدة و
بعض مشايخنا المعاصرين الى كفاية الاطلاق ان علم المزكي والجارح بالاسباب وموافقة مذهبه للحاكم في اسبابهما تقليدا له او اجتهادا وعدم الكفاية
في غيره لان مثله لا يشهد على الاطلاق الا مع ثبوت الموجب لكان كذلك مع العلم بالاسباب والخلاف فيها ايضا وان لم يكن مذهبه موافقا لمذهب الحاكم ولا
العدالة والجرح لكان صحيحا لم يقدح مع الموافقة ايضا وبالجملة لا يظهر لاشتراط الموافقة وجه نعم لو قيل باشتراط في كفاية الاطلاق علمه بالاسباب والاختلاف
او موافقته للحاكم في العدالة والجرح لكان صحيحا ومنه يظهر ضعف قول اخر محكي عن الاسكافي من اعتبار التفصيل فيهما للاختلاف المذكور فان الكلام
فيمن يعرف طريقتهما فان لم يقبل قوله لعدالته كيف يقبل قوله في التفصيل فالاقوى كفاية الاطلاق من العالم بالاسباب وبالاختلاف فيها او من الموافق
للحاكم ولو بالتقليد وعدم كفايته من غيرهما ثم في الاخير ايضا يختلف القدر المحتاج اليه من التفصيل بالنسبة الى الاشخاص فمنهم من يعلم انه يعرف
الواجبات والمحرمات وان لم يعلم انه يعرف الكبائر من الصغائر والاصرار من عدمه فلو قال عاشرته مدة طويلة واطلعت على بواطنه ورايته مواظبا
على جميع الواجبات تاركا للمحرمات لكفى ومثل ذلك لو قال رايته مجتنبا عن الكبائر غير مصر على الصغائر لم يكف ومن علم معرفته الكبائر والاصرار والاسباب
فيها او علم موافقته للحاكم فيها يكفي ذلك عنه وهكذا في غير ذلك هذا واعلم انه فرق فيما ذكر بين القول بكفاية الشهادة العلمية او اشتراط كونها
مستندة الى الحس الا انه على الاخير يزاد الاستناد الى الحس فعلى كفاية الاطلاق يقول عاشرته معه مدة كذا فرايته عدلا او حسن الظاهر وعلى كفاية
العلمية يقول هو عدل او حسن الظاهر ثم انه حيث يكفي في التعديل بالاطلاق اما مطلقا كما هو المشهور او على احد التفاصيل المتقدمة فهو يحصل بكل
ما يفيد التعديل كقوله هو عدل او مقبول الشهادة او نحوهما ولا يحتاج الى ضم غيره وفاقا لوالدي العلامة ره والمحقق الاردبيلي للاصل وعن بعضهم
كالشيخ في ط واعتبار لفظ عدل ويحتمل ان يكون المراد ما يفيد معناه فيتحد مع الاول وفي يه من اعتبار ضم احد الامرين من قوله لي وعلي او
مقبول الشهادة الى قوله هو عدل وحكاه في لك عن اكثر المتاخرين واحتج له بان العدل قد لا يقبل شهادته لغفلته وفيه ان المقام مقام التعديل دون
قبول الشهادة فقد يكون شريكا للمدعي او عدوا له وعلى هذا فقد يكون ضم لي وعلي مخلا اذ قد يكون عدلا ولا يقبل شهادته للمزكي لشركة او
عداوة ومن ذلك يظهر ساير الاقوال في المقام ايضا من غير اعتبار ضم لي وعلي خاصة او مقبول الشهادة كذلك ثم انه لو بين سبب الجرح بما يكون قذفا في غير محل
التزكية لا يكون قاذفا هنا كما صرح به في يرو عد وس لمحل الحاجة واذن الشريعة **السادسة** اذا تعارض الجرح والتعديل فان لم يتكاذبا كان شهد المزكي
بالعدالة مطلقا او مفصلا لكن من غير ضبط وقت معين وشهد الجارح بانه فعل ما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح لحصول الشهادتين من غير تعارض
بينهما اصلا ومنه ما اذا كانا مطلقين وان تكاذبا بان شهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير المكان الذي عينه للمعصية
فالوجه التوقف كما ذهب اليه الشيخ في ف ورجحه الى التساقط ورجوع الدعوى الى الخلو عن البينة قد يلزمه ظاهر وقد يصار الى الترجيح بالاكثرية والاعدلية
والاضبطية ولا ارى عليه دليلا والقول بالقرعة كان ممكنا لو كان بها قائل لكونها لكل امر مشكل ولبعض اخبار تعارض الشهود المتضمن للقرعة الا انه
متضمن لليمين المنفية هنا اجماعا وقد يرجح التعديل فيما اذا شهد المعدل بالتوبة عن الجرح الذي شهد به الجارح وفي المسئلة اقوال اخر موهونة
ذكرناها في مناهج الاحكام **السابعة** لا يجوز شهادة المزكي والجارح بهما على سبيل الاطلاق بشهادة العدلين عندهما وان كانت حجة لانتظاهر

في تعارض الجرح والتعديل

العلم الواقعي وهو لا يحصل بقول العدلين وعلى اشتراط كون الشهادة حسية يكون الوجه اظهر وعليه يظهر عدم جواز الاطلاق باستصحاب العدالة بل يشترط
بيان حقيقة الحال **الثامنة** قالوا ينبغي ان يكون السؤال عن التزكية سرا لانه اقرب الى صدق المعدل والجارح وابعد من التهمة قال في يب لجواز ان
يتوسل الشاهد الى الاستمالة والتعرض الى المزكي بحسن الحال مضافا الى امكان حياء المزكي عن بيان ما عنده من الجرح **اقول** هذا انما يفيد اذا كان
المراد من السر خفاء الشاهدين وقال والذي اعلمه ان المراد لا يحضر من الناس ومقتضاه الخفاء عن الناس ويدل عليه انه ربما كان عند المزكي الجرح ولا دليل
على جواز اظهاره عند غير الحاكم لانه من الغيبة المحرمة واما الاستخفاء عن المتداعيين فلم اقف على مصرح به ولا دليل على رجحانه بل قد يرجح خلافه لانه ابعد
من ايهام الحاكم وقد يحمل على ذلك ما قال في يب من قوله واذا عدله المزكون فللقاضي التوقف اذا انفرد بسماع الفسق لانه محل الريبة بحمل التعديل على بيان
الحال ولو كان فسقا وحمل التوقف على التوقف لجمعه المتداعيان وهو خلاف الظاهر جدا بل الظاهر ان مراده انه اذا شهد المزكون بعدالته وعلم الحاكم بالفسق
فله ان يتوقف عن الحكم احترازا عن الريبة وفيه ان التوقف ايضا محل الريبة فلا يفيد بل له الحكم بمقتضى علمه كما في ساير معلوماته اذا لم يكن مفسدة في الريبة
التاسعة قيل ينبغي للقاضي ان يعرف المزكي الخصمين ليجوز معرفته بعداوة بينهما او شركة وفيه ان الكلام في الجرح والتعديل بدون غيرهما ولا يعلم عدم
الحاجة الى تعريفه بسبب الشاهدين ايضا كما ذكره في يب وغيره **العاشرة** اذا ثبت عدالة الشاهد عند الحاكم يحكم بالاستمرار عليها الى ان يظهر المنافي
للاستصحاب الذي هو كالشاهدين حجة شرعية ومنه يظهر انه لو علم العدالة السابقة ولم يظهر لها مزيل يستصحبها من غير حاجة الى المزكي وكذا الجرح الا اذا
ادعى على خصمه العلم بالخلاف فله احلافه كما مر وهل انما يعمل بالاستصحاب اذا لم يمض مدة يمكن تغير حاله فيها والا جدد البحث ولا تقدير لتلك المدة بل بحسب ما يراه
الحاكم وليس بجيد **الحادية عشر** قال في يب وغيره لو اقام المدعى عليه بينة ان هذين الشاهدين شهدا بهذا الحق عند حاكم فرد شهادتهما بفسقهما بطلت
شهادتهما **اقول** ان رد الشهادة اما يكون مع الحكم للمشهود عليه او بدونه بل بمجرد الشهادة ولا يكفي مجرده ولا يحكم في الواقعة وعلى الاخير اما يكون الرد للفسق
بعد دعوى المشهود عليه فسقهما وحكم الحاكم به لعلمه او لشهادة العدلين او الاستفاضة العلمية او بدون سبق دعوى فعلى الاول فلا شك في بطلان الشهادة
بل عدم جواز سماع الشهادة للنزاع اذ لا يجوز سماع دعوى حكم فيها حاكم اخر وعلى الثاني فكذلك الثالث لان دعوى المشهود عليه فسق الشاهدين لهذه الواقعة
دعوى شرعية رفعها الى الحاكم وان كان لاجل امر اخر وحكم الحاكم بثبوت دعواه لان رد الشهادة هو الحكم بالثبوت فيجب امضائه وعلى الثالث فلا وجه
لبطلان الشهادة وجعل انكار المدعى عليه دعوى لفسق الشهود ثم انفذ يصرح بعد التهما ولا يقبله الحاكم لعلمه بالفسق او عدم قبوله تعديل المدعى عليه وقد
يصرح بعدم العلم بحالهما ولا يحضرني وجه اخر لبطلان الشهادة لان الثابت عند مجتهد ان كان من قبيل الفتاوى ليس حجة على غيره وغير مقلديه وان كان من
غيرها فليس بحجة على احد الا ما كان حكما بعد التنازع والتراضي فيكون حجة في تلك الواقعة خاصة وعلى هذا فلو حكم بالفسق في الصورتين الاولتين ايضا يكون
مخصوصا بهذا الحق من هذا المدعي على ذلك المدعى عليه خاصة ولا يتعدى الى غير ذلك المورد وكذلك التعديل عند حاكم اخر **الثانية عشر** لو رضي
الخصم بان يحكم عليه بشهادة فاسق او فاسقين لم يصح والوجه ظاهر وكذا ان رضي بالحكم بالتعديل بخط المزكي لانه ليس بمقبول ولو شهد عدلان بانه خطه او غيره
الحاكم **السادس** من شروط الشاهد ان لا يكون متهما بلا خلاف يوجد كما قيل بل بالاجماع كما في لك وتح وشرحه وغيرها للنصوص المستفيضة المعتضدة
بالاعتبار كالصحاح الاربع احدها لابن سنان ما يرد من الشهود قال فقال الظنين والمتهم قال قلت فالفاسق والخاين قال ذلك يدخل في الظنين و
ثانيها لسليمان بن خالد وهي كالاولى الا ان فيها والخصم مكان والمتهم وثالثها ورابعها لابي بصير وعبيد الله الحلبي وهما ايضا كالاولى الا ان زاد فيهما والخصم بعد
المتهم وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم وقريبة منهما مرسلة
يونس ورواية يحيى بن خالد الصيرفي في رجل مات وله ام ولد وقد جعل لها سيدها شيئا في حياته ثم مات قال فكتب عليه السلام لها ما اثابها به سيدها في حياته معروف
ذلك لها يقبل على ذلك شهادة الرجل والمرأة والخدم غير المتهمين ورواية سلمة وفيها ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب
منه او معروفا بشهادة زور او ظنينا والمروي في معاني الاخبار لا يجوز شهادة جائر ولا خائنة ولا ذي غمر على اخيه ولا ظنين في ولاء ولا قرابة ولا القانع
مع اهل البيت والوضوي واعلم انه لا يجوز شهادة شارب الخمر ولا اللاعب بالشطرنج والنرد ولا مقامر ولا تابع لمتبوع ولا اجير لصاحبه ولا امرأة لزوجها
وموثقة محمد رد رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة السائل الذي يسئل في كفه قال ابو جعفر عليه السلام لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه ان اعطي رضي وان منع سخط ذلك
بعموم العلة على عدم قبول شهادة المتهم ومعنى الظنين المتهم من الظنة بمعنى التهمة قال في الصحاح الظنين الرجل المتهم فيكون عطف المتهم عليه في بعض ما مر
من الروايات عطفا تفسيريا ولا ينافيه تصريح الامام بدخول الفاسق والجائر في الظنين لدخولهما في المتهم ايضا وقد يقال ان المراد بالظنين المتهم في
دينه ذكره في الوافي وعلى هذا فان اريد بالمتهم الاطلاق يكون من باب عطف العام على الخاص وان كان المراد منه المتهم في هذه الشهادة بخصوصها يكون
عطفا متنافيا ويمكن ان يكون المراد بالظنين المتهم مطلقا وبالمتهم في هذه الشهادة فيكون من باب عطف الخاص على العام وكيف كان فلا ريب في
دلالة هذه الاخبار على رد شهادة المتهم في هذه الشهادة كما هو المقصود عن المسئلة والمراد في المسئلة بالمتهم من يكون معه حالة موهمة لكذبه اي توجب
ظن مثله في الشهادة وكذبه فيها سواء كانت هذه الحالة موجبة لظن الكذب مطلقا ككونه معروفا بالكذب او بشهادة الزور او بالارتشاء للشهادة او
بالرضاء بالعطاء والسخط بالمنع كما ذكره في السائل بالكف او لظن كذبه لشخص خاص او على شخص خاص كصداقة او عداوة او في واقعة خاصة لرجوع النفع او
الضرر فيها عليه وليس المراد كون الحالة صالحة لايجاب ظن الميل ولو لم يوجبه بالفعل لمعارضة حالة اخرى كصديق له المرتبة العليا من التدين والعدالة

فان الصداقة

فان الصداقة وان كانت معرضا لذلك الظن ولكن عدالته وديانته مانعة عن هذا التوهم والظن انه مع ذلك ليس متهما لغة ولا عرفا بل المراد كونها
موجبة لذلك الظن بالفعل ثم لا يتوهم ان كون الشخص كذلك ينافي كونه عادلا لان شهادة الزور والميل في الشهادة من المعاصي الكبيرة فلا يجتمع ظنهما في حق
شخص مع معرفة عدالته التي هي العلم باجتناب الكباير او الظن به لا اقل اذ لو كان ذلك منافيا لها لزم رد شهادة عادل لجرحه فاسق او عادل واحد لو حصل
الظن بقوله او عدلان بالمظنة اي اخبرا بظن جرح فيه اذا اوجب ذلك ظن الجرح او مضت مدة وحصل امور لم يعلم انتفاء العدالة لا مع ان كل ذلك
مخالف للاجماع المقطوع به والحل ان ذلك الظن وان كان منافيا لمعرفة العدالة الواقعية ولكنه غير مناف لمعرفة العدالة الشرعية التي هي مناط قبول الشهادة
لان الشارع اقام استصحاب العدالة مقام العلم بها واصالة امر بعدم نقض العلم بها بالشك ولا بالظن فمثل ذلك الشخص عادل شرعا فان قيل لو عرفنا
انه بحيث لو كان في مقام جر نفع او دفع ضر او عداوة او صداقة او نحو ذلك لا يميل في الشهادة فكيف نتهمه بذلك وظن الميل وان لم نعرفه كذلك او عرفنا
انه لو كان كذلك يظن به الميل فلم نعرفه بالعدالة او لا فكيف نستصحب كما اذا لم نعرفه او لا بانه اذا خلى مع اجنبية حسناء لا يزني بها او عرفنا انه لو حصلت له
تلك الخلوة يظن به الزنا قلنا نقول انه عرفنا انه لو كان في مقام النفع او دفع الضر او نحوهما لا يشهد لو كان مخالفا للواقع واتفق انه شهد وظن به مخالفة
الواقع كما ان من عرفناه بالعدالة نعرف انه لا يزني ولا يرتكب البتة فاتفق انا رأيناه في خلوة مع اجنبية ذات جمال وبها معروف بعدم العفة محلول
الازار فنحن نظن به الزنا ولا ينافي ذلك علمنا بعدالته او لا فكذا هنا قد نعرفه او لا انه لا يشهد بخلاف الواقع فاتفق انه شهد وظننا به خلاف الواقع وذلك
لا ينافي معرفة العدالة او لا كما لا ينافيها في المثال المذكور ولا يقال انه ان عرفنا انه لو خلى مع المرأة الكذائية وحلا ازارها يظن انه يزني فلم يعرف عدالته
وان لم يظن فكيف ظننته بعد المشاهدة وظهر من ذلك معارضة الاخبار الواردة لشهادة المتهم مع اخبار قبول شهادة العادل بالعموم والخصوص من وجه
وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيجب الرجوع الى الحكم الاصلي وهو هنا مع عدم القبول مطلقا لا يقال بعد تعارض الفريقين يبقى عموم ما قبول شهادة المسلم
ومن ولد على الفطرة والرجل الواحد مع اليمين ونحوها بلا معارض فيكون الاصل مع القبول قلنا تعارض اخبار رد شهادة المتهم مع هذه الاخبار ايضا
وتعارضها مع التعارض الاول في مرتبة واحدة فيرجع الى الاصل الاولي كما بيناه مفصلا في العوايد الا انه لا يمكن مع عدم المرجح بل الترجيح لعمومات
قبول شهادة العدل لموافقة الكتاب نحو قوله سبحانه فاشهدوا ذوي عدل بل شهادة مطلق المسلم لقوله سبحانه فاستشهدوا واشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله
عز شانه فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت وغير ذلك وهي من اعظم المرجحات المنصوصة بل بالاحدثية التي هي ايضا من
المرجحات المنصوصة المعتني بها عند القدماء ايضا فان من اخبار القبول ما روي عن العسكري عليه السلام وبالاكثرية على التي مرجعها الى الاشهرية رواية وهي ايضا
من المرجحات المنصوصة فان روايات قبول خبر العدل والخير والصالح والمرضي والمسلم ونحوها مما تجاوز عن حد الحصر وليست روايات رد شهادة المتهم
بالنسبة اليها الا اقل من نصف عشر بل اقل وبالاصحية دلالة فان ما صرح من روايات القبول واضحة غاية الوضوح وليست روايات الرد بتلك المثابة
فان منها ما اقتصر فيه على الظنين وفسره الصدوق في معاني الاخبار بالمتهم في دينه وكذا صاحب الوافي وهذا المعنى غير مراد في هذه المسئلة وخصه
رواية معاني الاخبار بالظنين في الولاء والقرابة وفسره الصدوق بالمتهم بالدعاء الى غير ابيه والمتولي لغير مواليه وهو ايضا غير المطلوب هنا ومنها ما ضم
فيه بالمتهم وفيه اجمال من وجوه الاول من جهة المعنى فان المراد منه يمكن ان يكون من اوهم في حقه بشيء قبيح وان لم يظن كما هو مقتضى مبدء الاشتقاق
وان يكون من نسب اليه بشيء قبيح وهو محل استعماله في الاكثر عرفا وان لم يقطع بل ولم يظن في حقه وان يكون ما ذكرنا سابقا من يظن انه من كان له حالة
لاجلها قبيح والثاني من جهة ما اتهم به وفيه فانه يمكن ان يكون الدين والفسق والمعاصي الخاصة والكذب في الشهادة وخصوص هذه الشهادة وقيل المراد
هنا من اتهم بجر نفع لنفسه او دفع ضر منه والثالث من جهة من اتهم عنده فان شخصا قد يكون متهما عند شخص دون غيره ويصدق عليه المتهم وليس المراد
هنا الا المتهم عند الحاكم بشهادة الزور اي المظنون كونه مائلا عن الحق في الشهادة والحمل على ذلك المعنى لا دليل عليه بل قد يوجب اخراج الاكثر وكذا
الحمل على جميع معانيه بجميع احتمالاته يوجب خروج الاكثر ومع ذلك جعل في الموثقة معطوفا على المريب الذي هو ظاهر فيما يريد منه هنا وظاهر العطف
التغاير هذا مضافا الى ما يوهن دلالتها ويوجب اجمالها من جهة عمل الاصحاب ايضا حيث انهم ذكروا اشياء كثيرة في موجبات التهمة ولم يردوا بها الشهادة
كشهادة الرجل لزوجته والمرأة لزوجها والوالد لولده والولد لوالده وشهادة الاخ والصديق والاجير والضيف والوارث وشهادة رجلين
شهدا ايضا لهما مع تصريحهم بان هذه الامور موارد للتهمة واختلفوا في اشياء كثيرة ايضا كشهادة الوصي والوكيل ورفقاء القافلة وغرماء
المديون ونحوها حتى قال المحقق الاردبيلي والظاهر انه ليس كل متهم مردودا بل افراد من المتهم وليس لهم في رد شهادة المتهم ضابطة وعد مواضع كثيرة
يقبل فيها الشهادة وفاقا ولا شك ان التهمة هنا ايضا موجودة فقال وبالجملة العدالة مانعة من رد الشهادة وسبب لقبولها ومجرد التهمة وان تهمة
كانت ليس سببا للرد فان العدالة تمنع الخيانة وان كان له فيها نفع انتهى وقال بعض مشايخنا المعاصرين في بيان وجه الاستشكال في غير محل الاجماع
منشاء من الاتفاق على كل من ردها بها يعني رد الشهادة بالتهمة وقبولها معها مع عدم وضوح الفرق بين المقامين مع اشتراكهما في اصل التهمة ولم
يذكروا لها ضابطة يرجع اليها في تمييز المانع منها عن قبول الشهادة والجامع منها معه انتهى وقال شيخنا الشهيد الثاني في ضه ولا يقدح مطلق التهمة
ونحوه وقال الشهيد في س بناءا دعوى الاجماع عليه قال وليس كل تهمة يدفع بها الشهادة بالاجماع انتهى ويظهر من جميع ذلك انه لا يثبت اجماع بل ولا
شهرة على جعل التهمة من حيث هي هي مانعة من قبول الشهادة وان بناءهم في الرد والقبول على امر اخر ورائها ويؤكد ذلك ما نرى من ان في كثير من

المواقع التي يقولون بالرد للتهمة في جميع افرادها لا يتحقق التهمة في الجميع فان من مواقعها اجار النفع والشريك فانا لو راينا عادلا متدينا دخلنا
معه في حسابها انه يقر بالمأت والالوف لمحاسبها مع ذهول المحاسب عنها او شاهدناها مرارا كثيرة انه يشهد على نفسه بالالف فشهد لشريك له
بدينار او من من الحطة فيما له ايض فيه الشركة لا يتهم عندنا بجر النفع اصلا مع انهم لا يقبلون شهادته ويذكرونه في افراد الجار للنفع والشريك المردود
شهادتهما للتهمة وكذا الوصي العادل الذي شاهدناه مرارا انه رد الوصية اذا اطلع عليه في حيوة الموصي ولم يتعرض لها مع انها جاز له وابتلى في موضع بوصية
استيجار صلوة وصيام الميت مع انه في التوكيل فقال الورثة انه عشرون سنة مثلا واعطوا ما بازائها فوكل الوصي غيره في استيجارها واعطى اجره له من
مالها ثم شهد الوصي بان الموصي به اثنى وعشرون سنة مثلا كيف يكون محلا للتهمة وكذا فيما لو شهد شريك ببيع شريكه الاخر الشقص فيقال برده مطلقا
لانه لاجل استحقاقه الشفعة محل للتهمة مع انه يمكن ان يعلم انه كان يباع هذا الشقص لهذا الشريك امس باقل من ذلك الثمن ولم يرغب فيه ويعلم انه ليس له
ثمنه بحيث لا يحتمل في حقه ارادة الاخذ بالشفعة وعدوا من مواضع التهمة التبرع بالاداء والحرص على الشهادة مع انا شاهدنا غير مرة ان الاول كان
لشغل له يستعجل فيه بالتوقف على السؤال او يحصل التعجب في انكار الخصم وكذا الثاني كان لمحض التدين وارادة دفع الظلم ونحو ذلك ويظهر من ذلك ايض ان التهمة ليست
امرا مضبوطا من حيث المورد فانها يختلف باختلاف مراتب عدالة الشاهد وشرفه وملاحظة احوال المورد وقدر النفع وبالامور الخارجية وباطلاع الحاكم عن حال الشاهد
وعدم ريب مورد يوهم الناس ولا يتوهمه الحاكم لمعرفته بمواطن الشاهد واحوال المورد ويستبعد جعل الشارع مثل ذلك مناطا للحكم وايض من اسباب التهمة اخبار عادل
او فاسقين بكذب الشاهد في الواقعة او باخذه الجعل للشهادة فانه متهم ح غالبا ولا يرد شهادته لذلك ويظهر من جميع ذلك ان مبنى عمل الاصحاب في رد الشهادة
بالتهمة وعدها غير معلوم ولا مضبوط والظ انهم يعدونها غالبا في مواضع يكون فيها دليل اخر ايض بل شيئا لم يوجد فيه دليل اخر وردوا بها الشهادة وهذا يوهن
اخبار الرد بها ودلالتها ويظهر من الجميع مرجوحية اخبار الرد عن اخبار قبول خبر العدل بمراتب كثيرة بل لنا ان نقول انه يمكن ان يكون المراد بالمتهم في تلك الاخبار مجهول
الحال حيث ان الغالب ح ان ثبوت العدالة لا يحصل التهمة ويمكن ان يكون المراد ولعله الظ ان المتهم اولا بفعل المعاصي او بمعصية مخصوصة او بالكذب او
بشهادة الزور غير مقبول الشهادة لانه ليس بعادل معروف لانه لم يعرف مع ذلك الوصف ولا بالعدالة فيكون المراد به عدم عدالة المتهم اولا الا ان يكون بعد
او لا بالعدالة ثم يتهم حتى يستصحب عدالته والحاصل ان المراد به ان من كان منها ابتداء ليس مقبول الشهادة اي ليس عادلا كما ان المظنون فسقه او المشكوك
او لا ليس بعادل وان حكم بعدالته لو حصل الشك بعد المعرفة فان قيل في صحيحة العجلي ان رسول الله ص بينما هو بخيبر اذ فقدت الانصار رجلا منهم فوجدوه قتيلا
فقالت الانصار ان فلان اليهودي قتل صاحبنا فقال رسول الله ص للطالبين اقيموا رجلين عدلين من غيركم اقيده برمته الحديث وفي صحيحة زرارة ان رجلا من
الانصار وجد قتيلا في قليب من قلب اليهود فاتوا رسول الله فقالوا يا رسول الله انا وجدنا رجلا منا قتيلا في قليب من قلب اليهود فقال ايتوني بشاهدين
من غيركم الحديث فان المراد بالشاهدين في الثانية ايض العدلان فدلتا على عدم قبول العدلين منهم وظاهر ان جميعهم لم يكونوا اولياء الدم ومع ذلك طلب
العدلين من الغير وما هو الا لاجل التهمة فلم يقبل شهادة العدلين في مواضع التهمة والصحيحان لاختصاصهما بالعدلين يكونان اخصين مطلقا من جميع عمومات
القبول واطلاقاتها فيجب تخصيصها بهما كما هو القاعدة قلنا اولا انه لم يدل على عدم قبول العدلين منهم وطلب العدلين من غيرهم لا يستلزم رد عدل المتهم
ثانيا انه لو كان الرد هنا للتهمة لكانت لاجل الصداقة او العداوة الدينية او القرابة او اتحاد القبيلة وليس شيء منها يرد به الشهادة اجماعا ونصا كما
ياتي وثالثا انه يمكن ان يكون ذلك لاجل كون كلهم اولياء الدم او كلهم مدعين كما يصرح به قوله فقال رسول الله للطالبين غاية الامر يكون ادعاء بعضهم
ولاية وبعض اخر وكالة او تبرعا وتلخص مما ذكرنا انه لا دليل تاما على اشتراط ذلك الشرط والاجماعات المنقولة غير ثابتة وارادته في الجملة منها ممكنة بل كما
عرفت متعينة ولو سلم الاطلاق فهي غير حجة فالصواب طرح الاعتبار والرجوع في الموارد التي ذكروها الى دليل اخر فان وجد سبب موجب للرد غير التهمة من
اجماع او دليل غيره فيجعل عنوان الشرط هو ذلك المورد بخصوصه ويرد به وما ليس له سبب اخر والمورد هو سبب التهمة خاصة قبلت الشهادة ونفي الاشتراط وقد
صرح بذلك المحقق الاردبيلي قال في مسئلة احتفاء الشاهد للتحمل ليس مطلق التهمة رادا وانما يرد بالتهمة اذا ثبت كونها رادة بالنص او الاجماع انتهى
المتاخرين لما ذكروا جميع تلك الموارد في مطاوي ذلك العنوان فنحن ايض نذكرها فيه ونتكلم فيها في مسائل **المسئلة الاولى** لا يقبل شهادة يجر بها
نفع الى الشاهد بالاجماع في الجملة للاصل الخالي عن المعارض بالمرة لاختصاص اطلاقات قبول الشاهد وعموماته بحكم الاجماع القطعي والتبادر
الظهور بالنسبة في كثير من الاخبار بالشاهد للغير حتى في صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فيبقى الشهادة للنفس تحت الاصل
ويدل عليه ايض نحو قوله في الروايات الكثيرة عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له ولو كان
شهادته لحقه مقبولة لما توجه الحلف الى المدعى عليه ولم يسقط حقه بحلفه بل يحلف نفسه واصرح من الجميع مرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق
باربعة وجوه الى ان قال فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه حيث نفى كون نفسه شاهدا وعلى هذا
فيدل على عدم قبولها في كل موضع من موارد الشركة حصلت فيه التهمة او الريبة ايض الروايات المتقدمة لفراغها عن معارضة عمومات قبول الشهادة بل يدل
ايض عليه الروايات المتقدمة المصرحة بعدم قبول رواية الخصم لانه يكون ح خصما اذا كان طالبا للنفع بل يدل عليه ايض في خصوص العادل مرسلة ابان
عن شريكين شهد احدهما لصاحبه قال يجوز شهادته الا في شيء له فيه نصيب فان قوله يجوز شهادته يخصصه بالعادل فهي يعارض جميع عمومات القبول
لو سلم بالعموم والخصوص المطلقين فيخصصها وهو يمنع عن كون الشهادة المشتركة بين النفس والغير مطلقا ايض بمعنى ان اصل شهادته ولو في حصة الغير

مردود

في عدم قبول شهادة من يجر اليه بنفع

ايض مردودة واخرها يدل على رد شهادة فيما للشاهد فيه نصيب ولا يضر اختصاص السؤال بالشريك اذ يتعدد شهادة شريك شخص في كل ما له فيه
نصيب يرد شهادة غير الشريك ايض بالاجماع المركب بل يمكن دعوى ظهور العموم ايض فيما كان مخصوصا بالغير فلا يشمل الشهادة المشتركة والرضوي ولا يجوز شهادة
الرجل لشريكه الا فيما لا يعود نفعه اليه واما موثقة البصري عن ثلثة شركاء ادعى واحد وشهد الاثنان قال يجوز فعارضه مع موثقته الاخرى عن ثلثة شركاء
شهد اثنان على واحد قال لا يجوز شهادتهما مع انه يجب الجمع بينهما بحمل الاولى على ما لم يكن له فيه نصيب بشهادة المرسلة المذكورة وقد ظهر مما ذكر ان المانع
عن القبول هو كونها شهادة لنفسه ايض ووجوب نصيب له فيه ويحصل حق له دون مجرد الاتهام فلا يقبل ولو لم يكن ريبة ولا تهمة ولا خصومة للشاهد
في حقه ايض ثم الشهادة الجارة للنفع المردودة اعم من ان يكون النفع ثبوت عين له او منفعة او حق او سلطنة بولاية او وكالة او نحو ذلك لصدق الشهادة
للنفس في الجميع وصدق المدعي والخصم لو كان في مقام مطالبة حقه وصدق انه شيء له فيه نصيب وانه يعود اليه نفعه مطلقا ولو لم يدعه ولم يطلبه وكذا يعم
ما كان دلالة الشهادة على نصيبه بالمطابقة بان يشهد على حقه فقط او بالتضمن بان يشهد على ما هو شريك فيه انه مغصوب في يد فلان او بالالتزام
بان يشهد على شيء لشخص اخر يستلزم ذلك ثبوت حق له ايض كان يشهد الوصي على دين للموصي او احد الشريكين على بيع احدهما شقصه المستلزم لثبوت
حق الشفعة له لصدق العنوان في الكل او يشهد احد الشريكين للاخر بثبوت ما يدعيه من المال المشترك فانه وان كان يشهد للغير ولكنه يستلزم ثبوت
حق له ايض لا يقال انه يثبت ح ما شهد به لغيره دون ما يتعلق بنفسه قلنا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم من غير دليل رافع للملازمة والحاصل انه لو
قبلت شهادته فاما يقبل في اللازم والملزوم معا او في الملزوم اي حق الغير خاصة او لا يقبل في شيء منهما والاول باطل لما مر والثاني كذلك لعدم تخلف
اللازم عن الملزوم فتعين الثالث فان قيل لم لا يحكم بانتفاء الملازمة هنا لعمومات قبول الشهادة للغير كما قبلت في حكم الحاكم لشريكه قلنا لان في دليل نفوذ
حكم الحاكم على الغير كان يوجب ثبوت الحق للشريك والاجماع كان انتفاء ثبوت حقه وبالاول ثبت الحق للشريك وبالثاني يخصص عمومات الملازمة و
لا دليل هنا على قبول الشهادة للشريك اذ عرفت ظهور العمومات في الشهادة المخصوصة بالغير بل تصريح المرسلة والرضوي بعدم قبول شهادة نفع العادل فيما
له نصيب فيه اوله فان قلت له ما قلت ان عمومات الحكم ظاهرة في الحكم للغير ايض خاصة قلنا هو كذلك والحكم في المورد ايض مخصوص بالغير اذ لا يتحقق حكم
الا مع سبق الدعوى والمفروض اختصاص الغير بالدعوى والحكم به بخلاف الشهادة فانها لا يتوقف على سبق الدعوى بل هي مشتركة اذا كان المشهود به مشتركا مع
ان النص على عدم قبول شهادة العادل فيما له نصيب موجود وليس كذلك الحكم ثم انه يتفرع على تلك المسئلة فروع منها رد شهادة الشريك لشريكه
فيما هو شريك فيه اذا لم يكن مقسوما ويدل عليه مضافا الى ما ذكرنا المرسلة والموثقة المتقدمتان وكذا موثقة سماعة المتقدمة الخالية جميعا عن معارضة
عمومات قبول الشهادة والاطلاقات بالتقريب المتقدم ومنها رد شهادة صاحب الدين للمعسر المحجور عليه بفلس اذ لو قلنا بانتقال المال الى الغرماء فهو يكون شريكا
والا فيكون له حق التسلط على استيفاء نصيبه منه وقال المحقق الاردبيلي فيه وفي سابقه ولعله لا خلاف فيهما ومنها شهادة الشريك لبيع الشقص الذي
فيه الشفعة اذ فيه نصيب حق الشفعة للشاهد ويعود نفعها اليه ويستلزم ثبوت البيع لثبوت الحق له فهو شهادة للنفس والغير اذ صدق الشهادة لا يتوقف
على قصد ذلك بخصوصه بل يكفي في صدقها قصد ما يتضمنه او يستلزمه ومنها شهادة المولى لمملوكه المأذون لان ماله للمولى ومنها شهادة الغريم للميت المستوعب
دينه تركته لانتقالها الى الغرماء واما في غير المستوعب فلا يرد لعدم نصيب ولا تسلط له فيه ومنها شهادة الوصي في محل تصرفه وولايته والوكيل لموكله فيما
هو وكيل فيه لاستلزامها ثبوت حق التسلط بالوصاية والوكالة له وادعى في الكف شهرة الرد فيهما بل قيل في الاول كاد ان يكون اجماعا ويدل عليه
صلاة مكاتبة الصفار الصحيحة هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فوقع اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي يمين فلو
كانت شهادة الوصي مقبولة ما احتاج الى يمين والحكم في صورة الرد ايض كذلك وجعلها المحقق الاردبيلي مؤيدة للقبول ولا وجه له واما فيهما بعد ما ذكر يجوز
للوصي ان يشهد لوارث الميت صغيرا او كبيرا بحق له على الميت وغيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع نعم ينبغي للوصي ان يشهد بالحق ولا
يكتم الشهادة فلا يدل الا على جواز شهادته ولا شك فيه لا على قبولها ولذا قال ينبغي ان يشهد ولا يكتم فان قيل لم قلت بالقبول في الحكومة ولا تقول به في الشهادة
قلنا لان دليل نفوذ الحكم على الغير مط يثبت حق المولى عليه والملازمة يثبت تسلط الولي حيث لا اجماع على عدم سريان الحكم اليه وعلى عدم حصول التسلط
له واما في الشهادة وان لم يثبت اجماع على عدم السراية ولكن لا دليل على قبول الشهادة المتضمنة لحق الشاهد ايض بل قد عرفت الدليل على عدمه فلا يثبت الملزوم
حتى ينفع الملازمة وحكي عن الاسكافي القبول فيهما ويظهر من ير قول الشيخ به ايض وتنظر فيهما في اللمعة وتس وان كان ظاهره بعد النظر الفتوى بالرد ومال
الى القبول فيهما المحقق الاردبيلي استنادا الى قبول شهادة العدل ومنع التهمة وايده بالمكاتبة المتقدمة وظهر حال الجميع مما ذكرنا ومنها شهادة الوارث
لجرح مورثه عند الجرح وامكان السراية فان الدية يجب له عند الموت ذكره في ير وعد وح شا وس ولك والكف ودليلهم في رده هو وجود التهمة وقد
عرفت حالها ولا نصيب للشاهد حين الشهادة فلا يشمله شيء من ادلة المنع والعجب ان اكثرهم صرحوا بقبول شهادة شخص لثبوت مال المورث لو كان
كان وقت الشهادة مجروحا او مريضا قبل شهادته لجوازه فح شا للاردبيلي وان كان يتفق موته بعد شهادته واستندوا في القبول الى انه اثبات
مال المورث لا لنفسه وجر النفع اليه غير معلوم لاحتمال ان يموت قبله ولا يخفى انه ان كان المناط التهمة فان وجدت فوجدت فيهما وان كان غيرها فلا يوجد
فيهما واحتمال تقدم موت الوارث فيهما متحقق وما ذكره في ح شا في وجه الفرق بان الموجب لانتقال المال الى الوارث في الاول الجراحة وهي تثبت
بالشهادة فلا يقبل وفي الثاني الموت وهو غير ثابت بالشهادة فيقبل فهو غريب لان سبب الانتقال في الاول ايض هو الموت دون الجرح وان كان هو سببا

عموماته

للوث فالاقوى فيهما القبول ثم بما ذكرنا يظهر جلية الحال في ساير الفروع التي يرد عليك **الثانية** لا يقبل شهادة بما يدفع به ضررا عن الشاهد كشهادة
العاقلة بجرح شهود قتل الخطاء وشهادة الوصي والوكيل بجرح شهود دين المال الذي للوكيل والوصي اخذه بلا خلاف فيه وان وقع الخلاف في الاخير
انه هل هو دفع ضرر ام لا والظاهر انه فيهما ايضا دفع ضرر وفيه شهادة الجميع لانها ايضا شهادة للنفس عرفا وتجر بها نفعا لنفسه فلا يشملها عمومات القبول
فيبقى تحت الاصل ويدل على هذه مرسلة ابان من حيث ان فيه نصيبا للشاهد ايضا وموثقة سماعة من حيث ان في الشهادة دفع مغرم عن نفسه
ولا يعارضها العمومات لعدم شمولها ولا اقل من عدم العلم بشمولها لها **الثالثة** قالوا لا يقبل شهادة ذي العداوة الدنيوية على عدوه ويقبل له
ولغيره وعليه اذا كانت لا يتضمن فسقا بلا خلاف فيهما كما قيل بل عليهما الاجماع في شرح شا للمحقق الاردبيلي وظاهر الكف الاجماع في الاول والكل
في الثاني دليل الثاني واضح واما الاول فيستدل له بانه من اسباب التهمة وبالروايات المتقدمة الواردة لشهادة الخصم الصادق على العدو حقيقة بل
هو معناه المطابقي وبرواية معاني الاخبار المتقدمة حيث قال ولا ذي غمر على اخيه قال الصدوق الغمر الشحناء والعداوة ورواية السكوني لا تقبل شهادة
ذي شحناء او ذي مخرية في الدين والشحناء العداوة ويرد على الاول ما مر مضافا الى منع كونها من اسباب التهمة مطلقا فان العداوة اذا كانت ناشئة
عن سبب مقتض لها كفرية عظيمة كقتل ولد او والد او نحوه وكان العدو في غاية العدالة بل قد يعفو عن قوده ويحول امره الى الله ولا يرضى بغيبته و
ان فرح قلبا بمساءته فلا نسلم حصول التهمة سيما اذا كانت الدعوى عليه شيئا قليلا في غاية القلة وعلى الثاني ايضا ما سبق في روايات التهمة
ومرجوحيتها عن معارضاتها فان الخصم ايضا كالمتهم اعم من وجه من العدو ونحوه مضافا الى عدم معلومية صدق الخصم على من لم يظهر العداوة ولم يرد
المكافات والمخاصمة وعلى الثالث ايضا المعارضة المذكورة مع المرجوحية فان ثبت اجماع على الرد فهو والا فالقبول اظهر الا ان يخرجه العداوة عن
العدالة بافضائها الى ارتكاب كبيرة من قذف ونحوه او الى اصرار على صغيرة من غيبة او اهانة او نحوهما وقد يقال بان مع العداوة الدنيوية
يشكل فرض حصول العدالة لان عداوة المؤمن وبغضه لا لامر ديني معصية مع انهم ذكروا في تفسير العداوة ان يسر بمساءته ويغتم بمسرته وزاد
بعضهم ان يتمنى زوال نعمه والكل معاصي عظيمة والاصرار عليها كبيرة لو لم نقل كل منها بنفسه من الكبائر وعلى هذا فكيف يجتمع تلك العداوة مع
قبول الشهادة حتى يحتاج الى اشتراط انتفائها ايضا والتحقيق ان العداوة القلبية ليست امرا اختياريا يترتب عليها معصية وكذا السرور بالمساءة
والمساءة بالسرور فان من قتل ولده شخص او هتك عرضه بفرية عظيمة او زنى بامرأته او لاط بولده يسر بمساءته ويغتم بسروره ولو لا من جهة كون
تلك الامور معصية وليس تلك السرور والمساءة امرا يكون بحب اختياره حتى يكلف بعدمه بل ربما لا يرضى بتلك المسرة والمساءة لنفسه ويجاهد
في دفعهما ولكنه يحتاج الى زمان طويل ومجاهدة عظيمة وما ورد في ذم العداوة والبغض فالمراد انهما صفتان ذميمتان كالجبن وحب الدنيا يجب
المجاهدة في دفعهما وجعلهما من المعاصي انما هو اذا اظهر اثارهما او فعل ما يوجب ضرر العدو لا مطلقا وح فلا شك في الخروج عن العدالة ان اظهرها بكبيرة او فعل
صغيرة فلا يلزم اشكال اصلا ولا يحتاج الى الوجوه التي ذكروها لدفع الاشكال من الحمل على عداوة غير المؤمن او العداوة بغير موجب وعدم حرمة ما كانت
لموجب او عدها من الصغاير مع تفسير الاصرار بالاكثار دون الاستمرار وفرض الشهادة في بدو الامر من غير حصول استمرار او نحو ذلك **الرابعة** النسب و
القرابة لا يمنعان من قبول الشهادة الا ما يجيء استثناؤه باجماع الطائفة المحقق والمحكي عن الانتصار والغنية وغيرهما فيقبل من الوالد لولده وعليه ومن الولد
لوالده والاخ لاخيه وعليه للعمومات وخصوص المستفيضة كالصحاح الثلث للحلبي وابن ابي عمير وعمار بن مروان والموثقين لسماعة ورواية السكوني ولا يشترط
في قبول شهادة القريب ضم شاهد اخر عدل اجنبي لكمال العدد فيكفي ضم قريب اخر مماثلة او غير مماثلة للكمال ويكفي به لضم اليمين للعمومات خلافا للمحكي عن نهاية
الشيخ للرواية الاخيرة ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وهي مع ضعفها بالشذوذ واخصيتها عن المدعى غير دالة على المط اذ ليس فيها
تصريح بالاجنبي فيمكن ان يكون المط اكمال العدد بل يمكن ذلك التوجيه في كلام المخالف ايضا واستثنى من الانتساب الولد اذا شهد على ابيه فلا يقبل على الاصح
وفاقا لاكثر القدماء والمتاخرين كالصدوقين والشيخين والقاضي والديلمي وابن حمزة والحلي والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وولده في الايضاح والشهيد في النكت
وغيرهم وعليه دعوى الشهرة في لف وير وس ولك والكف وغيرها بل دعوى الاجماع عن ف والموصليات للسيد والسرائر والغنية ولكن خص في الاخير الاجماع
بصورة حيوة الاب لمرسلة الفقيه المنجبر ارسالها بما مر لا يقبل شهادة الولد على والده وفي الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بجواز شهادة ذوي الارحام و
القرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على خبر يروونه من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان
جازت شهادته له انتهى وهذا ايضا خبر اخر مرسل معاضد للاول منجبر بما هو به انجبر ولا يرد عليهما ما اوردناه على اخبار المتهم من المعارضة لما ذكر بالعموم من وجه
لان تخصيص عدم القبول فيهما بما اذا كان على الوالد مشعر بارادة العدل لان غيره لا يقبل شهادته لا له ولا عليه ولا لغيره وعليه بل في الرواية الاخيرة تصريح
بالاختصاص حيث قال وان جازت شهادته له فانه لا يجوز له الا في صورة كونه عادلا وقد يستدل له ايضا بقوله سبحانه وقل لهما قولا كريما وقوله عز جاره وصاحبهما
في الدنيا معروفا وفيه لانهما نظر خلافا للمحكي عن السيد فقبله عليه كما يقبله له وقواه في س واستقربه في الكف وجعله في تنج وشرحه الاصح وظاهر تهذ ولك
وح شا للاردبيلي التردد بل حكى التردد عن المفضل والتنقيح والصيمري ايضا لعمومات قبول شهادة العدل وخصوص قوله سبحانه كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على
انفسكم او الوالدين والاقربين والجواب عن العمومات بلزوم التخصيص بما مر وضعف سند الرواية غير ضاير ولو سلم فيما مر منجبر والاية غير صريحة في القبول
ولا ظاهرة قيل لولا وجوب القبول لزم العبث في اقامتها المامور بها قلنا ليست الاية صريحة ولا ظاهرة في الامر بالاقامة فلعل المراد التحمل وفائدة التحمل لا

ينحصر في الاقامة بل قد يتحمل للتذكر المشهود عليه وتنبيهه لو نسي او غفل او لمنعه عن الانكار اذا اراده الشروط او لعدم اجترائه على الانكار رجاء عنده مع انه
لو سلم الامر بالاقامة فهو كما صرح به في لف لا يستلزم وجوب القبول بل نفى عنه الخلاف في السرائر قال فان تحملها فالواجب عليه اداؤها واقامتها اذا دعي الى
ذلك عند من دعي اقامتها عنده سواء ردها او لم يردها قبلها او لم يقبلها بغير خلاف لقوله تعالى ومن يكتمها فانه اثم قلبه انتهى وقال ايضا يجب على الولد ان
يقيم الشهادة على والده ولا يجوز للحاكم ان يعمل بها كما ان الفاسق اذا ادعي الى شهادة يشهد بها فانه يجب عليه ان يقيمها ويجب على الحاكم ان لا يعمل بها انتهى ولو
لزم العبث قلنا لم لانه يمكن ان يصير جزء لعدد الاستفاضة العلمية او قرينة لافادة العلم فيما اذا حصلت امور اخر بل نقول ان الفائدة غير منحصرة في القبول
فان الوصول الى ثواب الله سبحانه باظهار الحق فائدة جليلة من اعظم الفوائد روى ابو بصير في الموثق عن قول الله عز وجل قوا انفسكم واهليكم نارا قلت
كيف اقيهم قال تامرهم بما امر الله عز وجل وتنهاهم عما نهاهم الله عز وجل فان اطاعوك كنت قد وقيتهم وان عصوك كنت قضيت ما عليك فهكذا
حال اقامة الشهادة الغير المقبولة ايضا وفي رواية يحيى الطويلة حسب المؤمن عزا اذا راى منكرا ان يعلم الله عز وجل من قلبه انكاره فالفائدة التي تترتب
على الانكار القلبي فقط هي المترتبة على اقامة شهادة الحق التي لا يقبل لا يقال سئل ابو عبد الله ع عن الحديث الذي جاء عن النبي ان افضل الجهاد كلمة عدل امام
جاير ما معناه قال هذا على ان يأمره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه والا فلا لانا نقول ان النهي عن ذلك ح لما فيه من مظنة الضرر حيث كان الكلام
مع الامام الجاير كما صرح به في رواية مفضل من تعرض لسلطان جاير فاصابته بلية لم يوجر عليها ولم يرزق الصبر عليها وفي رواية اخرى انما يؤمر
بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ او جاهل فيتعلم واما صاحب سوط او سيف فلا هذا مع انه لو كان الامر في الاية ونحوها للقبول لزم وجوب تخصيص الامر
فيها وكذا في كل اية وحديث باداء شهادة الحق وكذا النهي عن كتمان الشهادة والتحذير عليه بالمؤمنين المعروفين عند الحاكم بالعدالة دون غيرهم من
الفساق والمجهولين حالهم ومتهم بالدين يعلمون ان معهم عادلا اخر مثلهم دون الاحاد ومنهم بمن اجتمع فيه ساير شروط القبول وانتفاء المعارض له ولا
دليل على ذلك التخصيص مع انه اخراج الاكثر وهو غير جايز عند المحققين فان قيل يمكن ان يكون امر كل احد بذلك من قبيل خطاب الكفار بالفروع فامروا بالقيام
بان يسلموا او يمثلوا فكذا هنا امروا بان يتصفوا بالعدالة ثم ليشهدوا قلنا ليس شرط القبول العدالة فقط بل معرفة الحاكم عدالته فلو سلمنا انهم امروا
بالاتصاف بالعدالة فهل امروا بتعريف عدالتهم عند كل حاكم وضم عادل اخر مع نفسه ونفي المعارض وجمع ساير الشروط قيل قال الله لمن قال لا ان شركا
يرد شهادتنا قال لا تخف الا الله ولو انفسكم قلنا الدلالة انما هي اذا كانت عند المخالفين او للفسق مطلقا مع انهم حملوها على التحمل دون الاقامة وقيل ايضا كما نقله
في لك ان الشهادة على الوالدين معطوفة على الشهادة على الانفس وعطفت عليها الشهادة على الاقربين وهما مقبولتان فلو لم يقبل ذلك لزم عدم انتظام الكلام
قلنا لا يلزم تطابق المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحوال والاوصاف الا ترى انه يقبل الشهادة على النفس مطلقا ولا كذلك الشهادة على الوالدين والاقربين
فيشترط فيهما العدالة وضم عدل اخر او اليمين قيل الامر في الاية يستلزم القبول بالاضافة الى الوالدة فكذا بالنسبة الى الوالد ايضا لانهما ذكرا في كلمة واحدة
قلنا القبول في الوالدة ليس ملزوما للامر في الاية بل انما هو امر علم من الخارج ومما ذكرنا ظهر حال الاستدلال بروايتي علي بن سويد الثاني وداود بن الحصين
الامرتين باقامة الشهادة على النفس او الوالدين او الاقربين كما في الاولى وعلى الوالدين والولد كما في الثانية والعجب ان بعضهم جعلهما من النصوص على القبول
هذا مع ما في ذلك القول من المخالفة للشهرة العظيمة اذ لم ينسب الخلاف فيه من القدماء الا الى السيد وكلامه غير صريح بل ولا ظاهر في المخالفة كما اعترف به
جماعة منهم الفاضل في لف والمحقق الاردبيلي واما المتاخرون فاكثرهم وافقوا المشهور ومن ظاهره المخالفة فغير النادر منهم لم يجزموا عليها صريحا بل ولا
ظاهرا وانما تكلموا في ادلة الطرفين وشيدوا دليل القبول واقتصروا عليه **فروع** أ لا يتعدى الحكم الى الوالد من الرضاع لعدم صدق الوالد حقيقة
ويحتمل الانسحاب لقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب **ب** في انسحاب الحكم الى الجد وعدمه قولان الاول للدروس والثاني للايضاح والكف والقولان
كما صرح به في الايضاح مبنيان على صدق الوالد على الجد وعدمه وقد مر تحقيقه في كتاب المواريث **ج** لو شهد الولد على الوالد وغيره معا قال في
عد قبلت على الغير دون الوالد على اشكال وقال في الايضاح ببطلانهما معا والتحقيق انه ان لم يكن بين الحقين ملازمة شرعية ولا عقلية فيقبل في
حق الغير ويرد في حق الوالد وان كان بينهما ملازمة فيشكل لانها يجب اما ردهما معا او قبولهما كذلك والاصل الذي هو المرجع بعد تكافؤ الاحتمالين
يقتضي الاول **د** مقتضى اطلاق الروايتين عدم الفرق في رد شهادة الولد بين حيوة الاب وموته حين الشهادة كما هو ظاهر اطلاق اكثر الاصحاب
هنا وان صرح بعضهم بالاختصاص بصورة الحيوة في موضع اخر وهو حسن لو استدل بالايتين **هـ** لا فرق في الولد بين الابن والبنت للاطلاق
الخامسة الزوجية لا تمنع من قبول الشهادة اجماعا له وللعمومات وخصوص صحيحي عمار بن مروان والحلبي المشار اليهما في المسئلة السابقة في اولهما
عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته وفي الثانية يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها ومقتضى الاخيرة
اشتراط القبول في الزوجة بانضمام غيرها معها من اهل الشهادة معها كما هو مختار جماعة من اصحابنا بل نسبه في ير الى الاصحاب قال ولكن شرط اصحابنا
في قبول شهادة الزوجة لزوجها انضمام غيرها معها من اهل العدالة وشرط اخرون في الزوج ايضا وليس بجيد انتهى ويدل عليه ايضا موثقة سماعة
المتقدمة اليها الاشارة وفيها وعن شهادة الرجل لامرأته قال نعم والمرأة لزوجها قال لا الا ان يكون معها غيرها خلافا للمحكي عن المتاخرين كافة فقالوا
بعدم الاشتراط فيهما بل عن ظاهر كثير من القدماء كالمفيد والشيخ في ط وف والعماني والحلي والحلبي بل المشهور كما عن الصيمري لقصور الروايتين عن اشتراط
الضميمة بالمعنى المتنازع فيها من جهة الدلالة لاحتمال وروده الشرط فيهما مورد الغالب كما صرح به جماعة من اصحابنا منهم الشهيد الثاني قال وجه

القيد في الرواية ان المرئة لا يثبت بها الحق منفردة ولا منضمة الى اليمين بل يشترط ان يكون معها غيرها الا ما استثنى نادرا وهو الوصية بخلاف
الزوج فانه يثبت بشهادته الحق مع اليمين والرواية باشتراط الضميمة معها مبنية على الغالب في الحقوق وهي ما عدا الوصية انتهى وهو حسن بل يمكن
منع الثبوت في النادر اذ لا يثبت فيه المشهور بل ربعه وذكره امتن مما اجاب به الفاضل في لف من ان المراد بذلك كمال البينة من غير يمين اذ لو كان المراد
ذلك لما كان مختصا بالزوجة بل ينبغي طرد الشرط في الزوج ايض مع ان الروايتين خصتاه بالزوجة بل ظاهر الاخيرة تخصيصه بها دونه ولا يخفى انه يمكن
اجراء الجوابين في كلام القائلين بالاشتراط ايض كالشيخ في النهاية ومن يحذو حذوه وح يرتفع الخلاف في المسئلة ثم على تقدير المخالفة يظهر الثمرة فيما لو شهد
لذي الوصية فيقبل على القول بعدم الاشتراط ولا يقبل على القول بالاشتراط والاقوى هو الاول لما عرفت من ضعف دليل الثاني واضعف منه القول
بالاشتراط في الزوج ايض كما نقله في ير وحكى عن النهاية والقاضي وابن حمزة لعدم دليل عليه اصلا بل الاخير يدل على العدم لفظها الشركة بالتفصيل ثم على
تقدير الاشتراط في الزوجة قيل يكفي انضمام امرأة اخرى ولو كانت زوجة اخرى للزوج ايض فيما يكفي فيه شهادة الامرأتين كنصف الوصية وهو حسن لاطلاق
الخبر المشترط انضمام الغير **السادسة** الصحبة ولو كانت وكيدة والصداقة وان كانت مؤكدة والضيافة لا تمنع من قبول الشهادة بلا خلاف بل بالاجماع
وللاصل وورود النص في الاخير ايض **السابعة** يقبل شهادة الاجير لمن استاجره وفاقا للحلي والمحقق والفاضل واكثر المتاخرين كما صرح به جماعة بل ظاهر
بعضهم اطباقهم عليه للعمومات كتابا وسنة خلافا للمحكي عن اكثر المتقدمين كالشيخ في يه والصدوقين والحلبي والقاضي وابني حمزة وزهرة بل قيل ربما يشعر سياق
عبارته بكون المنع مجمعا عليه بين الخاصة لموثقة سماعة ومرسلة يه المتقدمتين في صدر شرط السادس ورواية معا في الاخبار المتقدمة فيه ايض بضميمة
تفسير الصدوق القانع من اهل البيت بالرجل يكون مع قوم في حاشيتهم كالخادم لهم والتابع والاجير ورواية العلا كان امير المؤمنين ع لا يجيز شهادة
الاجير وظاهر صحيحة صفوان عن رجل اشهد اجيره على شهادة ثم فارقه ايجوز شهادته له بعد ان يفارقه قال نعم وكذلك اذا اعتق العبد جازت شهادته و
موثقة ابي بصير يكره شهادة الاجير لصاحبه ولا باس بشهادته لغيره ولا باس به له بعد مفارقته والرضوي لا يجوز شهادة ... الى ان قال لاجير لصاحبه
ولا لامرأة لزوجها ووجه ظهور الصحيحة كامل التقرير والتشبيه ووجه ظهور الثاني ان الظاهر ان المراد من الكراهة الحرمة اذ لو قبلت الشهادة لزم ادائها فلا
معنى للكراهة والحمل على الاشهاد لا يلائمه ما بعده والجواب عن الجميع بالمعارضة مع عمومات قبول الشهادة بالعموم والخصوص من وجه وترجيح العمومات كما مر في التهم
نعم لو تمت دلالة الصحيحة لامكن ان يقال باختصاصها بالعام حيث صرح فيها بالقبول بعد المفارقة ولكن في تماميتها نظر لوقوع التقييد في السؤال
وعدم حجية ذلك التقرير كما بين في محله وعدم ظهور للتشبيه في تقييد المشبه ايض فان قيل الموثقة ايض بالعادل مخصوصة لنفي الباس عن شهادته لغيره و
بعد المفارقة ومفهومها ايض يدل على ثبوت الباس الذي هو العذاب في شهادته لمن هو اجيره قبل المفارقة وهذا ايض يدل على ان المراد بالكراهة الحرمة
قلنا لا معنى للحرمة ايض اذ لا اثم على اداء الشهادة الغير المقبولة قطعا فالحمل على المجاز متعين ولعله الكراهة في صورة احتمال التهمة وعدم وجوب الشهادة
عينا لوجوبها لغيره ثم على القول بالرد يختص ذلك بما اذا شهد لها لكونه اجيرا واما اذا خلص عنه يقبل وان تحملها حال الاجارة للصحيحة والموثقة
ولانه لا يصدق عليه الاجير ح **الثامنة** لا يقبل شهادة السائل بكفه على الحق المشهور بين اكثر الاصحاب كما صرح به جماعة والمراد به الذي يسئل به في الطرق
ويأتوا الدور وفي الاسواق والدكاكين والحجرات واتخذ ذلك ديدنا له لانه المتبادر من هذا التركيب لا من يسئل احيانا لحاجة دعته اليه وعلى هذا مراد
من اطلق المنع كما في فع وحكي عن الشيخ والقاضي كما هو صريح من قيدنا كما عن الحلي ويرويع وشا والتنقيح وس ولك وغيرها بل هو المشهور كما قيل والدليل
عليه صحيحة علي عن السائل الذي يسئل في كفه هل يقبل شهادته فقال كان ابي ع لا يقبل شهادته اذا سئل في كفه وموثقة محمد رد رسول الله ص شهادة
السائل الذي يسئل في كفه قال ابو جعفر ع لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه ان اعطى رضي وان منع سخط دل التعليل على ان صاحب ذلك الوصف
ليس مأمونا عن شهادة الزور والكذب ما دام كذلك فلا يعرف عدالته لان من لا يظن عدم ارتكابه الكذب في شهادة الزور كيف يعرف بالعدالة فلا
يكون ذلك عادلا ويكون هذا الوصف مانعا عن الحكم بالعدالة بمعرفته اولا فلا تعارض بين الروايتين وعمومات قبول شهادة العدل نعم لو عرف اولا
بالعدالة ثم صار سائلا بالكف يلزم استصحاب عدالته وقبول شهادته لانتفائه عدم الامن من كذبه الذي مرجعه الى الشك والظن ولا عجب فيه ان لم يثبت
الاجماع المركب فح جدا **التاسعة** قالوا التبرع باداء الشهادة قبل الاستنطاق بها يمنع القبول سواء كان قبل دعوى المدعي ام بعدها
بلا خلاف فيه كما في الكف بل قال انه المعروف من مذهب الاصحاب كما قيل ويظهر من لك وقيل ولم يظهر لي ذلك من لك قال في الكف ومستنده
بعض الروايات وكون ذلك موضع تهمة ومراده من الروايات ما روي عن النبي ص انه قال في معرض الذم ثم يجيء قوم يعطون الشهادة قبل ان يسئلوها
وفي اخرى ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد قال وفي الكل نظر **اقول** اما وجه النظر في الرواية فواضح اما اولا فلضعف الرواية لانها غير
مذكورة في اصل معتبر بل الظ كما صرح به الاردبيلي انها عامية ودعوى انجبارها فاسدة لانها انما تدل على الذم والجرح والثنوية غير مشهورة بل في
لك انه ليس حجة عندنا نعم ذهب اليه بعض اصحابنا كما يأتي واما ثانيا فلانها لو صحت لدلت على عدم الجواز دون الرد كما ذهب اليه في السر واما ثالثا فلمعارضتها
مع مثلها حيث روي عن النبي ص انه قال خير الشهداء الذي يأتي بالشهادة قبل ان يسئلها واما وجه النظر في كونه موضع التهمة فيظهر مما ذكره الاردبيلي
قال وانت خبير ان التهمة غير ظاهرة خصوصا اذا كان جاهلا فانا نجد كثيرا من يشهد قبل الاستشهاد من غير ميل الى اثبات المشهود بل قد يكون الى عدمه
اميل الغرض مثل فقر المشهود عليه او مصاحبته وعداوة المشهود له اعتقادا لوجوب الشهادة وتحريم كتمانها كيف والعدالة تمنع من الشهادة على الكذب

كتاب القضاء والشهادات

مع العلم بتحريمه والوعيد في الكتاب والسنة وتحريمه باجماع المسلمين انتهى بل نحن شاهدنا شهادات تبرعية غير محصورة كثيرة لم يكن لشاهدها ميل اصلا
سيما مع تخصيص التبرع بما كان قبل استنطاق الحاكم كما في كلام بعضهم ولو كان احضره المدعي للشهادة او طلبه الحاكم لذلك بل كان تبرعه لاحد الوجوه
التي ذكرها الاردبيلي او لزعمه كفاية الاحضار لاجل الشهادة في ذلك او لاجل شغل له يريد اداء الشهادة والذهاب او لاجل انه مائل الى احقاق الحق وبزعم ان
المدعي او الحاكم لا يعلم بكونه شاهدا او لتجريه في الانكار او نحو ذلك بل لو سلمنا تحقق التهمة لم نشاهد الا نادرا او التهمة فيه ايض حصلت من امور اخر
زايدة على التبرع ومن هذا يظهر ما في كلام بعض مشايخنا المعاصرين من علة صورة عدم التهمة من الافراد النادرة ومن اقوى الشواهد على عدم ايجابه
للتهمة ان من منعها من القدماء ليس لاجلها بفرقهم فيه بين حقوق الادميين وغيرها اذ لو كان التبرع موجبا لها لما كان فيه فرق بين الحقين وكان
الرد في حق الله اظهر لوجوب درء الحدود بالشبهات ولذا يرد شهادة ساير المتهمين في حق الله عند من يعتبر عدم التهمة وعمدة ما جعلوه دليلا
للفرق جار في الموضعين كما يأتي وعلى هذا فالحق هو القبول كما هو ظاهر المحقق الاردبيلي ويظهر من الكفاية الميل اليه وهو صريح الحلي في السرائر قال بعدم جواز
التبرع وكونه مذموما كما هو مذهب العامة قال لا يجوز للشاهد ان يشهد قبل ان يسئل عن الشهادة كما لا يجوز له كتمانها وقد دعي الى اقامتها الا ان يكون
اقامتها يؤدي الى الضرر على المشهود عليه لا يستحقه على ما قدمناه فانه لا يجوز اقامة الشهادة وان دعي اليها او يكون فيما قلنا انه لا يجوز للشاهد ان يشهد
قبل ان يسئل الشهادة ترك شهادته يبطل حقا قد علمه فيما بينه وبين الله تع فيجوز له بل يجب عليه ان يشهد به قبل ان يسئل عن الشهادة انتهى ونسب فيه هذا القول
الى الشيخ في يه وقال ان في كلامه التباسا وابهاما **اقول** قال في يه ولا يجوز للشاهد ان يشهد قبل ان يسئل عن الشهادة كما لا يجوز كتمانها وقد دعي الى
اقامتها الا ان يكون شهادته يبطل حقا قد علمه فيما بينه وبين الله تع او يؤدي الى ضرر على المشهود عليه لا يستحقه فانه لا يجوز له اقامة الشهادة وان
دعي اليها انتهى قال في السر وشيخنا في نهايته قد اورد المسئلتين واستثنى استثنائين عقيبهما ففيهما التباس وابهام لان استثناء المسئلة الاولة عقيب
للمسئلة الثانية واستثناء المسئلة الثانية عقيب المسئلة الاولة فلا يفهم باول خاطر بل يحتاج الى تامل وورود الاستثناء الاول الى المسئلة الاولة
وورود الاستثناء الاخير الى المسئلة الثانية وقد زال الالتباس والابهام فكم من معنى ضاع لقصور العبارة ولسوء الاشارة انتهى **اقول** مراده من
المسئلة الاولة ما ذكره بقوله ولا يجوز للشاهد الخ ومن المسئلة الثانية ما ذكره بقوله كما لا يجوز كتمانها وان دعي الى اقامتها ومن استثناء المسئلة
الاولى ما ذكره بقوله الا ان يكون شهادته ومن استثناء المسئلة الثانية ما ذكره بقوله او يؤدي الى ضرر الخ ثم ان ما ذكرنا من قبول شهادة المتبرع انما
هو من جهة كونه شهادة التبرع وللتبرع صورة يجب رده لاجل انه دعوى بيان ذلك ان للمتبرع بالشهادة صورا كثيرة منها ما اذا ادعى زيد على عمرو عند الحاكم
فطلب الحاكم منه البينة واحضر هو خالدا للشهادة او احضره الحاكم وهو يحضر ويشهد قبل استنطاق الحاكم او قبل استنطاق المدعي او غيرهما بعد تكرار
المدعي الدعوى بحضوره ومنها ما ذكر ايض الا انه يشهد قبل التكرار ومنها ما يكون حاضرا بنفسه من غير احضار لذلك في مجلس المرافعة ويشهد بعد الدعوى
من غير سؤال عنه ومنها ما اذا اشهد زيد على حقه ليشهد لو وقع التنازع ولم يحضر وقت الاداء او سافر زيد وبقي خالد المسافرة ويجيء عند الحاكم و
يقول عندك هذه الشهادة فان ادعى زيد وانكر عمرو فانا شاهد بالحق وربما لم يرجع من السفر حين الحاجة ومنها ما اذا جاء خالد عند الحاكم بعد دعوى زيد
ويقول عندي شهادة لزيد وهو لا يعلمها او يقول ذلك لزيد ومنها ما اذا لم يسبق دعوى عن زيد ولا انكار عن عمرو فيجيء عند الحاكم ويقول لزيد كذا وكذا
على عمرو او يجيء مع زيد ويشترك معه في ذكر استحقاق زيد ونحو ذلك وهذه الصورة الاخيرة هي التي يجب ان لا يسمع فيها الشهادة لانها ليست شهادة عرفا
بل هي دعوى فضولية او تبرعية ولعل لذلك طلب رسول الله ص شاهدين من غير الانصار في القتل المتقدم ذكره حيث ان جميع الحاضرين من الانصار
كانوا من ذلك القبيل ولا يبعد ان يكون هذه الصورة ايض هو مراد كثير من القوم وهو المناسب لاستثناء حق الله واستدلالهم بانه لا مدعي له بخصوصه وانه
واجب ونهي عن المنكر ونحو ذلك ثم ان الاكثر كما اشير اليه خصوا الرد بما اذا كان من حقوق الادميين واختلفوا في حقوق الله المحضة والمشتركة واستدلوا
بالسماع فيها واستثنائها بوجوه بين موهونة او مشتركة بينها وبين حقوق الادميين وبعد ما عرفت من عدم دليل على الرد في حق الادمي ايض فيكون
السماع هنا اظهر ولا حاجة الى ذكر ادلتهم الموهونة نعم يصح الاستثناء في الصورة الاخيرة التي ذكرنا عدم القبول فيها في حق الادمي من جهة انه يكون مدعيا
ولا يقبل شهادة المدعي حيث ان عدم قبول شهادة المدعي مخصوص بحق الادمي اذ نسبة حق الله سبحانه الى الجميع واحد فليس له مدع بل الكل شاهد ولعل
الى ذلك يشير استدلالهم للاستثناء بانه لا مدعي لها او بقولهم انه لو لم يقبل في حق الله لزم سقوطه اذ كل شاهد مدع ومتبرع والسقوط باطل وفيه
تامل **فروع** أ يظهر من بعضهم ان الحرص على الشهادة مانع عن قبولها ولو كان من جهة اخرى غير الشهادة قبل الاستنطاق ايض لايجابه التهمة ويرد
ما ذكرنا من عدم دليل تام على الرد بالتهمة مطلقا نعلم ضعف ذلك القول مع ان كون مطلق الحرص موجبا للتهمة ممنوع بل قد نعلم انه من غاية التدين و
عدم تحمله بخلاف الواقع او لكونه غيورا في دفع المنكر او لجهات اخرى غير الميل كما شاهدناه مرارا **ب** قالوا الرد بالتبرع ليس لكونه جرحا بل لانه تهمة
فلو شهد في غير ذلك او بعد ذلك اذا سئل عنه يقبل وظاهر لك الاجماع على عدم كونه جرحا **اقول** قد عرفت تصريح الشيخ والحلي بعدم جوازه و
كالكتمان ثم لو كان موجبا للتهمة فلا يوجب السؤال بعده لانتفائها بل هي باقية فيجب عدم قبولها ايض نعم على ما ذكرنا في الصورة الاخيرة انه لاجل كونه
مدعيا فيصح ذلك لان بعد السؤال لا يخرج عن كونه كذلك **ج** قد عرفت ان شهادة المتبرع يقبل في حق الله مطلقا وقد وقع الخلاف في الحقوق
المشتركة ومقتضى الدليل قبولها في حق العباد لا مدعي له دون حق الادمي في الصورة التي لا يقبل فيه ومن حقوق الله الوقف للمصالح العامة و

الوصية لها وليس المولى الخاص او العام فيهما مدعيا في الوقفية اذ لا حق له مخصوصا به نعم له ادعاء التولية ولا يسمع شهادته فيها **العاشرة**
اذا شهد اثنان لشخصين بوصية مثلا او حق على شخص وشهد الشخصان للشاهدين بمثله يقبل شهادتهم جميعا للعمومات قال المحقق الاردبيلي لحصول
الشهادة وعدم المانع من التهمة المتوهمة فانه قد يتوهم انما شهد الاولان لتواطئهما مع الاخرين انهما ان شهدا لهما يشهدان لهما ايض وذلك توهم بط
العدل بل المسلم عن مثل هذه الخديعة انتهى و نفيه التهمة هنا واثباته في بعض موارد لحق كالعداوة او التبرع او نحوهما عجيب وكذا الايراد باخفاء الشاهد
عن المشهود عليه للتحمل كما صرح به بل ظاهر الشهيد الاجماع عليه لما مر من العمومات ودعاء الحاجة اليه **الحادية عشر** اختلفوا في شهادة بعض الرفقة
في الطريق لبعض على قاطع الطريق فردها بعضهم مطلقا وفرق بعضهم بين ما اذا اخذ منه شيء وتعرض لذكر المأخوذ منه وما لم يوخذ منه او لم يتعرض وبين
ما اذا ظهرت العداوة بينه وبين اللصوص وما لم يظهر ومنهم من قبلها مطلقا ومستند الرد ظهور التهمة اما مطلقا او في بعض الصور والطلاق رواية
محمد بن الصلت ومستند الثاني العمومات ومنع التهمة او عدم ايجابها للرد مطلقا وضعف الرواية لو معارضتها مع العمومات بالعموم من وجه ترجيح العموم
وبعد ما عرفت ما تقدم منا تعلم قوة الثاني **السابع** من شروط الشاهد طهارة المولد اي عدم كونه ولد الزنا المعلوم كونه كذلك فلا يقبل
شهادته على الحق المشهور بين المتقدمين والمتأخرين وعن السيد والشيخ وابن زهرة الاجماع عليه للنصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي ومحمد وموثقة
زرارة ورواية ابي بصير وصحيحة علي المروية في كتابه المؤيدة جميعا بروايات اخر مصرحة بان ولد الزنا شر الثلثة وانه لا ينجب وقيل يقبل اذا كان عدلا
مطلقا حكاه في الكف وعلله بالعمومات بقبول شهادة العدل الواجب بما ذكرنا سابقا على الروايات المانعة وعن الشيخ وابن حمزة انها يقبل في الشيء
اليسير دون الكثير لموثقة عيسى بن عبد الله عن شهادة ولد الزنا فقال لا لا يجوز الا في الشيء اليسير اذا رايت منه صلاحا ويجاب عن دليل المخالف
الاول بمنع رجحان العمومات هنا لمخالفته روايات المنع لمذهب اكثر العامة كما في لك ويشعر بها رواية ابي بصير مع اشعار رواية عدم نجابته وكونه
شر الثلثة وعدم جواز امامته والنهي عن الاغتسال بغسالته وانه لا يطهر الى سبعة اباء كما في رواية ابن ابي يعفور على عدم عدالته بل يمكن اثباته بذلك
فلا تدخل في العمومات وعن دليل الثاني بضعفه لشذوذه وندرته كما صرح به جماعة والمسئلة قليلة الجدوى جدا لندرة من علم كونه ولد الزنا ثم
كونه عادلا ظاهرا **الثامن** من شرائط الشاهد الذكورة في الجملة بمعنى انها يشترط في بعض الحقوق دون بعض والاولى ايض على قسمين لانه اما
يشترط فيه الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة النساء اصلا لا منضمة مع الذكور ولا منفردة او يشترط فيه وجود الذكور وان كان مع النساء فلا يقبل
فيه شهادتهن منفردات وان قبلت منضمة مع الذكور فهذه ثلثة اقسام **القسم الاول** ما يشترط فيه الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة
النساء اصلا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يشترط في ثبوت الهلال الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة النساء منفردات ولا منضمات
مع الرجال بلا خلاف يوجد في الاول وكذا الاعلى العماني في الثاني حيث قال شهادة النساء مع الرجال جائزة في كل شيء اذا كن ثقات وهو شاذ
بل عن الغنى الاجماع على خلافه بل هو اجماع محقق حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى الصحاح الثمان لابن سنان لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال
الحديث وصحيحة الحلبي كان علي ع يقول لا اجيز في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين والاخرى له قال امير المؤمنين لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال ولا يجوز الا
شهادة رجلين عدلين وصحيحة حماد وهي كسابقتها والاخرى وهي قريبة منها وصحيحة محمد لا يجوز شهادة النساء في الهلال والاخرى لا يجوز شهادة النساء
في الهلال ولا في الطلاق والعلاء لا يجوز شهادة النساء في الهلال ورواية شعيب لا اجيز في الطلاق ولا في الهلال الا رجلين وبهذه الاخبار المعاضدة
بعمل الاصحاب بل بظواهر الكتاب والاصل يخصص ان كان هناك عموم يشمل النساء في الهلال واما رواية داود بن الحصين لا يجوز شهادة النساء في الفطر الا
شهادة رجلين عدلين ولا باس بالصوم بشهادة النساء ولو امراة واحدة فلا ينافي ما مر لجواز الصوم احتياطا من دون شهادة ايض ومع التنافي لا يعارض
سيما مع مخالفتها الاجماع القطعي من الاكتفاء بالمرأة الواحدة **الثانية** يشترط في ثبوت الطلاق الذكورة المحضة ايض ولا يقبل فيه شهادة النساء
مطلقا على الاظهر الاشهر بين من تقدم وتأخر للصحاح الثلث لمحمد وقد تقدمت وفيها عن شهادة النساء في النكاح قال يجوز اذا كان معهن رجل
قلت يجوز شهادة النساء مع الرجل في الدين قال نعم الحديث والحلبي كان علي ع يقول لا اجيزها في الطلاق شهادة النساء والروايات التسع لشعيب و
قد تقدمت ومحمد بن الفضيل والاخرى له وابي بصير وابراهيم الخارقي وفيها يجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال ان ينظروا اليه وليس معهن رجل
ويجوز شهادتهن في النكاح اذا كان معهن رجل الى ان قال ولا يجوز شهادتهن في الطلاق ولا في الدم وداود بن الحصين وكان امير المؤمنين يجيز
شهادة امراتين في النكاح عند الانكار ولا يجيز في الطلاق الا شاهدين عدلين قلت فاني ذكر الله تعالى فرجل وامراتان قال ذلك في الدين اذا
لم يكن رجلان الحديث وزرارة عن شهادة النساء يجوز في النكاح قال نعم ولا يجوز في الطلاق الحديث والسكوني شهادة النساء لا يجوز في طلاق ولا
نكاح ولا في حدود الله الا في الديون وما لا يستطيع الرجل النظر اليه والكناني في شهادة النساء يجوز في النكاح ولا يجوز في الطلاق الى غير ذلك
من النصوص المتكثرة التي لا معارض لها خلافا للمحكي عن العماني كما مر وعن ط والاسكافي في نقل لها ولم اعثر على دليل لهم سوى عام واحد يعارض
ما مر بالعموم من وجه لظهور سائر العمومات من الكتاب والسنة في غير النساء او الطلاق ولولا ترجيح ما مر بالكثرة والاشهرية وشذوذ المخالف بل موافقة
الكتاب لوجب الرجوع الى الاصل وهو مع ما مر سوى ما حكي عن ط من قوله ورد في قبول شهادتهن في الطلاق مع الرجال وهو ايض بالشذوذ مردود
بالنسبة الى ما مر مرجوح ولا يتوهم اخصية من جميع ما مر لاختصاصه بما كان معه رجل لخصوصية رواية داود بذلك ايض والظ عدم الاشكال في تعدي

كتاب القضاء والشهادات

الحكم الى الطلاق بالعوض ان قلنا بجوازه ايض لكونه طلاقا قطعا وهل يتعدى الى الخلع والمبارات ايض ام لا المشهور كما في كلام جماعة التعدي بل عن الغنى
عليه الاجماع البسيط وعن لف المركب واستدل بهما وفي ثبوتهما اشكال ومنقولهما غير حجة والاصل وهو بما اشير اليه من بعض العمومات مندفع و
بكونهما من افراد الطلاق وبمعناه يتحول مشكل الا انه يمكن اثباته بقولهم ع في الروايات المتكثرة من الصحاح وغيرها وكان الخلع تطليقة وخلعها طلاقا
وكذا في المبارات ايض ولكن في بعض الروايات الجاعلة لهما قسمين للطلاق اشعار بالتباين مضافا الى ان عدهما تطليقة ليس صريحا في كونهما طلاقا الا انه
يمكن التعدي بالاصل ورد العام المذكور بالشذوذ ففي المورد وحكى هنا قول آخر بالتفصيل فرد لو كان المدعي المرأة ويقبل لو كان الرجل لتضمنه دعوى
المال والدين المستلزم للتشريك ويقبل شهادتهن على المال والدين مط وهو حسن لو ثبت الكلية الاخيرة بحيث يشمل المورد وانى لها بتخصيصها بغير
المورد فيتوقف على ثبوت مخصص غير الاصل فتامل والمسئلة لا تخلو عن الاشكال **الثالثة** يشترط في الحدود الذكورة المحضة الا ما استثنى ويجيء
الاشارة الى الخلاف فيه بلا خلاف فيه يوجد كما عن الغنى وفي غيره وصرح بعض متاخري المتاخرين بالاتفاق عليه لرواية السكوني المتقدمة وروا
غياث بن ابراهيم لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود ونحوها ورواية اسمعيل وصحيحة جميل وابن حمران يجوز شهادة النساء في الحدود قال
في القتل وحده واما رواية البصري يجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجل والرضو ويقبل اي شهادة النساء في الحدود فبالشذوذ خارجان عن
الحجية فلا يصلحان للمعارضة مع ان هذه الاخبار كما ترى مختصة بالحدود وقد الحقوا بها جميع حقوق الله حتى المالية ايضا كالزكوة والخمس والنذر
والكفارة وصرح بعضهم بعدم الخلاف فيه وادعى بعضهم الاتفاق على اختصاص قبول شهادة النساء في الحقوق المالية الانسانية ولكن الظ من صه عدم
كونه اتفاقيا حيث نسب الالحاق الى المص فقال وهذه الاربعة الحقها المصنف بحقوق الله سبحانه وان كان للادمي فيها حظ بل هو المقصود منها لعدم تعين
المستحق على الخصوص انتهى و منه يظهر امكان القدح في شمول دعوى الاتفاق المتقدمة على الحصر للمنع في الاربعة ايض بل يظهر امكان ارادة الشهيد في لك
عدم الالحاق حيث صرح بالقبول في الحقوق المالية مط ولم يتعرض لذكر الاربعة بل يمكن مثل ذلك في كلام جمع من القدماء كالنهاية والسرائر حيث لا تعرض
فيها للالحاق وعلى هذا فلا يمكن اثبات الالحاق بالاجماع ولذا اقتصر في لك في الاستدلال للالحاق بالاصل وهو ايض مخدوش لانه انما كان صحيحا لولا
عموم او اطلاق دال على قبول شهادة النساء مع ان رواية عبد الكريم بن يعفور دالة على قبولها مطلقا تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من
اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم بل يمكن دفع الاصل بالروايات المصرحة
بقبول شهادة النساء في الدين كما يأتي وهذه ايض من الديون حقيقة كما صرح به بعضهم وصرحوا به في بيان اخراج هذه الامور من اصل التركة قبل الو
واستدلوا به بقوله سبحانه من بعد وصية يوصي بها او دين ودعوى تبادر غير ذلك من الديون ممنوعة وبما دل على قبول شهادة المرأة لزوجها اذا كان
زوجها هو المنذور له وقد يستأنس للالحاق بالاخبار المتضمنة لقبول شهادتهن في امور خاصة من جهة ظهورها في الاختصاص وفيه مع ان منها ما هو
الشامل للمورد وان اكثرها مقيدة بالنساء وحدهن فلا يشمل شهادة النساء والرجال ان هذا ليس الا كاعتبار المفهوم اللقب وهو بط وعلى هذا فالاظهر
عدم الالحاق ثم الحدود المشترطة فيها الذكورة المحضة يشمل الجلد والرجم وحد اللواط والسحق واتيان البهيمة وشرب الخمر والسرقة والردة والقذف
وقصاص النفس والطرف وغيرها من انواع الحدود وهل يشمل التعزير ظاهر الاخبار العدم للتصريح فيها بعدم كونها حدا فورد فيها انه ليس في ذلك
حد ولكن فيه تعزير او عبر جمع من الاصحاب بحقوق الله الشاملة لها ايض ولكن لم اعثر بذلك على نص فان ثبت الاجماع كما هو المظنون والا فالاطلاق
المتقدم يقتضي القبول الا انه يمكن الاستدلال بالحصر المذكور في رواية السكوني المتقدمة وبه يقيد الاطلاق المذكور فالاظهر فيها عدم القبول
ثم انه استثنى من الحدود الرجم فقبلت فيه شهادة النساء مع الرجال على التفصيل الاتي في كتاب الحدود ان شاء الله وعن الاسكافي الحاق اللواط و
السحق به ايض وهو ضعيف غايته كما يأتي ومما وقع الخلاف فيه القتل والجرح الموجبان للقود دون ما يجب فيه الدية فانه لا خلاف في ثبوتها بهما
فمنع الحلي عن الثبوت بهما مط وهو مذهب الشيخ في ف والفاضل في ير وعد وعن العماني القبول كذلك فيقتص من الجاني بشهادتهن مع الرجال ونسبه في
موضع من يه وشا وعد واحتمله في ير وذهب الشيخ في ط ويه والاسكافي والحلبي والقاضي ويح وفع ولف والايضاح الى القبول في الدية دون القصاص
بمعنى انه ثبت من شهادتهن وحاصله قبول شهادتهن الا انه لا يحكم بواسطتها بالقصاص وهذا او القبول في الجملة ولو بالنسبة الى الدية هو الذي
نسبه في لك الى اكثر الاصحاب وهذا هو تحرير الخلاف في المسئلة وقال صاحب الكفاية اما القصاص يعني الجناية الموجبة له فاختلف الاصحاب فيه اولها
القبول مط وثانيها عدم القبول مط وثالثها القبول فيما يوجب الدية حسب انتهى ولا يخفى ما في كلامه حيث جعل محل الخلاف الجناية الموجبة للقصاص
ثم جعل احد الاقوال القبول فيما يوجب الدية ثم ان دليل الاولين الروايات الاربع من التسع المتقدمة في المسئلة الثانية وروايتي زرارة قلت يجوز
شهادة النساء مع الرجال في الدم قال لا وصحيحة محمد وفي اخرها ولا يجوز شهادة النساء في القتل مضافا الى الحصر المصرح به في رواية السكوني المتقدمة
والروايات المانعة عن شهادتهن في الحدود ودليل الثاني صحيحة جميل وحمران المتقدمة وروايتي الكناني والشحام في الاولى وقال يجوز شهادة النساء في
الدم مع الرجال وفي الثانية فقلت ايجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم فقال نعم وحجة الثالث الجمع بين اخبار الفريقين الاولين بحمل اخبار الاول
على المنع في القود واخبار الثاني على القبول في الدية مستأنسا لهذا الجمع بقوله في روايتي غياث واسمعيل ولا في القود وبما يشعر به كلام الاسكافي
من الاجماع حيث قال وان لم يتم الشهادة على القتل بالرجال وشاركهم النساء اوجبنا بها الدية **اقول** اجيب عن الحجة الاخيرة بان الجمع فرع

التكافؤ ولا يكافؤ اخبار القبول روايات المنع وفيه منع ظاهر اذ لا ترجيح لروايات المنع الا الاكثرية ومجرد ذلك لا يدفع التكافؤ ولما اعمال الاصحاب فليس
العامل بالاول اكثر من الثاني كثرة موجبة للترجيح ويعارض اعتضاد الاول بروايات منع القبول في الحدود والحصر المذكور باعتضاد الثاني ايضا
بعموم رواية عبد الكريم ويظهر قوة القول الاول فعليه الفتوى والعمل ومما ذكر وجه القبول في موجبات الدية من القتل والجراح ايضا لموافقة الحصر والعموم له
مع ان الظ عدم الخلاف فيه ثم ان ما ذكرنا من الخلاف انما هو في شهادتهن مع الرجال بان يشهد رجل وامراتان او اكثر واما المنفردات فلا خلاف في
عدم قبول شهادتهن في القتل والجراح الموجب للقود مطلقا الا ما حكي عن الحلبي حيث قال بقبول شهادة امراتين في نصف الدية والواحدة في الربع
مستدلا بصحيحة وضعيفة شاذتين خارجتين عن حيز الحجية لشذوذهما مع امكان الخدش في دلالة الصحيحة بحملها على الدفع خطاء وارادة قبول شهادة المرءة
بحسبها اي بنصف شهادة الرجل وطلب امرءة اخرى مع رجل اخر فتامل **الرابعة** اختلفوا في قبول شهادتهن في الرضاع المحرم فعن ف وموضع من
ط والسر والجامع المنع وعن السرير ولك انه مذهب الاكثر وعن ط دعوى الاجماع عليه حيث قال وشهادة النسا لا تقبل في الرضاع عندنا ونسبه
في الى روايات الاصحاب بل عن ف دعوى الاجماع عليه صريحا وعن العماني والاسكافي والمفيد والديلمي وابن حمزه وموضع من ط والفاضلين والشهيدين
والقمي والصيمري وساير المتاخرين القبول وعن السيد الاجماع عليه دليل الاول الحصر ان المتقدمان وحجة الثاني عموم رواية عبد الكريم وخصوص النصوص
المصرحة بجواز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال الان ينظر اليه كما في بعضها او لا يجوز للرجال ان ينظر اليه او لا ينظر اليه الرجل ولانه امر لا يطلع عليه
الرجل غالبا فمست الحاجة الى قبول شهادتهن فيه ولمرسلة ابن بكير امرءة ارضعت غلاما وجارية قال يعلم ذلك غيرها قلت لا قال لا يصدق ان لم يكن
غيرها ويدل بمفهوم الشرط على تصديقها اذا كان معها غيرها ولو ذكرا واحدا وانثى واحدة وخروج بعض الافراد بالدليل غير ضاير **اقول** اما المرسلة
ففيها ان المرضعة فيها اما مدعية او متبرعة ومع ذلك لها نصيب في الشهادة وهو محرمية الغلام لها والولدية الرضاعية ومثل تلك الشهادة
غير مقبولة لاحد الوجوه الثلثة بل ظ قوله لا يصدق ان عدم القبول لاجل كونها مدعية واما ما تقدمها ففيه انه امر لا يطلع عليه الرجال الاجانب غالبا
واما غيرهم كزوج المرضعة وابنها وابائها وابلام واولادها واخوانها واولادهم واولاد الاخت واعمامها واخوالها فلم لا يطلع عليه واي فرق بينهم
وبين النساء ولو كان فرق بشيء يسير لا اعتناء به مع انه اي حاجة الى ثبوت الرضاع وحصول التحريم ومما ذكر يظهر ما في سابقه ايضا من ان الثدي ليس
شيء لا يستطيع ان ينظر اليه الرجال او لا يجوز او لا ينظر نعم لا يجوز للرجال الاجانب فلم يقيد الاخبار بالاجانب ولو خص بذلك لكانت الشهادة على ما
يتعلق بالمرءة مطلقا كذلك سيما على القول بحرمة استماع الاجانب اصواتهن فلم يبق الا العموم المذكور وتخصيصه بالحصر المتقدم لازم فالحق هو القول
الاول **الخامسة** اختلفوا في قبول شهادتهن مع الرجال في النكاح فعن المفيد وف والديلمي وابن حمزه والحلي وظاهر ير المنع وعن الصيمري نسبته
الى المش لرواية السكوني المتقدمة وعن العماني والاسكافي والصدوقين والحلبي والتهذيبين وط وابن زهره ويع وشا وعد والايضاح وس و
غيرهم من المتاخرين بل الاكثر كما عن لك القبول وعليه الاجماع عن الغنية لصحيحة الحلبي والروايات السبع لمحمد بن الفضيل وابي بصير والكناني وابن الحصين
وزراره والكناني المتقدمة كلا في المسئلة الثانية والرضوي ويقبل شهادة النساء في النكاح والدين وكل ما لا يتهيئا للرجال ان ينظروا اليه ولا يقبل
في الطلاق ولا في رؤية الهلال **اقول** بعض تلك الاخبار الثمانية وان كانت مطلقة ولكن اكثرها مقيدة بما اذا كان معهن رجل وبعد حمل
تلك الاخبار الثمانية وان كانت مطلقة ولكن اكثرها مقيدة بما اذا كان معهن رجل وبعد حمل مطلقها على المقيد يخص الجميع بذلك ويلزم
تخصيص رواية السكوني التي هي دليل المنع بذلك لكونها اعم مطلقا ولا ينافيه استثناء الديون المثبت لقبول شهادتهن فيها مع انه ايضا لا يكون مع
انفرادهن عن الرجال المنع عدم قبول شهادتهن فيها على الانفراد مطلقا لقبولها مع اليمين كما ياتي فلعله المراد من القبول في صورة الاستثناء مع
انه لو قطع النظر عن ذلك لكان الترجيح لهذه الروايات البتة للاشهرية رواية ومخالفة العامة كما صرح به شيخ الطائفة ودلت عليها ثم رواية
داود بن الحصين المتقدمة بعضها واما الجمع بينهما بحمل المنع على ما اذا كان المدعي الزوجة لان دعواها متضمنة للمهر والنفقة كما استوجهه
في لك فضعيف غايته لفقد التكافؤ وانتفاء الشاهد عليه وظهر من ذلك ان الحق هو القول بالقبول لكن مقيدا بما اذا كان معهن رجل كما
هو مذهب الاصحاب وقيده به في الصحيحة والروايات الاربع الاولى وصرح به في رواية اسمعيل بن عيسى هل يجوز شهادة النساء في التزويج من غير ان
يكون معهن رجل قال لا هذا لا يستقيم وبها يقيد المطلقات **السادسة** صرح جماعة بعدم قبول شهادة النساء لا منفردات ولا منضمات
في امور كالرجعة والعدة والوكالة والوصاية والجناية الموجبة للقود والعتق والولاء والتدبير والكتابة والبلوغ والجرح والتعديل والعفو
عن القصاص والاسلام وضبطها في س ولك وغيرهما بما كان من حقوق الادمي غير المالية ولا المقصود منه المال ونسب ذلك الضبط في الاول
الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع ولكن خدش في الاجماع فيه الاردبيلي في ح شا وقال لا اعرفه ولا دليل الثبوت القاعدة والاصل قبول الشهادة
اقول الخدش في الاجماع في خصوص تلك الامور وفي تاسيس القاعدة في محله مع ان ما مثلوا به للقاعدة وما خالفها قد لا ينطبق على ما مثلوا به
لو قد يراد بعض امثلة القاعدة المال وقد يقصد بعض امثلة خلافها غير المال ولذا وقع الخلاف في بعض امثلة كل منهما الا انه يمكن اثبات الحكم
وهو عدم القبول في جميع ما مثلوا به للقاعدة وما يشابهه من امثلة خلافها واختلفوا فيها مع عدم نص مخصوص على القبول فيه بما ذكرنا من الحصر
المذكور في رواية السكوني المخصص بهن رواية عبد الكريم ونحوه لو وجد بل يمكن اثبات اصل القاعدة به ايضا لعدم كون كل ما كان مصداقا لها داخلا في العدد

لانها

كتاب القضاء والشهادات

لا غير فاضدم القبول فيما لا يندرج تحتها هو الصحيح لا يقال يعارض الحصر المذكور مرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق باربعة وعد منها الرجل
وامراتين والحقوق اعم من المالية وغيرها قلنا انه عد منها الرجل الواحد واليمين وقد عرفنا اختصاصه بالديون بالنصوص ولازمه تخصيص الحقوق
بها ايضا او التوقف فلا يثبت في مطلق الحقوق **السابعة** ومن ذلك القسم كل امر غير الديون لم يثبت فيه قبول شهادة النساء منفردات او
منضمات فيه بدليل خاص به للحصر المتقدم وسياتي الاشارة الى بعض امثلتها في ذيل الاقسام الثلثة **القسم الثاني** ما يشترط فيه
الذكورة في الجملة لا المحضة فيقبل فيه شهادة النساء ولكن مع الرجل ومن ذلك القسم النكاح على الاشهر الاظهر كما مر وقد عرفت الاختلاف في
بعض اخر ايضا كالجناية الموجبة للقود والطلاق وغيرهما وعلمت الحق فيها ومنه الديون عند جماعة والاظهر خلافه كما ياتي وظهر من ذلك
ان هذا القسم منحصر على المختار في النكاح **القسم الثالث** ما لا يشترط فيه الذكورة بل يقبل فيه شهادة النساء منضمات مع الرجال
ومنفردات منهم مع اليمين او بدونها وههنا مسائل **الاولى** يقبل شهادة النساء في الديون في الجملة بلا خلاف كما صرح به جماعة بل
بالاجماع كما عن السر والغنية ولف وغيرها بل بالاجماع المحقق فهو الحجة فيه مع الاية الكريمة وان لم يكونا رجلين فرجل وامرءتان والنصوص المستفيضة
كمرسلة يونس المتكررة ذكرها وصحيحة الحلبي وروايتي داود بن الحصين والسكوني المتقدمة جميعا في المسئلة الثانية من القسم الاول والرضوي المتقدم في الخامسة
منها وصحيحة اخرى للحلبي ان رسول الله صلى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وثالثة ان رسول الله اجاز شهادة النساء
في الدين وليس معهن رجل ومرسلة الحلبي ان رسول الله اجاز شهادة النساء في الدين مع يمين الطالب يحلف بالله ان حقه لحق وموثقة منصور بن
حازم المروية في ية اذا شهد لطالب الحق امراتان ويمينه فهو جايز ورواها في يب بواسطة واحدة ثم تقتضي اطلاق غير الاولى من الروايات المذكورة
بل صريح الثلثة الاخيرة سيما الصحيحة الثالثة قبول شهادتهن ولو انفردن عن الرجل كما هو الحق المحكي عن ف وط وير والاسكافي والقاضي وابن
حمزه ويع وشا وعد ولف وشهادات ير والشهيدين بل كما قيل الكليني والصدوق ايضا وعن ف الاجماع عليه لما ذكر من الاطلاقات والمقيدات الخالية
عن المعارض بالمرة خلافا للسر وفع وعن قضاء التحرير والتنقيح للاقتصار على موضع الاجماع ومنصوص الكتاب ومفهوم الصحيحة الاولى وظاهر مرسلة يونس
استخراج الحقوق باربعة لشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرءتان فان لم يكونا امرءتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين
على المدعى عليه حيث حصر الاستحقاق بالاربعة وليس منها النساء المنفردة مضافا الى تصريحها بانه ان لم يكن رجل فرجع الى يمين المدعى عليه
حيث الاستحقاق بالاربعة وليس منها النساء المنفردة مضافا الى تصريحها بانه ان لم يكن رجل فرجع الى يمين المدعى عليه وصحيحة ابرهيم بن محمد الهمداني
امراة شهدت على وصية رجل لم يشهد معها غيرها وفي الورثة من يصدقها ومنهم من يتهمها فكتب ع لا الا ان يكون رجل وامراتان وليس بواجب ان ينفذ
شهادتها ويرد على الاول ان الاقتصار على المجمع عليه والمنصوص انما لم يكن دليل على غيرهما وعلى الثاني ان التقييد في كلام الراوي ولا اعتبار بمفهومه
مع ان مفهومه ايضا ليس من المفاهيم المعتبرة وعلى الثالث ان مفهوم الحصر عام يجب تخصيصه بالدليل كما خصص في نفس المرسلة ايضا حيث صرحت
بالثبوت باليمين المردودة ايضا وكذا مفهوم ان لم يكن رجل مع ان المذكور فيها فان لم يكن شاهد واطلاق الشاهد على المؤنث شايع وعلى الرابع
انه مخالف لعمل الاصحاب ومعارض بالاخبار الكثيرة من ثبوت الوصية بالمال كما ياتي **فروع** ا يشترط الحكم لشهادتهن هنا منفردات عن الرجال من
ضم اليمين وان كن اربع نسوة بلا اختلاف فيه يوجد بل جعله بعض مشايخنا المعاصرين قطعيا ويدل عليه مفهوم الحصر في المرسلة حيث جعلت
استخراج الحقوق الذي هو الحكم بالاربعة خرج منها النساء مع الرجل بالاجماع والكتاب والسنة ومع اليمين بصحيحة الحلبي الثانية ومرسلته والموثقة
حيث انه لا يمين مع الرجال اجماعا فبقي الباقي ولا يخرجه رواية السكوني ولا الرضوي ولا الصحيحة الثالثة من جهة عدم اشتمالها على ذكر اليمين لان
قبول الشهادة واجازتها غير الحكم واستخراج الحق بها غير مستلزم له ولذا ورد قبول شهادة الزوج والولد والاخ وغيرهم مع انه لا يحكم بها الا مع
شاهد او يمين مع ان الرضوي ضعيف غير منجبر في المقام والصحيحة قضية في واقعة او وقايع **ب** قد سبق في بحث الحكم بالشاهد واليمين من بحث القضاء
المراد من الدين وانه مال متعلق بالذمة لغة وعرفا باي سبب كان وهو الدين بالمعنى العام الشامل للدين بالمعنى الاخص الذي هو القرض وكذا المراد من
الدعوى في الدين ان يكون هو المقصود من المخاصمة ولو تعلقت بسببه انه ثبت السبب لو كان المقصود من الدعوى هو الدين كما لو ادعى الاشتراء منه بمائة
لمطالبة المائة فلو ادعى الموجر اجارة البيت لاخذ مال الاجارة يكون دعوى الدين ولو ادعى المستاجر الاجارة لم يكن كك وعلى هذا فيشمل الدين
للقرض والنسية والسلف وثمن المبيع والضمان وغرامة التالف ودية الجنايات وغير ذلك مما يتعلق فيه المال بالذمة ويكون هو المقصود بالدعوى
سواء تعلقت به ذاتا او نسبة **ج** قد الحقوا بالدين جميع الدعاوي المالية او ما يكون المقصود منه المال ولاجله حكموا بالقبول في دعوى الرهن
والاجارة مطلقا والقراض والشفعة والمزارعة والمساقاة والهبة والابراء والوصية بالمال والصداق والاقالة والرد بالعيب والغصب والسرقة من جهة
المال والخيار وغير ذلك والحاقهم يشمل ما لو لم يكن هناك دين ايضا كما اذا توافقا في اصل الدين واختلفا في الرهن او في تعينه كما ادعى المستاجر
الاجارة وكما اذا كانت الوصية بالعين او الصداق او الغصب بها ولا ارى لذلك الالحاق دليلا ولم يثبت على فيه اجماع وان نقله في لف على الدين والعين
والحصر في رواية السكوني والمرسلة ينفيه وقد اشار بذلك المحقق الاردبيلي حيث قال بعد حكاية القاعدة واحتمال الاجماع عليها اني لا اعرفهما و
بالجملة الدليل غير متبع وهو مع عدم الالحاق والاقتصار على موضع الدليل ومحل الوفاق كما فعله الشيخ في ية والحلبي والسر والمحقق في فع نعم يقبل

شهادتهن في الوصية بالمال كما يأتي **الثانية** يثبت بشهادة النساء منضمات ومنفردات كل ما يعسر اطلاع الرجال عليه غالبا كالولادة والبكارة
والثيبوبة والحيض وعيوب النساء الباطنة كالقرن والرتق والقرحة في الفرج بلا خلاف يوجد كما صرح به جماعة منهم ابن زهرة لمسيس الحاجة والمعتبرة
المستفيضة منها الروايات الاربع لمحمد بن الفضيل وابي الجارود ورواية السكوني المتقدمة في المسئلة الثانية من القسم الاول ومنها صحيحة الحلبي عن
شهادة القابلة في الولادة قال يجوز شهادة الواحدة وقال يجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة ونحوها صحيحة عبد الله الحلبي وصحيحة ابن سنان يجوز
شهادة النساء وحدهن بلا رجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر اليه ويجوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس **اقول** المنفوس الولد وموثقة ابن بكير يجوز
شهادة النساء في العذرة وكل عيب لا يراه الرجال ورواية داود بن سرحان اجيز شهادة النساء في الصبي صاح او لم يصح وفي كل شيء لا ينظر اليه الرجل يجوز شهادة
النساء فيه ورواية السكوني الواردة في امراة شهدت النساء المامورات بالنظر اليها بالبكارة وكان يجيز شهادة النساء في مثل ذلك وبمضمونها رواية زرارة
والصحيح الثلث لمحمد والعلاء هل يجوز شهادتهن وحدهن قال نعم في العذرة والنفساء الا انه ليس في احد صحيحتي محمد لفظ وحدهن وموثقة البصري و
رواية يجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة ويشترط حيث كن منفردات كونهن اربعا على الاصح الاشهر بل عليه كما قيل عامة من تاخر لان قبول
شهادتهن مخالف للاصل بالحصرين المتقدمين فيقتصر فيه على موضع اليقين وليس الا الاربع لورود المجوزات كلا بلفظ النساء الذي هو صيغة الجمع
الغير الصادق حقيقة الا على ما زاد من الاثنين وبضميمة الاجماع المركب يتعين الاربع فما زاد واحتمال كون الجمعية باعتبار القضايا فلا ينافي اعتبار الوحدة
في بعضها غير مفيد اذ لا ينصار الى خلاف الاصل بمجرد الاحتمال مع ان الاكتفاء بالواحدة للولادة والاتيان بالجمع لغيرها في صحيحتي الحلبي وابن سنان
بالفرق والامر بنظر النساء في رواية السكوني يدل على عدم الاكتفاء بالواحدة والاثنين اذ مع الاكتفاء لم يجز الامر بنظر الزائدة على القدر المحتاج
اليه الى العورة وقد يؤيد ذلك ايضا ببعض الروايات الدالة على ان شهادة امراتين عند الله تعدل شهادة رجل وفيه تامل نعم يمكن تاييد ذلك بل الاستدلال
بما ياتي من قوله بعد حكمه بنفوذ شهادة المراة في ربع الوصية انه بحساب شهادتها حيث يدل على ان شهادتها المعتبرة تامة مطلقا هي الاربع وفي موثقة
سماعة القابلة يجوز شهادتها في الولد على قدر شهادة امراة واحدة وفي صحيحة ابن سنان الاتية ايضا مثله خلافا للمحكي عن المفيد والديلمي فقالا بقبول
شهادة امراتين في عيوب النساء والولادة والاستهلال والحيض والنفاس للصحيحين المصرحين بالاكتفاء بالقابلة في الولادة وهما غير ناظرين على
النهج الذي ذكراه اولا ولا على الترتيب الذي ذكراه ثانيا والتمسك فيه بالجمع بينهما وبين ما يدل على جواز شهادة الامراتين في الاستهلال غير جيد
لان جوازها لا يدل على عدم جواز الاقل مع ان هذا جمع بلا شاهد ولا على ثبوت تمام المشهود به بعد اطلاقها ووجود المقيد بالربع كما ياتي ثالثا والمحكي
عن الاسكافي فتقبل شهادة الواحدة في الامور المذكورة بحسابها ولعل مستنده القياس على الاستهلال والوصية وفساده عندنا ظاهر وهل يثبت
الامور المذكورة بشهادة الرجلين او رجل وامراتان حيث جاز نظر الرجل او نظر وتاب ام لا ظاهر كلام الاصحاب نعم وهو كذلك لعمومات قبول شهادة العدلين والعدل
والامراتين كمرسلة يونس وغيرها بل لولا الدليل على اختصاص الثبوت بالرجل واليمين بالدين لقلنا به ايضا خلافا للمحكي عن القاضي معللا بحرمة نظر الرجال
اليه وجوابه يظهر مما ذكرنا مع ان المراة ايضا كذلك لحرمة نظرها الى عورة المراة والضرورة المجوزة قد يحصل في الرجل ايضا **الثالثة** قد عرفت انما
يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمات ولادة الطفل حيا ودلت عليه المستفيضة المتقدمة وبها تمتاز هذه عن غيرها بانه يقبل فيها شهادة امراة
واحدة ايضا ولكن في ربع ميراثه وشهادة امراتين في نصفه وشهادة ثلثة في ثلثة ارباعه واذا كن الاربع يثبت تمام الميراث بالاجماع كما صرح به في الشرح و
بعض المتاخرين ايضا ويدل على اصل الثبوت بالواحدة صحيحتا الحلبي وصحيحة ابن سنان المتقدمة ورواية جابر شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا
اذا سئل عنها فعدلت وعلى ثبوت الربع بالواحدة موثقة سماعة المتقدمة وصحيحة عمر بن يزيد عن رجل مات وترك امراته وهي حامل فوضعت بعد موته
غلاما ثم مات الغلام بعد ما وقع على الارض فشهدت المراة التي قبلتها انه استهل وصاح حين وقع على الارض ثم مات قال على الامام ان يجيز
شهادتها في ربع ميراث الغلام وعلى ثبوت الربع بها والنصف بالاثنين صحيحة ابن سنان يجوز شهادة القابلة في المولود اذا استهل وصاح في الميراث
ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امراة قلت فان كانت امراتين قال يجوز شهادتهما في النصف من الميراث وعلى ثبوت ثلثة ارباع بالثلث و
الكل بالاربع مرسلة ... قال بعد نقل صحيحة عمر بن يزيد وفي رواية اخرى ان كانت امراتين يجوز شهادتهما في نصف الميراث وان كن ثلث نسوة جازت
شهادتهن في ثلثة ارباع الميراث وان كن اربعا جازت شهادتهن في الميراث كله ويمكن اثبات الربعين والثلث والاربع مضافا الى الاجماع
المركب بقوله في الصحيحة الثانية بقدر شهادة امراة فانها تدل على ان شهادة كل امراة يثبت الربع واما ما قيل من ان رواية الواحدة يكفي الاربع
ان يصدق على كل واحدة منها انها شهدت للربع فكان حسنا لو تضمنت لثبوت الربع بشهادة كل امراة وليست كذلك بل حكمت بثبوت الربع بعد
السؤال عن شهادة القابلة فيمكن ان يكون السبب للثبوت هو شهادة المراة واحدة كانت او اكثر ثم هذه الاخبار كما ترى مخصوصة بالقابلة اما
الاوليان فظاهرتان واما الاخريان فلرجوع الضمائر في قوله فان كانتا وان كانت وان كن الى المراة التي قبلتها والى القابلة ولا اقل من احتمال
ذلك ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل لتخصيص الشيخ في به والحلي في السرائر والمحقق في النافع القابلة بالذكر الا انه يمكن اثبات هذا الحكم في غيرها
بقوله على قدر شهادة امراة واحدة وقوله بقدر شهادة امراة في الموثقة والصحيحة **فرعان الاول** لو وضعت الحامل توامين تقبل شهادة المراة
الواحدة في ثبوت الربع لكل منهما لصدق الغلام على كل منهما **الثاني** هل يثبت بشهادة المراة الواحدة الولد حيا وميتا كما صرح به في رواية جابر

كتاب القضاء والشهادات

واذا ثبت الحياة يثبت تمام الميراث قلنا لم يصرح في رواية جابر بثبوت الحيوة بشهادة الواحدة بل قال بنفوذ شهادتها ولازمه ترتب عليها الاثار
الاثر وعلى هذا فيختص الحكم بالميراث ولا يتعدى الى غيره ان كان **الرابعة** ومما يثبت بشهادة المراة الوصية بالمال وهي ايضا كسابقتها يثبت الربع
بالواحدة والنصف بالاثنين وثلثة ارباع بالثلث والكل بالاربع بالاجماع كما في الشرح وغيره اما اصل ثبوت الوصية بالمراة فيدل عليه رواية
يحيى بن خالد رجل مات وله ام ولد وقد جعل لها سيدها شيئا في حيوته ثم مات قال فكتب ع لها ما اثابها به سيدها في حيوته معروف ذلك
لها يقبل على ذلك شهادة الرجل والمراة والخدم غير المتهمين واما التفصيل المذكور فلصحيحة ربعي في شهادة امراة حضرت رجلا يوصي ليس معها رجل فقال
يجاز ربع ما اوصى بحساب شهادتها وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع في وصية لم يشهدها الا امراة فقضى ان يجاز شهادة المراة في ربع الوصية
وموثقة ابان في وصية لم يشهدها الا امراة فاجاز شهادة المراة في الربع من الوصية بحساب شهادتها واما بعض الاخبار الدالة على عدم قبول شهادتهن
منفردات في الوصية مطلقا كصحيحتي ابرهيم بن محمد وابن بزيع فلا يصلح لمعارضة ما مر لشذوذه المخرج لها عن الحجية مضافا الى موافقتها للعامة كما
صرح به شيخ الطائفة ويشعر به بعض المعتبرة **فروع** ا هل يشترط قبول شهادة المراة في هذه المسئلة والسابقة عليها تعذر الرجال كما في نهاية
الشيخ والسرائر وعن القاضي وابن حمزة اولا كما هو مقتضى اطلاق كلام الاكثر قيل مقتضى اطلاق النصوص الثاني **اقول** ان اطلاق النصوص اما اخبار
المسئلة الاولى فالشايع الغالب المتبادر فيها يوجب انصرافها الى صورة التعذر واما الثانية فغير واحد من اخبارها مخصوصة بصورة التعذر
نعم ظاهر اطلاق رواية يحيى القبول مطلقا ولعله يكفي في اثباته والله العالم **ب** في ثبوت النصف بالرجل في المسئلتين لمساواته الامراتين في
المعنى او الربع للفحوى او سقوط شهادته راسا لخروجه عن مورد النصوص اوجه اوجهها الاخير وفاقا للايضاح وغيره للاصل واختار في عدة وغيره
الوسط لما مر ويضعف بعدم معلومية العلة في الاصل فمن اين الاولوية **ج** لا يختص قبول الوصية على التفصيل المذكور بالوصية لشخص معين بل
يجري في الوصية للفقراء ووجوه البر وساير المصارف العامة والعبادات المالية والبدنية والعتق والوقف وغيرها لاطلاق النصوص **د** لو اقر
الميت حال حيوته بشيء لشخص من دين او عين واكتفى بالاقرار فهو ليس وصية فلا يثبت بما يثبت به الوصية ولو ضم معه قوله اعطوه بعد مماتي كان
وصية **هـ** لو اوصى بالزائد عن الثلث اعتبر الربع والربعان والثلثة ارباع مما اوصى به لا من الثلث فيحكم بثبوت ربع ما اوصى مثلا او يعمل فيه ما يعمل
في الوصية من الرجوع الى الثلث وطرح ما زاد **و** لو اوصى بعين لا يمكن تقسيمه الا بضرر كربع خشب او فرد صندوق يشترك فيه الموصى له بقدر
ما ثبت له من الربع وغيره **ز** لو اوصى بما لا ربع له كتكفل نعشه الى احد المشاهد لم يثبت فيه شيء اذ لا ربع له ولا يرجع الى الاجرة لعدم كونها
موصى بها ويحتمل الرجوع اليها الا ان الوصية بالنقل يستلزم الوصية بها فيعمل في الربع ونحوه بما يعمل به في الوصية بما لا يفي بعمل اوصى به فيرجع الى
الورثة على الاظهر ونحوه لو اوصى ببناء قنطرة او رباط او مسجد على نحو معين واحتمال الرجوع الى الاجرة اظهر **ح** هل يجوز للمراة الواحدة ونحوها
تضعيف ما اوصى به في الشهادة حتى يثبت تمام الوصية فتشهد فيما اوصى بواحد باربعة ولو كانتا اثنتين فيما تبين حتى يثبت الواحد ام لا
الظاهر العدم لكونه كذبا ولا دليل على تجويزه هنا نعم لو كذب لم يضمن قدر الوصية للاصل ولو كذب فان علم به الحاكم رد شهادتها في الزائد عن الوصية وحكم بربع ما ادعى
وان لم يعلم يحكم بالربع **ط** كل ما ذكر فيه رد شهادة المراة وعدم قبولها انما هو اذا لم يبلغ حد الشياع المفيد العلم للحاكم وان بلغ فيعمل بمقتضاها لوجوب
عمل الحاكم بعلمه وكذا لو ضمت مع شهادتها القراين المفيدة للعلم ولنختم ذلك الفصل بمسائل ثلث **المسئلة الاولى** اختلف الاصحاب في اشتراط
الحرية في قبول الشهادة وعدمه على سبعة اقوال الاول عدمه فيقبل شهادة المملوك مطلقا حكي عن الجامع والشهيد الثاني رحمه الله ونسبه جمع من متأخري
المتاخرين منهم صاحب الكفاية وشارحه وغيرهما ويظهر من المحقق الاردبيلي الميل اليه لعمومات قبول شهادة العدل كتابا وسنة وخصوص المعتبرة
كصحيحة الحلبي المتضمنة لحكاية درع طلحة وفيها حكاية عن امير المؤمنين ع في رد شريح نقلت هذا مملوك ولا اقضي بشهادة المملوك وما باس بشهادة
المملوك اذا كان عدلا وصحيحة ... لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وحسنة الحلبي عن المملوك يجوز شهادته قال نعم وان اول من رد شهادة المملوك
لفلان وحسنة محمد في شهادة المملوك قال اذا كان عدلا فهو جايز الشهادة ان اول من رد شهادة المملوك عمر بن الخطاب وصحيحة محمد تجوز شهادة العبد
المسلم على الحر المسلم وهي يدل على جواز شهادته على غير الحر وغير المسلم بالطريق الاولى وعدم القول بالفصل الثاني عدم القبول مطلقا وهو مذهب
العماني ونسبه في ذلك الى اكثر العامة ويظهر من الشيخ انه مذهب عامتهم ونسبه في كنز العرفان الى فقهائهم الاربعة لصحيحة الحلبي عن شهادة ولد الزنا فقال
لا ولا عبد وصحيحة محمد يجوز شهادة المملوك من اهل القبلة على اهل الكتاب وقال العبد المملوك لا يجوز شهادته وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال
المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء يرد شهاداتهم ورواية السكوني وفيها والعبد اذا شهد بشهادة ثم اعتق
جازت شهادته اذا لم يردها الحاكم قبل ان يعتق دلت بالمفهوم على عدم الجواز قبل العتق الثالث عدم القبول على الحر المسلم والقبول على غيره وهو
مذهب الاسكافي والمحكي عنه في المختلف والايضاح و... وغيرها في جانبي الرد والقبول هو ما كان عليه ولم يتعرضوا لما كان له والظاهر ان المعتبر على مرسلة
كان له او عليه وكيف كان فدليله في جانب القبول العمومات وصدر منطوق صحيحة محمد الثانية المتقدمة ومفهوم صحيحة الاخرى الاتية وفي جانب الرد فصحيحة الاخرى
لا يجوز شهادة العبد المسلم ومفهوم صدر صحيحة الثانية وفي الجانبين الجمع بين الاخبار والمروي في قرب الاسناد عن امير المؤمنين ع انه كان يقبل شهادة بعضهم على
بعض ولا يقبل شهادتهم على الاحرار الرابع القبول في الشهادة مطلقا الا على مولاه خاصة فلا يقبل ويقبل له ايضا ذهب اليه الشيخان والسيد والديلمي و

في انه لو اوصى بالزائد عن الثلث اعتبر الربع والربعان

القاضي وابن حمزه والحلي والفاضلان والفخري والصيمري بل الاكثر كما في بعض ... والكفـ ... للاردبيلي بل عليه الاجماع في السرائر وعن الانتصار
الغنية ان ملك الجزء الاول اظهر في دليل الاول واما الثاني فللجمع بينه وبين ما مر دليلا للقول الثاني وللاجماع المنقول والشهرة المحققة وقياسه على
الولد في شهادته على الوالد لاشتراكهما في تحريم العقوق ولصحيحة الحلبي في رجل مات وترك جارية ومملوكين فورثهما اخ له فاعتق العبدين وولدت الجارية
غلاما فشهدا بعد العتق ان مولاهما كان اشهدهما انه كان يقع على الجارية وان الحمل منه قال تجوز شهادتهما ويردان عبدين كما كانا ولو لم تكن شهادتهما
مردودة على السيد لم يكن لعتقهما فائدة وما في كنز العرفان حيث قال واختلف في شهادة العبد الى ان قال وعن اهل البيت روايات اشهرها واقواها
القبول الا على سيده خاصة الخامس عدم القبول للمولى والقبول عليه وعلى غيره ولم نقله في لف والايضاح عن الصدوق وقيل لمكان التهمة وصحيحة ابن ابي يعفور
عن الرجل المملوك المسلم تجوز شهادته لغير مواليه فقال تجوز في الدين والشيء اليسير دلت بالمفهوم على عدم القبول للموالي السادس القبول في غير المولى
وعدمه فيه لا له ولا عليه نقله في السرائر ولف والايضاح عن ... الثاني عنه وعن بعض وفي الجمع عن الحلبي لمكان التهمة في المولى طمعا او خوفا وللجمع بين
الاخبار السابع القبول على المولى وعدم القبول له ولا لغيره او عليه نقله في لف وعد وقال في لف والكفاية قائله غير معلوم ولعل مستنده التوفيق بين
الاخبار **اقول** اما دليل القول الاول فلا شيء فيه الا معارضته بعض الاخبار المذكورة دليلا لبعض الاقوال المخالفة ... واما دليل الثاني
فضعيف بمعارضة اخباره مع خصوصيا اخبار الدليل الاول واعميتها مطلقا من بعض تلك الاخبار لاختصاصها بالمملوك العدل فتخصيصها بها لازم ثم بمعارضتها
مع بعض لو من خصوصياتها بالمساواة فيجب الرجوع الى المرجحات القوية ثم بمعارضتها الصحيحة الثانية والمروي في ف وصحيحي الحلبي وابن ابي يعفور المتقدمة
جميعا مع كونها اخص مطلقا من تلك الاخبار المانعة هذا مع ما في تلك الاخبار من الشذوذ والمخالفة لفتوى القدماء ... الموجبة لخروجها عن الحجية
بل كونها مخالفة للاجماع في الجملة حيث ان مخالفة العماني لانعقاده غير ضائر ومن ذلك يظهر سقوط ذلك القول عن درجة الاعتبار ويظهر ايض ضعف
دليل الثالث لانه ما كان من جانب القبول وان كان مطابقا لادلة القول الاول ولكن ما في جانب الرد يعارض هذه الادلة مع بعضها بالعموم المطلق و
هو صحيحة الحلبي الاولى المتضمنة لشهادة قنبر على من هو مسلم ظاهر او جه ومع الثاني بالعموم والخصوص المطلقين الراجح معارضه بموافقة الكتاب ومخالفة
العامة والاشهرية رواية والاحدثية التي كلها من المرجحات المنصوصة المقبولة مضافا الى ما قيل من عدم صراحة الصحيحة الاولى لاحتمال ارادة عدم الجواز على معناه
وهو النهي لكونه بدون اذن مولاه وان كان ذلك خلاف الظ لانه لو كان ذلك لما كان وجه للتخصيص بالعبد المسلم ولا بالحر المسلم مع انها تشمل صورة
الاذن ايض والى كون دلالة الصحيحة الثانية بمفهوم اللقب الذي هو ليس بحجة وكون رواية ف ضعيفة غير منجبرة هذا كله مع ما في الجميع من الشذوذ المخرج عن
الحجية واما حديث الجمع بين الاخبار ففيه ان الجمع انما هو فرع التكافؤ وحجية الطرفين وهو هنا مفقود مع ان الجمع غير منحصر بذلك فهذا القول ايضا
كسابقه ضعيف غايته وكذا القول الرابع لضعف ما استدل به لجانب الرد غاية الضعف اما الجمع بين الاخبار فلما عرفت في سابقه واما الاجماع
المنقول والشهرة فلعدم حجيتهما اصلا سيما في مقابلة الكتاب والسنة المتواترة معنى وتوهم تحقق الاجماع مع مخالفة القديمين والصدوقين والشيخ
في التهذيبين والحلبي وصاحب الجامع وهم من اركان القدماء وجماعة من المتاخرين وتردد الفاضل في عد توهم فاسد جدا واما قياسه على الوالد والولد
فهو افسد واما صحيحة الحلبي فهي عن الدلالة خالية بالمرة اذ ليس العتق الا في كلام السائل ومع ذلك هو عتق فاسد لانها على الجواز اشبه ولو دل ففي
بمفهوم الوصف وهو ضعيف واما عبارة الكنز فكونها رواية غير معلومة كما اعترف المستدل به قال بعد ذكر شواهد على عدم رواية فيه وكل هذا ظاهر
في عدم رواية عليه بالخصوص واما ما ذكره في الكنز من الرواية لعله اشتباه ويشبه ان يكون مراده بها اما الروايات المانعة مطلقا بعد الحمل على المنع
هنا خاصة جمعا او خصوص الصحيحة الآتية انتهى ومراده من الصحيحة صحيحة الحلبي التي مر معناها واما ادلة سائر الاقوال فضعفها مما مر في اشتراط انتفاء
التهمة وما مر في عدم انحصار وجه الجمع بل دلالة الاخبار باختصاص الحمل على التقية ظ سيما الاسند لا لصحيحة ابن ابي يعفور فان التقييد فيها انما
هو في السؤال ولو دل فبمفهوم الوصف وينافي دليلها مذهب المستدل ومن جميع ما ذكر ظهر ان الاول هو اصح الاقوال ومن الله التوفيق في كل حال
الثانية ليس شيء من البصر والسمع شرطا في قبول فيقبل شهادة الاعمى والاصم اذا اجتمعا سائر الشرائط وتحملاها حال الصحة او لم يفتقر المشهود
به في الاول الى الرؤية وفي الثاني الى السماع بلا خلاف في الاول مطلقا بل عن الانتصار وف والغنية الاجماع عليه ويدل عليه العمومات وخصوص روايتي
محمد بن قيس وثعلبة بن ميمون والمروي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان وكذا في الثاني في الجملة للعمومات المذكورة بلا معارض
لها سوى رواية جميل عن شهادة الاصم في القتل قال يؤخذ باول قوله ولا يؤخذ بالثاني وحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة العمل بمضمونها
وردها الاكثر بضعف السند والمخالفة للاصول لان القول الثاني ان كان منافيا للاول كان رجوعا عنه فيجب رد الاول كما هو القاعدة في رجوع
الشاهد وان كان مؤكدا له يكون مؤكدا له فلا رد وان كان غير مرتبط به فهو كلام مستقل لا دخل له بالاول ويمكن ان يختار الاول ويمنع رده
الشهادة الاولى بغير مورد الرواية لان ما دل على طرح الشهادة بالرجوع وهو ايض مرسلة جميل عام وتخصيصه بالخاص ليس بعزيز سيما اذا كان
الخاص معمولا به عند جماعة من الاعيان فاذا المختار هو قول الشيخ ولكن يلزم تخصيصه بالقتل لانه مورد الرواية وعدم ثبوت الاجماع المركب **الثالثة**
المعتبر في الشرائط وجودها في الشاهد عند اداء الشهادة فلو تحملها فاقدا لبعضها واداها حال الاستجماع قبلت للعمومات ولما عدا الاشتراط
حين التحمل وللروايات الواردة في موارد مخصوصة كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والاجير اذا فارق والعبد اذا اعتق والفاسق اذا تاب و

في اخبار الواردة في قبول شهادة العبد وعدمه ورد بعض اقوال على مذهب المصنف اعلى الله مقامه

في قبول شهادة الاعمى والاصم

فقد

فقد شرط منها في طي بيان تلك الشرائط **الرابعة** لا يرد شهادة ارباب الصنائع المكروهة كالصباغ وبيع الرقيق ولا الدنية عادة كالحياكة والحجامة
ولو بلغت غايتها كالزبال والوقاد ولا ذوي العاهات والامراض الخبيثة كالاجذم والابرص بعد استجماع الجميع شرائط قبول الشهادة بلا خلاف
يوجد كما قيل بل مطلقا كما في الكفاية بل عن ظاهر السرائر والتنقيح الاجماع عليه ويدل عليه عمومات قبول الشهادة من الكتاب والسنة مع خلوها عن المعارض بالمرة عدا
ما توهم بعض العامة من ان اشتغالهم بهذه الحرف ورضاهم بها يشعر بالخسة وقلة المروة وهو ضعيف غايته سيما على القول بعدم اعتبار المروة في قبول
الشهادة وكذا على اعتبارها اذ لم يكن ارتكاب هذه الصناعات منافاة للمروة من غير جهة نفس الصنعة من حيث هي كما اذا كان من اهلها او بلغ مثله
مثلها بحسب العادة واما مع الملازمة فيها بان كان من اهل بيت العز والشرف الذي لا يناسب حاله تلك الصنعة فارتكبها بحيث يلام فيتجه عدم قبول شهادته
على القول باعتبار المروة وعدم القبول من هذه الجهة غير عدم القبول من حيث ارتكاب الصنعة من حيث انها هي فان الحيثيات في جميع الامور معتبرة

الفصل الثاني في بيان مستند الشاهد وما يتعلق به وفيه مقدمة ومسائل اما المقدمة ففيها ثلث فوائد الفائدة الاولى

اعلم ان من يخبر عن شيء اما يخبر به عن علم او ظن وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي ومن الاخير العلوم والمظنونات باحد الحواس الخمس الظاهرة وكذا
يحصلان من الحدس او التجارب ايض ومنه اخبار الطبيب والرمال والمنجم والقياف ونحوهم **الثانية** اعلم ان المخبر عن واقعة على ثلثة اقسام الاول
ان يخبر بتفاصيل اسباب علمه او ظنه بالمخبر به جزء جزء حتى ينتهي الى احواله الواضحة فيقول رايت الملك الفلاني في يد زيد منذ مدة كذا يتصرف فيه كيف شاء
مدعيا ملكيته من غير معارض له الى الآن او يقول سمعت ذلك من جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب او من عدلين او شاهدت زيدا استقرض من عمرو المبلغ
الفلاني وهو اقرضه واقبضه اياه بحضوري او يقول شاهدت الملك في يده في السنة السابقة ويده عليه مستصحبة عندي الى اليوم او يشبه بالقيافة هذا
الابن فلانا ونحو ذلك الثاني ان يخبر بالعلم او الظن بالمخبر به من غير تفصيل اسباب العلم او الظن وموجباته فيقول اني اعلم ان هذا الملك ملك زيد او اظنه
او اعلم ان زيدا يشتغل ذمته لعمرو بالمبلغ الفلاني او اظنه او اعلم ان زيدا ابن عمرو او اظنه وغير ذلك الثالث ان يخبر بالمخبر به مطلقا مجردا عن العلم او الظن
وعن تفصيل موجباتهما كان يقول هذا ملك زيد او زيد مشغول الذمة لعمرو بمبلغ كذا او زيد ابن عمرو وامثال ذلك **الثالثة** اعلم ان كلامهم
في هذا المقام اما يكون في بيان وظيفة الشاهد وتكليفه او في وظيفة الحاكم وشانه اما على الاول فيكون المراد انه في مقام الشهادة باي مستند يجوز له
الشهادة بالمشهود به من العلم او الظن ثم العلم بمطلقه او الحاصل باحد الحواس الظاهرة او الشرع او العقل او التجارب او الحدس وكذا الظن المطلقة
او المتاخم بالعلم وعلى هذا لا يكون لهم كلام في القسم الاول لان المشهود به فيه نفس المستند والدليل والاسباب دون المدلول والمسبب وهي لا يحتاج الى
مستند ودليل وجواز الشهادة على ذلك التحويل بديهي وعلى الحاكم الحكم بمقتضاه من النتايج والمدلولات الا ان يقال انه يجب ان يكون عالما بذلك
المستند فاذا قال رايت او سمعت كان عالما برؤيته فلان او سماع الكلام الفلاني ونحوهما بل وكذا الظاهر انه ليس كلامهم في القسم الثاني لانهم
يقولون ضابط مستند الشهادة العلم ولا معنى لكون العلم مستند العلم الا ان يتكلم فيه في انواع العلم واي فرد اي علم يعتبر شرعا حتى يجوز للشاهد ان يجعله
مبنى الشهادة ويشهد شهادة علمية بسببه فيقولون انه يجب ان يكون المستند في المبصر احس البصر مثلا ولا يجوز الشهادة العلمية فيها بالعلم الحاصل من السماع
او يتكلم فيه بما يفيد العلم ولا يفيده حتى يجوز بواسطته الاخبار بالعلم بالمشهود به او لا يجوز ولكنهما خلاف الظ من مرادهم فكلامهم على هذا انما هو في
القسم الثالث يعني ان مستند الشهادة بالملك المطلق مثلا او اشتغال الذمة المطلق او غيرهما ما هو وفي اي مقام يصح ويجوز له الشهادة بالمطلق وفي اي
لا يصح واما على الثاني فيكون المراد ان الحاكم باي شهادة يجوز له الحكم او يجب اما المستند الى العلم او يجوز العمل بالمستند الى الظن ايض وعلى الاول فبالمستند الى
علم او يجوز العمل بالمستند الى الظن ايض وعلى الاول فبالمستند باي علم فهل يختص بالعلم الحاصل من حس البصر في المبصرات وحس السمع في المسموعات وكذا
او يحكم بالمستند الى العلم مطلقا ولو بالحاصل من السماع في المبصرات وعلى هذا لا يكون كلامهم الا في القسم الاول اذ في القسمين الاخيرين لم يذكر مستند
ولا سبب حتى يقال انه هل يجوز للحاكم الحكم بالشهادة المطلقة من غير بيان العلم والظن او بالشهادة العلمية من غير ذكر مستند العلم انه هل هو الحس او
السماع او التجربة او الشرع او غير ذلك **المسألة الاولى** قالوا ان ضابط المستند وما يصير به الشاهد شاهدا العلم القطعي العادي بلا
خلاف فيه في غير ما يجيء الخلاف فيه لمرسلة ... لا يكون الشهادة الا بعلم من شاء كتب كتابا ونقش خاتما وروايتي علي بن غياث وعلي بن غراب لا
تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك وفي النبوي وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد او دع قال في المس
وما روي عن الائمة الاطهار في مثل هذا المعنى اكثر من ان يحصى ويدل عليه ايض انه لولاه لزم الكذب لان من يخبر عن شيء في انه يخبر عن الواقع عالما
به ولو قيده بالعلم ايض يصير صريحا فيه فلو لم يكن عالما لما كان كاذبا نعم لو كان ظانا او اخبر عن ظنه به فقال اظن كذا لم يكن كذبا وجاز ايض كما صرح به
في الكف بالاصل فانه ليس بشهادة حتى يدخل تحت النهي ولو سلم فالمشهود به هو ظنه وليس كاذبا فيه الا انه غير معتبر اجماعا **الثانية** ثم انهم زادوا
على ذلك وقالوا يعتبر ان يكون ذلك العلم حاصلا اما بالرؤية او بالسماع فالاول في الافعال والثاني في الاقوال كالاقارير والعقود ونحوها او
منهما او بالسماع والرؤية اذ يفتقر الشهادة على القول برؤية القائل وهو ايض مراد من لم يضم معه الرؤية قالوا الا فيما يتعذر او يتعسر فيه الرؤية
او السماع كالنسب والوقف ونحوهما مما ياتي فانه يكفي فيه السامع والاستشهار والسماع الماخوذ في ذلك غير السماع المتقدم فان المراد فيما تقدم
هو ان يكون المسموع هو عين المشهود به وهنا ان يكون اخبارا عنه والعلم في الاول حسي حاصل عن الحس وفي الثاني مستفاد من قرينة امتناع

في بيان وظيفة الشاهد وتكليفه وبيان وظيفة الحاكم وتكليفه

تواطئهم على الكذب وايضا الحاصل من الاول هو العلم البتة اذا كانت الحاسة صحيحة والقول واضحا واما الثاني فقد لا يحصل منه الا الظن ولا يخفى انه يخرج من ذلك الشهادة على اللمس او الذوق او الشم فيما يحتاج اليه ومنهم من قال بالرؤية كالافعال او السماع كالوقف والنسب او بهما كالعقود والاقارير ولا يخفى ما فيه فان السماع الاول ايضا يحتاج الى رؤية المسموع منه والقول بان المرئي هنا غير المشهود له او عليه قلنا المسموع ايضا كذلك كما ترى مع ان ذكر السماعين يدل على اتحاد المراد منهما وليس كذلك ومنهم من يدل الرؤية بالمشاهدة كما في يع فقال بالمشاهدة او السماع واراد من السماع المعنى الثاني اي التسامع وفسر بعضهم المشاهدة في كلامه بالمعنى الشامل للذوق والشم واللمس ايضا وفيه ايضا انه كان حسنا لو لا حصره المشاهدة في الافعال وايضا المشاهدة بهذا المعنى يشمل السماع بالمعنى الاول ايضا وبالجملة لم اعثر على كلام منقح في التعبير في ذلك المقام والصواب ان يقال انه يجب ان يكون مستنده المشاهدة الشاملة للشهود به بكل من الحواس الخمس الظاهرية التي هي مبادي اقتناص العلوم في المحسوسات ثم نتكلم في السماع بالمعنى الثاني انه هل يكفي ذلك في شيء ام لا وعلى الاول ففي اي موضع يكفي واي قدر يكتفي فيه فهل يشترط ان يفيد العلم او الظن المتاخم له او يكفي مطلق الظن فنحن نتكلم في هذه المسئلة في الاول ونتبعها في الثالثة بالثاني فنقول قد صرحوا بانه يجب ان يكون مستند الشهادة هو احد الحواس الظاهرة بل قال بعضهم الاصل في الشهادة عندهم القطع المستند الى الحس الظاهر اعتبارا منهم للمعنى اللغوي مهما امكنهم انتهى وقوله مهما امكنهم اشارة الى الاعتذار للشهادة بالتسامع والاشتهار في بعض الامور كما يظهر مما ذكره قبل الكلام المذكور ولا يتوهم ان العلم الحاصل بالتسامع ايضا مستند الى حاسة السمع فانه علم حاصل بواسطة مقدمات اخر من بعد تواطئهم على الكذب ولذا يختلف باختلاف التسامع في سبق الشبهة وعدمه وسهولة القبول وعدمها واختلاف المخبر عنه جلاء وخفاء واختلاف المخبرين وثوقا وعدمه ولو كان بمجرد التوقف على مبدء الحس لم يكن علم غير حسي فان العلم بالصانع من المصنوع يتوقف على مشاهدتها والعلم بحدوث العالم بالتغير يحتاج الى احساس التغير ثم الدليل على اعتبار العلم المستند الى المشاهدة الحسية هو ما ذكره بعضهم من ان المفروض ان الشاهد في مقام الشهادة والشهادة كما مر في صدر المقصد هي الحضور او الاخبار عما شاهده وعاينه وهما بالنسبة الى العالم الغير المستند علمه الى الحس مفقودان اذ يقال له عرفا ولغة انه غير حاضر وغير مخبر عما شاهده والى هذا يشير كلام الشهيد في س حاكيا عن بعض الاصحاب حيث قال ولا بد في الاقامة من اتيان الشاهد بلفظ الشهادة فيقول اشهد بكذا وانا شاهد عليه الان بكذا وشهدت عليه ولو قال اعلم او ابتغى او اخبر عن علم او حق لم يسمع قاله بعض الاصحاب انتهى ولا يعارضه ما قيل من اطلاق الفتاوى والنصوص المتقدمة المتضمنة للفظ العلم والمعرفة المتقدمة في المسئلة الاولى لان الفتاوى وان كان في العنوان مطلقة ولكن الاكثر قيدها بعد بالمشاهدة او الرؤية مما ارادوا المطلق والا لم يجعلوا الشهادة في النسب والوقف وما شابههما مما يكتفون فيها بالاستفاضة مستثناة سيما عند الاكثر المشترطين في الاستفاضة العلمية ولو سلم اطلاق البعض لم يصلح للمعارضة واما النصوص فلا عموم فيها اصلا لتضمنها لفظ الشهادة ايضا فدلولها انه لا بد مع الحضور من العلم والمعرفة ولا يكفي مطلق الحضور حتى الذي لم يفد غير الظن مع ان العلم في اكثرها ليس علما بل معناها انه لا يكون الاخبار عما شاهده الا مع علم به والاخبار المتعقبة لها مخصوصة بعلم خاص هو العلم بالكف وبالشمس المرئية واختصاصهما بالعلم الحاصل عن المشاهدة ظاهر فهي ايضا ادلة على المط ويدل عليه ايضا المستفيضة من الصحاح وغيرها الواردة في شهود الزنا المتضمنة لمثل قولهم حتى يقوم البينة الاربعة انهم راوا يجامعها او انهم راوه يدخل ويخرج بل يمكن دعوى الاجماع عليه ايضا لتصريح الكل بذلك ولم يذكروا اعلما او سوى العلم الحاصل من التسامع في موارد خاصة وجعلوه مستثناه من القاعدة بالدليل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام المحقق الاردبيلي حيث قال بعد ما نقل عنهم انه لا يجوز كون مستند الشهادة في الافعال السماع من الغير وفيه تامل اذ يجوز ان يعلم هذه الامور بالسماع من الجماعة الكثيرة بقراين وغيرها بحيث يتيقن ولم يبق عنده شبهة اصلا كسائر المتواترات والمحفوفات بالقراين فلا مانع من الشهادة بها لحصول العلم انتهى فانه لا كلام في جواز حصول العلم بما ذكر بل بغيره ايضا من التجارب والقراين كما يعلم كون الليلة ثاني الشهر فصاعدا برؤية ظل الشاخص ونحوها وانما الكلام في انه هل يجوز جعل كل علم مناط الشهادة مع انه خلاف مقتضاها اللغوي والعرفي وخلاف مدلول النص المصرح بانه على مثل رؤية الشمس وعلى معرفة كما يعرف الكف يشهد كيف ولو كان المناط العلم لم ينحصر بالعلم الحاصل من التسامع بل يحصل كثيرا ما من التجارب والحدسيات والاستقراء بل عن قول ثلثة او اثنين او واحد كما ذكروه في الاصول واختلفوا في انه هل يحصل العلم من الخبر الواحد ام لا وعلى الاول هل يطرد ام لا فان قيل عدم اعتبار هذه العلوم لاختلافها شدة وضعفا وتخلفها كثيرا قلنا نعم هذا التخلف والاختلاف في العلم الحاصل من التسامع اكثر بكثير ولا ينافي ما ذكرنا رواية حفص بن غياث ارايت اذا رايت شيئا في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال له ابو عبد الله ع افيحل الشراء منه قال نعم فقال ابو عبد الله ع فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك الحديث لان ذلك ايضا شهادة مستنده الى حس البصر وهو الرؤية في يد زيد واليد معرف شرعي للملكية الظاهرية اي كونه محكوما له بالملكية ما لم يعلم خلافها بل اليد التي لم يعلم فيها عدم الملكية هي نفس الملكية الظاهرية فان الملكية ارتباط جعلي من الشارع واقعا وهي ما كان كذلك في نفس الامر وهي لا يظهر خلافها او ظاهرا وهي كونها كذلك على الظاهر وللواقعية اسباب وللظاهرية معرفات هي ايضا اسبابها واحد معرفاته اليد كما انه يجوز الشهادة على الزوجية بمشاهدة الزوج والزوجة وسماع عقد النكاح بينهما وبطهارة الثوب برؤية غسله على ما هو المقرر في الشرع وبنجاسته برؤية وصول بول الانسان اليه وبالطلاق بالحضور في مجلسه وهكذا فان نفس الزوجية والتطهير والتنجيس والعقد النكاح ليست امورا محسوسة ولانها

في تعيين معنى السماع

في اعتبار العلم المستند الى المشاهدة

في انه هل يحصل العلم من الخبر الواحد

كتاب القضاء والشهادات

على الاسباب المذكورة محسوسا ولا ترتبا عقليا ولا عاديا بل ترتب شرعي بجعل الشارع في مشاهدة الموجبات الشرعية لشهادته بالموجب بالفتح وكذلك الغصب واشتغال الذمة بالقرض والشهادة بالوقف بسماع الصيغة ورؤية الاقباض ونحوها بل كذلك في جميع الشهادات الحسية فانه اذا سمع قول زيد ان علي الف لعمرو ويشهد عليه بالاقرار وهي شهادة حسية مع ان اللفظ المذكور محتمل للتجوز والتخصيص والحذف ونحوها بدون قرينة او بقرينة مخفية عليه وسببه ان اللفظ المذكور مفيد للاعتراف وضعا ما لم يعلم القرينة وكذلك اذا قال اعرف فلان بن فلان فان انتسابه امر شرعي مترتب على الشهادة بنسبه او اقرار والده او تحقق الفراش ونحوه فالمحسوس شيء والمشهود به شيء اخر مترتب على المحسوس اما بحكم الشرع او الوضع او العقل او العرف فكذلك الملكية بعينها بالنسبة الى اليد وقد ثبت مما ذكر ان الاصل في الشهادة هو الاسناد الى العلم الحضوري وعدم كفاية الحضوري على سبيل الاطلاق **الثالثة** قد استثنوا من الاصل المذكور امورا مخصوصة فاكتفوا في جواز الشهادة فيها بالعلم الحصولي لا مستندا الى الحس بل بالتسامع والاستفاضة ثم انهم اختلفوا في تعداد تلك الامور فمنهم من خصها بالنسب وحده وهو الاسكافي وعدها في فع اربعة بزيادة الملك المطلق والوقف والزوجية وفي جملة ستة بزيادة الموت والولاء والعتق وكذلك في الكف ولكنه نقص الولاء والزوجية وزاد الموت والولاية وفي عد سبعة بزيادة الموت والولاية للقاضي ونقص الولاء وفي يه ثمانية بزيادة الولاء وبعضهم تسعة بزيادة الرق والعدالة ونقص الولاية ومن متاخري المتاخرين من لم يحصرها في امور مخصوصة بل جوزها في كل ما تعذر فيه المشاهدة في الاغلب وعدها في يع في باب الشهادات ثلثة النسب والموت والملك المطلق وفي باب القضاء سبعة بزيادة ولاية القاضي والنكاح والوقف والعتق وظني ان المسئلتين مختلفتان فان الكلام تارة في مستند الشهادة وما يجوز الشهادة بسببه واخرى فيما يثبت به الشيء وان كان لم يجز الشهادة به لان الثبوت بل يكون امرا مناط الحكم من ثبت عنده وتكليفه كشهادة العدلين فانه يثبت به المشهود به عند من شهد عنده ويثبت ما هو تكليفه بها ولا يجوز الشهادة بها عند الاكثر وكذا العدل الواحد لو قلنا بافادته العلم في بعض الموارد وافادة وكذا الخبر الواحد المحفوف بالقرينة العلمية فانه يحكم به الحاكم لوجوب قضائه بعلمه وليس للشاهد ان يشهد الى غير ذلك فمراد المحقق في الاول بيان مستند الشاهد وفي الثاني بيان مستند كل شخص في حقه وعلى هذا يمكن ان يكون قول المحقق بعد عد الثلثة وذكر مسائل اخرى والوقف والنكاح يثبت بالاستفاضة زيادة الامرين على الثلثة حيث انه ذكرهما في باب الشهادة ويمكن ان يكون المراد الثبوت الذي ذكرناه بل الظاهر انه ليس غير ذلك حيث انه عد النكاح بعد ذلك في القسم الثالث من مستند الشاهد قال الثالث ما يفتقر الى السماع والمشاهدة كالنكاح الى اخره ونحوه في الكف ولكنه بعد عد السبعة المتقدمة مما يشهد فيه بالاستفاضة وذكر مسائل اخرى قال والوقف والنكاح يثبت بالاستفاضة عند علمائنا انتهى وهذا اظهر في تغاير المسئلتين لذكر الوقف في الموضعين ثم انهم استدلوا على استثناء ما ذكروه بوجوه منها ما قيل من عدم وجدان الخلاف فيه بعد عد التسعة المذكورة الا عن الاسكافي وهو بعد ما ذكرناه من اقوالهم فظاهر اذ لم يذكر التسعة الا الشاذ النادر ولعله راى بعض ذلك مذكورا في مقام الثبوت فادرجه في مقام مستند الشاهد ومع ذلك صرح الشهيد الثاني وبعض من تبعه بمنع الجواز في الموت وذكر وجها بالمنع في النسبة الى الام ونسب في التنقيح الجواز في الموت والملك المطلق الى الاكثر وفي الوقف والولاء والعتق والنكاح الى ف والفاضلين وظهور ذلك في الخلاف ظاهر وكذا عبارة الكف المتقدمة هذا مع انه لا حجية في عدم وجدان الخلاف اصلا سيما محكية واما دعوى الاجماع في مثل هذه المعركة فجزاف منشاؤه ضيق الفطن ومنها ما قيل في النسب من انه امر لا مدخل فيه للرؤية وغاية الممكن رؤية الولادة على فراش الانسان لكن النسب الى الاجداد المتوفين والقبائل القديمة لا يتحقق فيه الرؤية ومعرفة الفراش فدعت الحاجة الى اعتماد التسامع والاستفاضة وفيه اولا ان الاستفاضة ان لم يكن مثبتة للشيء ومعتمدا عليها فكيف يصلح مستنده للشاهدين وان كانت مثبتة ومعتمدا عليها فيثبت بها النسب عند الحاكم الذي عليه ان يحكم بعلمه وكذا كل من اطلع على الاستفاضة فان كل احد مكلف بعلمه فلا حاجة غالبا الى شهادة الشاهدين التي يجب ان يكون مستنده الى الحس فيثبت النسب بالاستفاضة عند الحاكم وغيره وان لم يجز الشهادة لاجلها والحاجة احيانا الى اثباته عند حاكم بشاهد كما لم يمكن الاثبات بالاستفاضة عند الحاكم ووقع تنازع لا يقتضي بطلان الاثبات ام مخالف للنص والاصل والا لثبت بالاستفاضة عند الحاكم ووقع تنازع لا يقتضي بطلان الاثبات ام مخالف للنص كل شيء اذ ليس شيء الا وقد يتعذر اثباته بشاهد مشاهد للمشهود به بل يمكن التعدي الى غير الاستفاضة ايضا وثانيا انا لا نسلم جواز الشهادة في النسب بالاستفاضة ولكن لا لكونه مستثنى ولا لادعاء الحاجة وعدم الاطلاع على الفراش والولادة بل لانا نقول ان النسب الشرعي هو ما اشتهر واستفاض فان الشخص من شاع وذاع بين الناس ثبوته له من غير معارض فانا نقول ان ابن شخص شرعا مثلا منحصر بمن انعقد من نطفته بل هو بحكم العقل ومن ولد على فراشه بحكم الشرع بقوله الولد للفراش ومن اخرجه القرعة في المشتبه كما نطقت به الاخبار واطبقت عليه الفتاوى ومن اقر به الاب لم يعارضه الابن بالاخبار المستفيضة والاجماع ومن شاع واشتهر واستفاض بين الناس انه ابنه من غير معارض بالاجماع القطعي بل الضرورة الدينية بل ضرورة كل دين فانهم كلهم من لدن ادم الى ذلك الزمان انهم ينسبون الاولاد الى الاباء بذلك فكون من اشتهر في حقه ذلك ابنا شرعا مجمع عليه بل بناء المواريث وغيرها من الاحكام الشرعية على مجرد الاشتهار وكذا غير الابن من الانساب بل لولا ذلك لم يثبت نسب غالبا كما ياتي في المسئلة الاتية فشهرة النسب من غير معارض كشهرة كونه زيدا لعلما يشهد ان رايت زيدا بمجرد ثبوت كونه زيدا بالاشتهار من غير استثناء وعدم منافاته لاسناد الشهادة الى الحس فكذا النسب فالمشهود به هو الابنية مثلا كالزيدية في شخص زيد ومستنده احساس الحكم الذي هو موجبها شرعا بحاسة السمع بمعنى ان المشهود به مسموع كسماع الاعتراف وصيغ العقود فانك اذا سمعت بعت من البايع تشهد بالبيع

في تعداد الامور التي يكفي فيها التسامع والاستفاضة

في ان الوقف والنكاح يثبتان بالاستفاضة

في ثبوت النسب بالاستفاضة

لان ذكر هذا القول فى مقام الانشاء بيع لا انه اخبار عن البيع متبلة فكذا الاشتهار فان المشتهر بذلك من غير معارض ابن شرعا لا ان الشهرة اخبار عن امر
اخوه والابنية وكذلك فى ساير النسب ومنها ما ذكروه فى ساير الامور المذكورة فقيل يثبت الموت بالاستفاضة لتعذر مشاهدة الميت فى اكثر الاوقات
للشهود والملك المطلق لا يمكن الشهادة عليه بالقطع والوقف لو لم تسمع فيه الاستفاضة لبطلت الوقوف على تطاول الازمنة لتعذر بقاء الشهود
والشهادة الثالثة عندنا غير مسموعة والوقف للتابيد وكذا العتق والزوجية والرقية والولاية وغيرها فقيل لو لم يجز فى الشهادة فيها الاكتفاء
بالسماع لزم بطلان اكثر تلك الحقوق بتطاول الازمان والدهور ويظهر ما فيها مما ذكرنا اولا فى الوجه السابق مضافا الى ان تعذر مشاهدة الميت
وساير ما استند فيه الى التعذر او التعسر ليس باكثر من تعذر مشاهدة كثير مما صرحوا فيه باشتراط المشاهدة كالرضاع سيما مع شرايط التحريم و
الغصب والسرقة والاصطياد والاتلاف والولادة وغيرها ولا ارى فرقا بين البيع او الهبة او الاجارة وبين العتق والنكاح ونحوهما الى ان اثبات تلك الحقوق
فى الازمنة المتطاولة لا ينحصر جهته بشهادة الشاهد بها بالاستفاضة بل يمكن الاثبات بنفس الاستفاضة عند الحاكم وبيد الموقوف عليه او المتولى
على الموقوف وبالاخبار المحفوفة بالقراين العلمية وبتصرف المولى او ورثته فى الرقيق وقد ظهر من ذلك ان الحق عدم جواز الشهادة لشئ بمجرد الاستفاضة
سوى النسب لاجل كونه مستثنى بل لما ذكرنا واما غير الشهادة فيثبت كل شئ بالاستفاضة اذا افاد العلم عند من حصلت له الاستفاضة **الرابعة**
اختلف الاصحاب فى الاستفاضة التى هى مستند الشهادة عند من يجوز اسنادها اليها ودليل النسب الشرعى ومستند الحاكم وغيره لا لاجل الشهادة بل
لاجل الثبوت عنده على ما ذكرنا هل يشترط افادتها العلم القطعى او الظن المتاخم للعلم خاصة او يكفى مطلق الظن على اقوال ثلثة الاول لجماعة منهم المحقق فى
يع وفع والفاضل فى جملة من كتبه وصاحب التنقيح وغيرهم وهو ظاهر كل من جعل ضابط الشهادة العلم من غير استثناء الاستفاضة الظنية اقتصارا فيما خالف
الاصل على المتيقن وللاخبار المتقدمة المعتبرة للعلم فى الشهادة والظواهر من الكتاب والسنة الناهية عن اتباع الظن والعمل به والثانى محكى عن شاو المعتبر
ودر ولك واستدل له بان الظن المتاخم للعلم اقوى من الحاصل من قول الشاهدين فيستفاد من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الحاصل من الشاهدين الذى
هو حجة منصوصة حجيته ايض وبانه لو لم يعتبر هذا القدر من الظن فقد يحصل الضرر العظيم فى امثال ما ذكروا اعتبار الاستفاضة فيه لان حصول العلم بها نادر جدا
والثالث منقول عن ط وف محتجا بانه يجوز لنا الشهادة بان خديجة زوجة رسول الله ص كما يقضى بانها ام فاطمة ويجوز لنا الشهادة لها بزوجيته مع ان العلم
فيها غير حاصل لانه لو كان حاصلا لكان بالتواتر وهو هنا مفقود لان شرطه الاستناد الى الحس والظ ان المخبرين فى الطبقة الاولى لم يخبروا عن المشاهدة
بل عن السماع ولانه لو لم يعتبر الظن الحاصل من الاستفاضة لزم عدم الثبوت فى اكثر ما ذكر سيما فيما يطلب فيه التابيد حيث ان شهادة الفرع الثالثة غير مسموعة
عندنا **اقول** اورد على الدليل الاول للقول الثالث بمنع فقد شرط التواتر فى تزويج خديجة لان الطبقة الاولى بالغون حد التواتر لان النبى ص كان اعظم
قريش وكان ابو طالب المتولى لتزويجه رئيس بنى هاشم وخديجة من اجلاء بيوتات قريش وخطب فى المسجد الحرام بمجمع من قريش فيمكن بلوغ المشاهدين حد التواتر
وكذا يمكن بلوغ المخبرين عن طبقتهم السابقة فى كل طبقة فبعد حصول العلم يحكم بحصول الشرط كما قالوا فى عدد التواتر وعلى الثانى بان كما ان الشهادة الثالثة
الفرعية غير مسموعة فكذلك الظنية فتخصيص الثانى ليس باولى من الاول بل الثانى اولى لعدم استلزامه مخالفة الكتاب والعقل والقول بان عدم قبول الثالثة
اجماعى دون عدم قبول الظنية مردود بعدم معلومية الاجماع حتى فى المورد فى الاول كيف وجوزه الفاضل فى لف فى رد ذلك الدليل وهو وان كان واحدا
الا ان الشيخ ايض مثله ثم **اقول** انه يرد على الاول ايض اولا انه لو سلم عدم امكان التواتر فحصول العلم بالخبر المحفوف بالقرينة ممكن فلم ليس كذلك هنا كيف
ولو لم يكن زوجية خديجة معلومة لسرت الظنية الى اعقاب خديجة ايض وصار الكل ظنيا وفساده ظ والظ ان الاستدلال بذلك الدليل لاثبات جواز الشهادة
بالاستفاضة لا لاجل اثبات اعتبار الاستفاضة الظنية وح يرد عليه ايض ما مر من ان الثبوت بالاستفاضة الظنية وح يرد عليه ايض ما مر من ان الثبوت
بالاستفاضة ولو كانت علمية لا يستلزم جواز الشهادة بها غايته انه يجوز لنا الشهادة فى مقام التنازع والمرافعة فى تلك الواقعة واى محذور فيه ولا نزاع
ولا منازع ويرد على الثانى ايض ما مر من انه لا يستلزم عدم جواز الشهادة بالاستفاضة عدم امكان الثبوت بها عند الحاكم وغيره فان الثبوت لا يستلزم
جواز الشهادة كما فى شهادة العدلين بل المرءة الواحدة فى ربع الوصية وبذلك ظهر ضعف القول الاخير بالنسبة الى الشهادة وكذا بالنسبة الى نفس الثبوت
عند الحاكم وغيره بان يجعل الاستفاضة الظنية موجبة للثبوت فان الاصل عدم الثبوت بها وعمومات النهى عن العمل بالظن وعدم اعتباره عن الشيخ بمنع
اعتباره ثم اضعف من ذلك بالنسبة الى الشهادة ما حكى عن الشيخ ايض من كفاية السماع عن العدلين فصاعدا فيصير بسماعه شاهد اصل ومتحملا لانه
لان ثمرة الاستفاضة هى الظن وهو حاصل بهما وفيه اولا منع اعتبار الاستفاضة المثمرة للظن وثانيا انه لو سلم ينبغى الاقتصار عليه لعدم دليل على
العموم وثالثا انه لو كان سببا لاعتبار مطلق الظن لزم اعتباره لو حصل من واحد ولو انثى او فاسق والجواب بالاختصاص بما ثبت اعتباره شرعا او ما
افاد الظن القوى مردود بانه ان اريد اعتباره مطلقا او فى مقام الشهادة فلم يثبت هنا ايض وان اريد اعتباره فى الجملة فاى ملازمة بينه وبين اعتباره
فى مورد مخاص غير ما ثبت اعتباره فيه واما الظن القوى فقد يحصل من شهادة فاسقين او عدل واحد ظن اقوى من شهادة عدلين اخرين نعم يعتبر شهادة
العدلين فى مقام الثبوت مطلقا الا ما اخرجه الدليل كالزنا نعم يمكن ان يستدل للشيخ بمكاتبة الصفار الصحيحة وفيها فهل يجوز للشاهد الذى
اشهده بجميع هذه القرية ان يشهد بحدود قطاع الارضين التى فيها اذا تعرف حدود هذه القطاع بقوم من اهل هذه القرية اذا كانوا عدولا فوقع
نعم يشهدون على شئ مفهوم معروف ان شاء الله تع ولكنها مصرحة بحصول التعرف الذى هو حقيقة فى العلم للشاهد ومع ذلك متضمنة للقوم

هل يعتبر فى الاستفاضة العلم القطعى او الظن المتاخم للعلم او مطلق الظن اقوال ثلثة

الذى ظاهره الاكثرية من العدلين ويشعر به الاتيان بضمير الجمع لتحمل الشياع المفيد للعلم فهى يصلح دليلا له ايض فته والقول الثانى ايض كالا
فى فساد المستند اما الاول مستندهم فلان الاولوية انما تنهض حجة لو كانت العلة فى حجية شهادة العدلين افادتها المظنة وليست كك بل هى
من الاسباب الشرعية كاليد حتى انها لو لم تفد مظنة اصلا لكانت حجة ايض مع انه لو كان ذلك المناط فى حجيتها وجب ان يدار مدار الظن الاقوى
حتى لو فرض حصوله من شهادة الفاسقين او الصبى او القراين دون شهادة العدلين كان حجة دون شهادتهما وهو بط مع ان الظن الاقوى اعم من
المتاخم للعلم هذا كله مع ان الاصل ايض محل المنع حتى عندهم فانهم لا يجوزون الشهادة بشهادة العدلين فكيف يجعلونها اصلا للاثبات نعم لو كانا
بالنسبة الى اصل الثبوت لم يرد عليه ذلك بل يرد بما ذكرنا اولا واما ثانيا فلمنع ندرة حصول العلم من الاستفاضة بل هو كثير غاية الكثرة وما لم يحصل فيه العلم
بها لا يعتبر استفاضة ولا حرج فيه ولا ضرر بل قد يوجب الضرر فى الطرف الاخر بمجرد الظن الغير المعتبر فهذا القول ايض كالاخير فى غاية الضعف فلم يبق
الا الاول وهو الصحيح فيما اعتبرنا فيه الاستفاضة من الشهادة او الثبوت ولكن لى هيهنا كلاما اخر وهو ان من يقول باعتبار الاستفاضة العلمية فى
النسب ما اراد من متعلق العلم الذى هو المعلوم بالاستفاضة فهل مراده التولد من النطفة فالعلم به محال غالبا او التولد على فراش الشخص فلا يشاهده
غالبا الا اثنان من النسوان او ثلثة او نحوها فكيف يحصل العلم سيما اذا لم ينقل بكون الامة والمتقطعة فراشا وكك اقرار الوالد بل المشاهد المحسوس
ان بتقاليب الدهر وتصاريف الزمان يجئ هذا من خراسان الى العراق وبالعكس ومن فارس الى احدهما وبالعكس ومن العرب الى العجم وبالعكس ومن
الترك اليهما وبالعكس وهكذا فيتوطن فى المقام الثانى وينسب نفسه الى ابيه او قبيلته بقول اربعة او ثلثة بل بقول نفسه ويبقى فى ذلك البلد ويشتهر فيه بتلك
النسبة بعد مدة سيما اذا امات الطبقة الاولى بحيث ينسبه بها جميع اهل بلد او مملكة واكثر الانساب الى الطبقات التى فوق الاولى والثانية كذلك
نعم يحصل العلم من الاستفاضة فى النسبة وذلك ايض من اقوى الشواهد على ما قلنا من ان نفس الاستفاضة هو سبب تحقق النسبة ونسب شخص من
اشتهر بنسبته اليه من غير معارض ومرادنا من الاستفاضة العلمية ان يعلم ان كل احد يعرف المنتسبين ينسبها الى الاخر ويقول هذا نفس النسبة
كالابنية مثلا فلو نذر احد لشخص لبنى تميم برئ بالاعطاء الى من ينسبه كل من يعرفه الى هذا البلد اليه وان لم يعلم سبب نسبتهم بل وكذا نقول فى مثل الوقف
فان المعلوم فيه بالاستفاضة لا بد وان يكون هو صيغة الوقف والاقباض ونحن نجد من انفسنا ان ما استفاضت وقفيته ولا نشك فيها من الاماكن
العظيمة الجامعة فى المدن الكبيرة والمدارس والرباطات والقناطر والقنوات الوقفية لا نظن فى غلبها صدور صيغة الوقف فكيف من العلم به
وهذا ايض من اقوى الشواهد على ما ذكرنا من ان مناط ثبوت الوقفية فى الاغلب يد الموقوف عليهم او المتولى الخاص او العام والاستفاضة المفيدة
استفاضة تلك اليد وهذه اليد ممكنة الشهود غالبا وكذا الكلام فى امثالهما **الخامسة** المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة جواز الشهادة
بالملك المطلق لشخص بمشاهدة الشئ فى يده مع تصرفه فيه مكررا بنحو البناء والهدم والاجارة والصبغ والقص والخياطة وغيرها بلا منازع له وعن
ف الاجماع عليه وفى يع نفى الريب عنه وعن ط نسبته الى روايات الاصحاب وحكى القول به عن الصدوق والكلينى وف والحلبى والقاضى والحلى وعامة المتاخرين
ونسب الخلاف فيه الى فع وفيه تامل لانه جعل الاولى الشهادة بالتصرف دون الملك وهو على الجواز ادل منه على المنع فلا يكون فى المسئلة مخالفا معلوما وان
حكى فى ط وغيره قولا الا انه قيل من قضاء العادة بان ذلك لا يكون الا بالملك وجواز شرائه منه وانه متى حصل عند المشترى جاز له دعوى الملكية ولو ادعى عليه
فانكر جاز له الحلف حتى يرد عليه بعض ما ذكره الاردبيلى وصاحب الكفاية ويحتمل امكان منع قضاء العادة ولو سلم فلا يفيد الا المظنة والشهادة بها
غير جايزة بل وكك العلم كما عرفته ومنع استلزام جواز الشراء ودعوى الملكية والحلف لجواز الشهادة بل لرواية حفص بن غياث المتقدمة فى المسئلة
الثانية المنجبر ضعفها لو كان برواية المشايخ الثلثة لها وموافقتها الشهرة العظيمة المحققة والمحكية والاجماع المحكى المعتضد باخبار اخر مرت فى با
القضاء الدالة على كون الاصل فى اليد الملكية سيما موثقة يونس المصرحة بان من استولى على شئ فهو له ولا ينافيها ما مر من اشتراط العلم الحسى
فى جواز الشهادة لان الملكية الظاهرية الشرعية التى هى المشهود بها بل لا ملكية الا الشرعية معلومة قطعا لحكم الشارع بها مع اليد المذكورة
كما مر بيانه فى المسئلة المذكورة احتج فى النافع الى ذكره بان اليد والتصرف دلالة الملك وليس بملك وفيه انه ان اراد بالدلالة انها مخبرة عن الملك
كالاستفاضة والعدلين فكونها دلالة ممنوع وان اراد انها سبب للملك الظاهرى ومولدة له كقوله على كذا لزيد فانه دلالة الاعتراف وسبب ومولد
له فكذلك وهو نفس الملكية الظاهرية والى هذا يشير قول من قال انه يمكن دعوى الضرورة فى افادة اليد المتصرفة بل مطلقا الملكية وعليه بناء الفقهاء
بل والمسلمين كافة انتهى فان المراد من افادتهما سببيتهما لها واما ما اورد عليه ايض من ان بعد تسليم الدلالة على الملكية لا وجه للمنع عن الشهادة
عليها وان هو الا كالاستفاضة فكما يجوز الشهادة على الملكية بها من غير لزوم اقامة الشهادة على الاستفاضة فكذا هنا فمردود بان كونها كالاستفاضة
لا يوجب جواز الشهادة بها لان الاستفاضة عنده مستثناة من قاعدة لزوم الاستناد الى الحس بالاجماع او الضرورة ولا يلزم منه استثناء ما هو مثلها
فى الافادة ثم بما ذكرنا يظهر الشهادة باليد خاصة ايض كما نقله فى الكف عن اكثر المتاخرين وادعى بعضهم اطباق جمهور المتاخرين عليه واما ما قيل من
ان اليد او هى مع التصرف لو اوجب الملك لم يسمع دعوى من يقول الدار التى فى يد زيد او فى يده ويتصرف فيها لى كما لا تسمع لو قال ملك زيد لى ففيه
ان هذا انما كان يصح لو قلنا انهما يفيدان الملكية الواقعية واما الظاهرية فلا اذ معناه ان الدار التى ملك زيد ظاهرا لى واقعا **السادسة**
لا يجوز الشهادة برؤية الشاهد خطه وخاتمه اذا لم يتذكر الواقعة وان امن التزوير بلا خلاف اذا لم يكن معه عدل اخر ولا المدعى ثقة للاجماع والاصل

وعموما اشتراط العلم وادلة اعتبار الحس كما مرت وخصوص المعتبرة كمرسلة ابن المغيرة في المسئلة الاولى وحسنة الحسين بن سعيد جاءني جيران لنا بكتاب زعموا انهم اشهدوني على ما فيه وفي الكتاب اسمي بخطي قد عرفته ولست اذكر الشهادة او لا يجب الشهادة علي حتى اذكرها كان اسمي في الكتاب ام لم يكن فكتب لا تشهد ورواية السكوني لا تشهد بشهادة لا تذكرها فانه من شاء كتب كتابا ونقش خاتما وان عرف خطه وخاتمه وعلم ان خطه وكان معه عدل اخر وكان المدعي ثقة ففي جواز الشهادة مع عدم التذكر خلاف فعن الشيخ في يه والمفيد والاسكافي والقاضي والديلمي ووالد الصدوق بل كما قيل الصدوق والكليني ايضا جواز الشهادة به وفي بعض متاخري المتاخرين ويظهر من بعضهم دعوى شهرة القدماء عليه لصحيحة عمر بن يزيد الرجل يشهدني على الشهادة فاعرف خطي وخاتمي ولا اذكر من الباقي قليلا ولا كثيرا قال فقال لي اذا كان صاحبك ثقة ومعك رجل ثقة فاشهد له والرضوي واذا اتى الرجل بكتاب فيه خطه وعلامته ولم يذكر الشهادة فلا يشهد لان الخط يتشابه الا ان يكون صاحبه ثقة ومعه شاهد اخر ثقة فيشهد له وعن الشيخ في ف ووالده وولده واكثر المتاخرين الى عدم الجواز للعمومات وادلة اعتبار الحس والمعتبرة المتقدمة وترجيح هذه على الصحيحة والرضوي واوفقيتها للاصول لصريح المحقق وظاهر الرد لمعارضة جهة الترجيح المذكورة مع جهة خصوصية الصحيحة والتحقيق ان الصحيحة وان كانت اخص مطلقا من المعتبرة ولكنها اعم من وجه من عمومات اشتراط العلم لاعميتها من مفروض الصحيحة واختصاصها بالعلم وعموم الصحيحة بالنسبة الى صورة حصول العلم وعدمه فان حصوله بمعرفة الخط والخاتم وضم الثقة والوثوق بالمستشهد ليس بعزيز بل هو الغالب سيما مع تذكر اصل الاشهاد له كما يدل عليه قوله يشهدني فيكون التعارض بالعموم من وجه فيعمل بها في صورة العلم لعدم الاختلاف وفي صورة عدم العلم يعمل بالعمومات لرجحانها بما مر وبموافقة الاصل كما عن لف وظ بعض اخر ولا ينافي ذلك ادلة اعتبار استناد الشهادة الى الحس لان المعلوم هنا ليس مجرد المشهود به كما في الامور العلمية بل يعلم بما ذكر احساس الشاهد وحضوره فهو ايضا مسند الى الحس غاية الامر انه لا يتذكر الاحساس وعلمه من الخارج مع انه لو لم يكن استنادا اليه لم يضر لان تخصيص العام بمخصص صحيح صريح موافق لعمل اساطين القدماء ليس بعزيز ولكنه يجب التخصيص بمورد الصحيحة من تذكر الاشهاد وكون صاحبه رجلا لا امراة

في جواز شهادة الشاهد بالاستصحاب

السابعة لا شك في جواز شهادة الشاهد الاستصحابي بما شهد في السابق مقيدا به من غير ضم الاستصحاب كان يشهد بانه كان ملكه بالامس او كان في يده كذلك او اعترف بالامس بملكيته او اخذ منه المبلغ الفلاني بالامس قرضا او غصبا بالامس ونحو ذلك وكذا مع ضم الاستصحاب كقوله كان ملكه بالامس وهو الى الان مستصحب او ضم ما يؤدي مؤداه نحو قوله ولا اعلم له مزيلا او لا ادري ازال ملكه عنه ام لا لان جميع ذلك هو مشهوده ومعلومه وهل يجوز له الشهادة بالملك المطلق او الشغل المطلق او نحوهما بالاستصحاب كما يجوز له الشهادة بالملك باليد ام لا الظاهر نعم بل قال بعض فضلائنا المعاصرين ان جواز اعتماد الشاهد على الظن الحاصل له من جهة الاستصحاب مما لا اختلاف فيه ولا اشكال بل كانه بديهي انتهى ويدل عليه انه لولا جواز ذلك لم تجز الشهادة بالملك المطلق اصلا اذ حصول العلم بالملك في ان الشهادة من المحالات العادية غالبا اذ نقل الملك قد يحصل من نقل المالك بنفسه بحيث لا يطلع عليه احد غيره بنذر او وقف او غيره من الامور او مع اطلاع الشاهد كان يكون مالكا للدار اليوم ونقلها في الليلة الى زوجته او ولده وايضا الاستصحاب سبب شرعي ومولد للمستصحب كاليد فكما لا يجوز له الشهادة فكذا به فان قيل الاستصحاب سبب لولا المزيل واقعا فلعله تحقق المزيل ولم يعلم به الشاهد قلنا كذلك اليد سبب لولا المعارض او اعتراف ذي اليد بخلافه فلعله تحقق من دون اطلاع الشاهد والحل ان كلا منهما دليل شرعي للشاهد وهو يشهد عن معلومه ولو بواسطة الشرع لا عن معلوم غيره وايضا يجوز للشاهد الاستصحابي شراء الملك عمن كان يعلم انه له امس ثم ادعاء ملكيته والحلف عليه فله ان يشهد بملكيته من كان ملكه سابقا بالعلة المنصوصة في رواية حفص المتقدمة هذا مضافا الى خصوص المعتبرة المجوزة للشهادة بالاستصحاب كصحيحة ابن وهب ان ابن ابي ليلى يشهدني الشهادة على ان هذه الدار مات فلان وتركها ميراثا وانه ليس له وارث غير الذي شهدنا له فقال اشهد فانما هو على علمك قلت ان ابن ابي ليلى يحلفني الغموس قال احلف انما هو على علمك فان ترك الميت للدار ميراثا وانتفاء وارث غيره ليس الا باستصحاب الوجود في الاول والعدم في الثاني وموثقة الرجل يكون له العبد والامة قد عرف ذلك فيقول ابق غلامي او امتي فيكلفونه القضاة شاهدين بان هذا غلامه او امته لم يبع ولم يهب فنشهد على هذا اذا كلفناه قال نعم والاخرى الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما احدث في داره ولا ندري ما حدث له من الولد الا انا لا نعلم انه احدث في داره شيئا ولا حدث له ولد ولا يقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل ان هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثا بين فلان بن فلان افنشهد على هذا قال نعم ونحوها روايتها وانما ما في ذيل تلك الرواية الرجل يكون له العبد والامة فيقول ابق غلامي وابقت امتي فيؤخذ في البلد فيكلفه القاضي البينة ان هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه افنشهد على هذا اذا كلفناه ونحن لا نعلم انه احدث شيئا قال فكلما غاب عن يد المرء المسلم غلامه او امته او غاب عنك لم تشهد عليه فلا يثبت شيء من جهة الشهادة ولا باس بها فان قيل الشهادة ان كانت جائزة كانت واجبة فلا معنى لرجحانها قلنا الواجب هو الشهادة بما هو عنده لا بالملك المطلق والشيء المستصحب مطلقا فالمعنى انهم لم يشهدوا انه كذا وكذا وان وجب الشهادة بانه كان كذا وكذا ولم يعلم حدوث شيء وبذلك جمع في الوافي بين تلك الرواية وبين الموثقة الاولى فقال في بيانها وانما يجوز الشهادة على انه كان له لا على انه الان له وبهذا يجمع بينه وبين الخبر الاتي حيث حكم بعدم جواز الشهادة في مثله انتهى هذا ثم انه يظهر من بعض الفضلاء المعاصرين ان جواز شهادة الشاهد بالاستصحاب انما هو اذا كان البقاء معلوما له او مظنونا ولم يكن اتكاله على مجرد الاستصحاب وان كان شاكا او ظانا خلافه قال فكما ان المجتهد قد يرجح الظاهر على الاصل ويقطع الاستصحاب بسبب ظهور خلافه واظهريته ويسقط عنده عن درجة الحجية فكذلك الشاهد في اخباره قد

يكون

يكون على ظن بما علمه سابقا وبانه باق لعدم سنوح ما يخرجه وبوجود امارات تفيد الظن بالبقاء وقد ينتفي سوانح تزلزله عن ذلك الظن ويصير شاكا او ظانا لا يمكنه الاخبار لا بالعلم ولا بالظن انتهى وفيه انه مبني على ما تقرر عنده من ان حجية الاستصحاب من جهة افادته الظن واما على التحقيق المستفاد من ادلته من انه حجة بنفسه ولو لم يفد الظن فلا وقع لذلك الكلام

الثامنة كلما ذكرنا انما هو في بيان تكليف الشاهد ووظيفته في اداء الشهادة ومستندها واما الحاكم وتكليفه في القبول واستنتاج الحكم منها فهو امر اخر غير لازم لذلك فان جواز الشهادة للشاهد لا يستلزم جواز الحكم بكل ما يجوز له الشهادة كما في شهادة الجرح والتعديل فانه لا شك في جواز الشهادة بالتعديل المطلق والجرح كذلك للعالم به ولكن لا يجب على الحاكم عند الاكثر بل لا يجوز له الحكم الا مع بيان السبب او اتفاق الشاهد مع الحاكم في اسبابهما وعلى هذا فالاهم هنا بيان تكليف الحاكم وانه باي شهادة يحكم والمحصل ان فيما سبق كان الكلام في الحكم اي الشهادة التي يصلح مستندا للحكم انه هل يكفي الاطلاق في الشهادة بان يقول هذا ملك زيد او له على عمرو كذا او باع زيد داره لعمرو او غصب ونحو ذلك او علم انه كذا او لا يكفي بل يشترط فيه بيان المستند وذكر السبب من الحس او الاستفاضة او اليد او الاستصحاب او نحوها مما هو مستند الشاهد وبعبارة اخرى هل يشترط ان يكون الشهادة حسية بان يذكر محسوسا او يكفي العلمية الحق هو الاول لوجهين احدهما انه قد عرفت الاختلاف الشديد فيما يصلح ان يكون مستندا للشهادة فان الاكثر قالوا بوجوب الاستناد الى الحس وعدم كفاية مطلق العلم ومنهم من استثنى العلم الحاصل بالاستفاضة في موارد خاصة ولهم اختلاف كثير في تلك الموارد ثم اختلفوا في الاستفاضة المثمرة لجواز الشهادة انها هل هي العلمية او الظنية ثم اختلف المكتفون بالظنية هل هي الظن المتاخم للعلم او يكفي مطلق الظن ومنهم من اكتفى بالظن الحاصل من شهادة العدلين ومنهم من اكتفى برؤية الخط والخاتم مع ضم الثقة وزاد جمع شرط كون المدعي ايضا ثقة ومنهم من اكتفى في الشهادة بالملك بالاستفاضة مع اليد والتصرف ثم اختلفوا في التصرف انه هل يكفي مطلقه او يشترط تصرفا خاصة وهل يشترط فيه المدة الطويلة ام لا ومنهم من اكتفى باليد والتصرف ومنهم من اكتفى في اليد ثم في تشخيص اليد الدالة على الملكية اختلاف شديد مر في مقصد القضاء من جهة فهم ما هو يد وتعارض اسباب صدق اليد وشرايطه وموارد اكتفاء اليد ثم اختلفوا في الشهادة بالاستصحاب وفي انه هل يشترط معه الظن بالبقاء او يكفي عدم الشك في خلافه او عدم الظن به او لا يشترط شيء من ذلك الى غير ذلك من وجوه الاختلافات وتشتت الاراء والمذاهب ومع ذلك الاختلاف كيف يعلم الحاكم بتحقق ما هو لشهادة الصحيحة عنده بمجرد الشهادة المطلقة حتى يجوز له الحكم بها او يجب والاصل عدمهما وعدم تحقق الشهادة المقبولة والى هذا ينظر كلام الحلي في السر بعد نفيه تحمل شاهد الفرع لشهادة شاهد الاصل بدون الاسترعاء وسماع الشهادة عند الحاكم وبدون ذكر السبب قال مثل ان سمعه يقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان درهما فانه لا يصير بهذا متحملا للشهادة على شهادته لان قوله اشهد بذلك ينقسم الى الشهادة بالحق ويحتمل العلم به على وجه لا يشهد به وهو ان يسمع الناس يقولون على فلان كذا وكذا انتهى وبمثل ذلك صرح الشيخ في ط على ما حكي عنه هذا كله مع ما في اشتباه العلم والظن على كثير كثيرا واختلاف الناس في سهولة القبول وصعوبته واختلاف الاسباب في افادة العلم وعدمها بالنسبة الى الاشخاص فان حصول العلم القطعي لبعضهم بما لا يفيده عند الاكثر فاني شاهدت ذلك كثيرا من العدول من شهد بشهادة قطعية فعلمت انه لم يشاهد المشهود عليه فسألته عن ذلك فقال علمت بالتواتر والشياع فقلت كم شهد عندك من الاشخاص فانتهى الى ثلثة او اربعة من اوساط الناس ومجاهيلهم وكثير منهم كانوا ممن شهدوا قطعا على شخص غير حاضر في البلد فاستفسرتهم فقالوا اعلمنا ذلك بمكاتيب شركائنا من البلدة الفلانية مع ان مكاتيبهم لم يكن مستندا الى الحس ايضا ومنهم من قال كتب الي ولدي واعرف خطه وهو غير كاذب ومنهم من قال بعد الشهادة العلمية والاستفسار منه انه مكتوب بخطي وخاتمي واقطع باني لا اكتب الا عن علم وشهد في بعض الوقايع عندي نحو من اربعين نفرا كان جمع منهم من العدول وحصل لي ريبة من جهة مضي مدة طويلة من الواقعة وقصور سن الشهود عن درك هذه المدة فاستفسرت من جمع من عدولهم فاستند والى شهادة جمع كثير من هؤلاء الاربعين فتفحصت منهم فاستند كثير منهم الى طائفة اخرى منهم الى ان انتهى شهادة الباقين الى حكم بعض المنصوبين لمنصب الحكم والمدعين له من غير تعمق في علمه او عدالته فان قيل العدالة مانعة عن الشهادة بالمطلق مع الاختلاف في المستند فمع الاطلاق يعلم انه اراد ما هو المجمع عليه والمتفق عند الحاكم وايضا يمنع العدالة عن الشهادة بالعلم بالاسباب الضعيفة الغير المفيدة للعلم غالبا قلنا في الجواب عن الاول بمثل ما اجابوا عمن اكتفى بالتعديل المطلق في التعديل بمثل ذلك فان العدالة لا يستلزم الاطلاع على هذه الاختلافات ولا ينافي البناء على مذهب مجتهده مع انه قد لا يفيد الموافقة لرأي الحاكم ايضا فان الشاهد قد يشهد بالاستصحاب مع ظن البقاء وعلمها جوازها عند الحاكم ويشهد اخر بخلافه لاجل اليد الحالية وعلمها باعتبارها عند الحاكم فلو لم يستفسر الحاكم وحكم بمقتضى التعارض كان حاكما بمقتضى الاستصحاب مع وجود المزيل اذا كان الحاكم يقدم اليد الحالية على الملكية السابقة وعن الثاني بان حصول العلم وسهولة القبول ليس امرا اختياريا يمنعه العدالة وبعد حصوله لم يكذب الشاهد في شهادته بل علم او لا حرج عليه سيما اذا لم يسمع الاختلاف في وجوه الشهادات ولم يسمع الاشتراط العلم فيها وثانيهما انه قد عرفت وصرح به جماعة ان الشهادة هي الاخبار عما شاهده وعاينه او لم يعلم شمولها لغير ذلك فلا بد لعمومات قبول الشهادة الا على وجه يتيقن الجزء الكذائي في ترتب الحكم عليها والاصل عدمه في غير ذلك والى هذا ينظر كلام الشهيد في س كما تقدم في المسئلة الثانية نقلا عن بعض الاصحاب حيث قال بلا بدية الاتيان بلفظ الشهادة وعدم سماع قول الشاهد اني اعلم او اتيقن او اخبر عن علم او حق وذلك لان هذه الاقوال لا يفيد الاستناد الى الحس بخلاف قوله اشهد فان معناه الاخبار عن الحضور والمشاهدة ولكن هذا الا يفيد في الاكثر ايضا لان غالب الشهود في هذه الازمنة لا يعرفون معنى الشهادة سيما في البلاد العجمية فلا يفرقون بين الشاهد والمخبر ولعل هذا وجه على

الكفاية الحلي وما كان بالاتيان بلفظ الشهادة ايضا فان قيل قد ذكرت ان الشهادة بالملك المطلق والاستصحاب ايضا شهادة عن المحسوس حيث ان
اليد الحاضرة والسابقة كانا محسوسين والشارع جعل اليد والاستصحاب سببا لحصول الملكية الظاهرة بذلك المحسوس فهما ايضا شهادتان حسيتان
قلنا الشهادة الاخبار عن الحس والمشاهدة لا عن المحسوس والمشاهد **التاسعة** اذا شهد الشاهد عند الحاكم لزيد باليد ثبت عنده اليد و
مقتضاها الملكية فيحكم له بها لان اليد مستلزمة لها سواء علمت بالمشاهدة او ثبت بالبينة فيكون الثابت بالبينة اليد وبها بالقاعدة الشرعية
الملكية وان شئت نسبت الثانية الى الشهادة ايضا واذا شهد بملكية الامس فاما ما يكتفي بها او يضم معها ما يفيد استصحابها ايضا فعلى الاول ملكية الامس
بالبينة وملكية اليوم باستصحاب الحاكم لانه امر شرعي يجب عليه اتباعه وبه صرح في عد قال اما انه لو شهدنا بانه اقر له بالامس ثبت الاقرار واستصحب
وان لم يتعرض الشاهد للملك الحالي انتهى وحكى عن بعض اخر ايضا وجعله الشهيد الثاني مقتضى اطلاق كلام المحقق بل هو الظاهر عندي انه مقتضى كلام
القوم وان رجعوا اليه عليه لكونها ازيد للاستصحاب واما ما ربما يظهر من بعض معاصرينا من الاشكال في جواز عمل الحاكم هنا بالاستصحاب استنادا
الى ان الثابت جواز العمل بعلمه اما عمله بظنه فلا دليل عليه فيما لا ينبغي الاصغاء اليه فانه لا يعمل بظنه من حيث هو ظن بل هو يعمل بمقتضى الدليل
الشرعي الذي هو الاستصحاب واي فرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة العمل بالبينة فان شيئا منهما لا يفيد العلم وجعل الثاني تعبديا والاول عملا
بالظن شطط من الكلام مع انه يجوز شهادة الشاهد بالاستصحاب وحكم الحاكم باستصحاب الشاهد لو صرح به وليت شعري كيف صار الاستصحاب
حجة للشاهد مع النهي عن الشهادة بدون العلم وصار استصحاب حجة للحاكم دون استصحاب نفسه نعم لو قال بان هذا اليس اثباتا للحق بالبينة الا ان
كما صرح به قبل ذلك في مسئلة اخرى كان اعتراض لنا عليه وعلى الثاني فاما يكون الضميمة صريح الاستصحاب فيقول كان ملكه بالامس واعتقد انه ملكه الان
او ما يفيد معناه فيقول ولا اعلم له مزيلا او يكون الضميمة ما يفيد شكه فيقول لا ادري زال ملكه عنه ام لا وبما ذكرنا ظهر الحكم في جميع تلك الصور ايضا لعدم منافاة
شيء من هذه الاقوال لاستصحاب الحاكم الملكية السابقة فيستصحبها فيكون الحكم بالبينة والاستصحاب معا واما الحكم بالبينة فقط فلا يتحقق في شيء من هذه
الصور لان استصحاب الشاهد او عدم علمه بالمزيل او نحوهما ليس حجة للحاكم ولا يطلق عليه الشهادة وذلك غرض الفاضل في عد حيث قال في الصورة الاولى
ان في قبول الشهادة اشكالا فان غرضه الاشكال في اثبات الملكية الحالية بالبينة لا بنفس استصحاب الحاكم وهو في محله لان الحاكم مأمور بعمله باستصحاب نفسه
واما استصحاب الشاهد فهو وظيفته ولا يفيد للحاكم شيئا ولكنه لا يثمر ثمرة بعد جواز استصحاب الحاكم نعم لو كان الحاكم ممن لا يقول بحجية الاستصحاب والشاهد
قائلا بها يظهر الفائدة والتحقيق عدم السماع لان القدر الثابت جواز الشهادة له بالاستصحاب واما جواز العمل بالشهادة الاستصحابية فلا دليل عليه اصلا
وقد يفرق بين الصورتين الاوليين وبين الاخيرة فيسمع في الاوليين دون الاخيرة بل بالنسبة الى المشهود واستدل عليه بان الاوليين يفيدان انه يعلم
البقاء او يظنه وعلم الشاهد وظنه المستند الى دليل شرعي حجة شرعية والثاني فانما يفيد الشك وعدم بقاء الظن وفساده اظهر من ان يخفى اما
اولا فلانه اي دلالة للاوليين على بقاء العلم او الظن بل هما يعمان منهما ومن الشك ومن ظن الخلاف فانه لا ينافي الاستصحاب وان كان المراد الظن الاستصحابي
فهو متحقق في الاخيرة ايضا واما ثانيا فلان قوله لا ادري اعم من بقاء الظن ايضا فلا ينفيه واما ثالثا فلانه اي دليل على حجية ظن الشاهد من حيث هو
ظنه واما الاستصحاب فهو حجة في صورة الشك ايضا اجماعا بل هو حجة مع ظن الخلاف ايضا الا اذا كان مستندا الى دليل شرعي وهو في حكم العلم مع ان ظن
الشاهد لو كان حجة فانما هو حجة لنفسه دون غيره والله الموفق والمعين **الفصل الثالث** فيما يتعلق بتحمل الشهادة واداؤها وفيه مسائل
المسئلة الاولى يحصل التحمل للشهادة بالمشاهدة لما يكفي هي فيه وبالسماع لما يكفي هو فيه ولو لم يستدع احد الطرفين الشهادة او كلاهما عليه
بل لو قالا له لا تشهد ولا تتحمل بلا خلاف يوجد الا ما حكي عن الاسكافي في السماع وهو شاذ لا يعبؤ به لعدم دليل على اشتراط الاستدعاء في صيرورته
شاهدا مع حصولها باحد الامرين عرفا ولغة وفرض حصول العلم اللازم فيها المأمور بالشهادة معه كتابا وسنة مضافا الى خصوص المعتبرة المصرحة بتخيير
الشاهد بين اقامة الشهادة وعدمها في صورة عدم الاستدعاء ولولا كونه متحملا لما كان وجه لجواز الشهادة ومنه يظهر حصول التحمل بالاختباء وسماع
كلام المشهود عليه ولا يصير متحملا بشهادة العدلين عنده الا بشهادتهما ولا بقول المشهود له وسكوت المشهود عليه لانه اعم من الرضا ولا باشارة الاخرس
الابطر او اشارته لجواز خطائه في فهمها ولعدم كون الفهم مستندا الى حس والله العالم **الثانية** المشهور كما في لك والكف وشرح الارشاد للاردبيلي
وغيرها وجوب تحمل الشهادة اذا دعي اليه وهو مذهب الشيخ في يه والمفيد والاسكافي والحلبي والقاضي والديلمي وابن زهرة والفاضلين والفخري
والشهيدين والصيمري وغيرهم من المتأخرين لقوله سبحانه ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فان ظاهر الاية انها للدعاء الى التحمل لانها مسماة في معرض
الارشاد للامر بالكتابة ونهي الكاتب عن الاباء مع ان هذا المعنى للاية مستفاد من المستفيضة كصحيحة هشام في قول الله تع ولا يأب الشهداء قال
قبل الشهادة وفي قول الله ومن يكتمها قال بعد الشهادة وصحيحة الحلبي في قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء فقال لا ينبغي لاحد اذا دعي الى شهادة
يشهد عليها ان يقول لا اشهد لكم وقال ذلك قبل الكتاب ومثلها موثقة سماعة ورواية الكناني الى قوله لا اشهد لكم ورواية محمد بن الفضيل في
قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء فقال اذا دعاك الرجل لتشهد له على دين او حق لم ينبغ لك ان تقاعس عنه وما في تفسير الامام بعد ذكر التفسير الاتي
وفي خبر اخر قال نزلت فيمن دعي لسماع الشهادة فابى ونزلت فيمن امتنع عن اداء الشهادة اذا كانت عنده ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه
ولرواية داود بن سرحان لا يأب الشاهد ان يجيب حين يدعى قبل الكتاب والمدائني اذا دعيت الى الشهادة فاجب مضافا الى دعاء الضرورة اليه غالبا

في المعاملة

في المعاملات والمناكحات فوجب بمقتضى الحكمة ايجابه قطعا لحسم مادة النزاع خلافا للحلي حاكيا له عن ط ايضا قال والذي يقوى في نفسي انه لا يجب التحمل
وللانسان ان يمتنع من الشهادة اذا دعي اليها ليتحملها اذ لا دليل على وجوب ذلك عليه وما ورد في ذلك فهو اخبار احاد فاما الاستشهاد بالاية
الاستدلال بها على وجوب التحمل فهو ضعيف جدا لانه تع سماهم شهداء ونهاهم عن الاباء اذا دعوا اليها وانما يسمى شاهدا بعد تحملها فالاية بالاداء
اشبه والى هذا القول يذهب شيخنا ابو جعفر الطوسي في مبسوطه انتهى ولكن نسب في لف والايضاح اليه القول الاول ويدل على ما ذكره الحلي من
كون الاية بالاداء اشبه المروي في تفسير الامام في تفسير هذه الاية قال امير المؤمنين ع في تفسيرها من كان في عنقه شهادة فلا يأب اذا دعي لاقامتها و
ليقمها **اقول** في تمامية الدليل الاخير للقول المشهور نظر لرفع الضرورة بالامر بعد الانكار والاستنقاذ على الحق ثم بتوقيف اليمين وكذا في دلالة الروايات
المذكورة لاحتمال الارادة الاداء بل وكذا رواية داود وليس قوله قبل الكتاب نصا ولا ظاهرا في التحمل ومنه يظهر ضعف دلالة غير صحيحة هشام وخبر الامام على
تفسير الاية بالتحمل ايضا نعم هما دالان عليه ولكن يعارضهما الخبر الاخير عن التفسير الا انه لا يصلح لمعارضتهما لوجوه اقواها مخالفته لفهم معظم الاصحاب من المتقدمين
والمتأخرين مع ما يمكن من الكلام في ثبوت التفسير عن الامام فلا ينبغي الريب في حمل الاية على التحمل ومعه يثبت حرمة الاباء وبها يثبت وجوب التحمل عند
الدعاء ويدل على هذا القول ايضا امر الله سبحانه بالاستشهاد في الاية ولخبر عنه في الاخبار كما في روايتي عمر وعمران ابني ابي عاصم ان اربعة لا يستجاب لهم دعوة احدهم
رجل كان له مال فادانه بغير بينة يقول الله عز وجل الم امرك بالشهادة وهو لا يستقيم بدون ايجاب التحمل ايضا بل الاول يعمهم للثاني والثاني قرينة عليه
عرفا كما يظهر من امر العبد بالاخذ المال من عبد اخر او اخذ دراهم من شخص او نحو ذلك فالحق هو المشهور واما صحيحة القداح جاء رجل من الانصار الى النبي ص فقال
يا رسول الله صلى الله عليه وآله احب ان تشهد لي على نحل نحلتها ابني قال مالك ولد سواه قال نعم فقال نحلتهم كما نحلته قال لا قال فانا معاشر الانبياء لا نشهد على حيف
المراد بالحيف ليس الحرام والا لحكم رسول الله ص ببطلان نحلته بل خلاف الاولى ولا يجوز ترك الواجب لذلك وليس ذلك ايضا من الخصائص فلا ينافي
المختار لانه ما دعي الرسول بل قال احب مع انه يمكن ان يعلم رسول الله ص تحمل غيره فانه قضية في واقعة ومعنى قوله فانا معاشر الانبياء الى اخره يمكن ان يكون
انا لا نترك الحائف على حيفه بل ننصحه حتى يتركه فلم يشهد عليه **فروع أ** الوجوب على الكفاية كما عن الشيخ في ط ويه والاسكافي والفاضلين والفخر
والشهيدين والصيمري وغيرهما من المتأخرين او على العينية كما حكي في الايضاح عن ظاهر المفيد والحلبي والقاضي والديلمي وابن زهرة قيل ظاهر الاية والاخبار
الثاني الا ان اطباق المتأخرين على الاول يرجحه مضافا الى فحوى الخطاب المستفاد من الحكم بكفاية الاداء والى اشعار جعلت وجوبه مقابلا للوجوب
الاداء ولا يخفى ما في هذه الوجوه من الضعف البين فان بعد تسليم ظهور الاية والاخبار في امر وفتوى كثير من اساطين القدماء عليه اي وقع لاطباق
المتأخرين واي اولوية للتحمل في الكفاية من الاداء الشاهدين ولا يبقى فائدة للشهادة بعد بخلاف التحمل فان موت بعض الشهداء حين الحاجة محتمل وكذا
نسيانه او فسقه او غيبته او جهل حاله عند الحاكم ففائدة غير الشاهدين كثيرة ولا اشعار للمقابلة المذكورة اصلا فالصواب الاستدلال بظاهر الاية على
الكفاية لان الله سبحانه امر اولا باستشهاد الرجلين وان لم يكونا فرجل وامرأتين ثم قال عز شانه ولا يأب الشهداء واللام في ذلك للعهد الذكري فالمعنى ولا
يأب الرجلان والرجل والمرأتان من الاجابة فالمنهي للرجلين او الرجل والامرأتين المشهدين عنهما الا كل احد فبعد اجابتهما الامر بالشهادة ولا نهي عن
الاجابة كما هو شأن الواجب على الكفاية والاصل عدم الوجوب على الغير ومنه يظهر عدم ثبوت غير الكفائي مما ذكر دليلا ايضا من الامر بالاستشهاد
واما سائر الاخبار فقد عرفت عدم ثبوت دلالتها على وجوب التحمل **ب** قيد الشيخ في يه وجماعة الوجوب بانه انما هو على من له اهلية الشهادة والتهجيج
جمع اخر والتقييد بالنسبة الى من لا يتصور في حقه الاهلية كالولد على والده والمرأة في الطلاق ونحوه واضح واما من يمكن في حقه الاهلية فالظاهر
فيه ايضا ذلك لان الشاهد المأمور باستشهاده في الكتاب الكريم انما هو ممن ترضون من الشهداء فالمنهي عن الاجابة ايضا يكون هو ذلك كما هو
ج هل يجب في التحمل حفظ المشهود به عن النسيان بكتابة ونحوها الظاهر لا للاصل واصالة عدم النسيان واحتماله مع الكتابة ايضا **د** يجب في تحمل
الشهادة لشخص او عليه ان يعرفه اما بعينه بان ينظر اليه ويثبته في خاطره بحيث يمتاز من غيره عنده عند الاداء او بعين وصفه وحليته بحيث لا
يشاركه غيره فيهما عادة ويثبته الى وقت الاداء او يعرفه حين التحمل معرفة علمية حاصلة من الشياع حيث عرفت ان الشياع معرف للانساب او بعرفه
بشهادة رجلين عدلين بالاجماع كما قيل ويدل عليه كلام الحلي في السرائر ايضا كما يشعر به كلام الكف لاصالة حجية شهادة العدلين كما يأتي في موضعه
ولرواية ابن يقطين لا باس بالشهادة على اقرار المرأة وليست بمسفرة اذا عرفت بعينها او حضر من يعرفها فاما ان لا يعرف بعينها ولا يحضر من يعرفها
فلا يجوز للشهود ان يشهدوا عليها وعلى اقرارها دون ان يسفر وقوله او حضر من يعرفها وان شمل الواحد ايضا والمرأة الا ان الاقل من العدلين
خارج بالاجماع ومكاتبة صفار الصحيحة فهل يجوز للشاهد الذي اشهد بجميع هذه القرية ان يشهد بحدود قطاع الارضين التي له فيها اذا لم يعرف
حدود هذه القطاع بقوم من اهل هذه القرية اذا كانوا عدولا فوقع ع نعم يشهدون على شيء مفهوم معروف ان شاء الله تعم وهي وان كانت في معرفة
حدود القطاع الا انه لا فرق بين معرفة الشخص والحد قرينة منها مكاتبة الاخرى واما مكاتبته الصحيحة الثالثة في رجل اراد ان يشهد على امرأة ليس لها
بمحرم هل يجوز له ان يشهد عليها وهي من وراء الستر ويسمع كلامها اذا شهد رجلان عدلان انها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها
او لا يجوز له الشهادة حتى يبرزن ويثبتها بعينها فوقع ع تتنقب وتظهر للشهود فحملها بعضهم على التقية ولاجلها جعلها مرجوحا بالنسبة الى الرواية
المتقدمة حيث انه لا يجوز عند العامة الشهادة على اقرار المرأة دون ان يسفر فتنظر اليها الشهود ولو عرفت بعينها كما ورد في رواية سماعة والظاهر

انها الا ينافي الرواية لان الظاهر ان المراد بالشهود الذين يعرفونها انها فلانة دون الرجل الذي اراد ان يشهد عليها كما حملها عليه الشيخ في الا
ويدل عليه جمع الشهود وقوله تنقب لان الظاهر ان التنقب لهذا الرجل والظهور للشهود حيث انه يجب ان يكون الظهور لهم في حضوره حتى يشهدوا على عينها وان
كان المراد بالشهود الرجل لم يحتج الى التنقب ولا يتوهم ان ذلك ينافي ما مر من لزوم اسناد الشهادة الى الحس وابطال قول الشيخ بجواز الشهادة الاصلية فيها
العدلين لان المشهود به هنا ايضا منه وهو اقرار المرأة مستند الى الحس والمعلوم بالعدلين هو بعض متعلقات المشهود به دون نفسه وليس ذلك الا كالشهادة
على حضور مشاهد بيع وكيل زيد او وصي الصغير الثابت وكالته ووصايته بالعدلين ملكا لغيره فان المشهود به مستند الى الحس وكذا اذا شهد بملكية
عمرو الملك الفلاني الذي ابتاعه من ام الغلام التي ورثت هذه الملك منه لشهادة امراة واحدة ليست شهادته مستندة الى قول امراة فان المفروض
عدم التنازع وكون المشهود له ادعيها الامرة الفلانية وعدم او في وكالة الوكيل المذكور او في وصاية الوصي او وجود الغلام بل في امر اخر محسوس للشاهد
نعم لو انكر المشهود عليه كونها تلك الامرة او الوكالة او الوصاية او الحيوة لم يجز الشهادة بالعدلين والامرة الواحدة بكونها امراة فلانية ووكيلا ووصيا
والغلام حيا ثم انه على ما ذكرنا من جواز الشهادة على اقرارها بتعريف العدلين لها هل يجب اسناد الشهادة الى شهادتهما بمعرفتها كما عن الحلي في السرائر
الفاضل في التحرير وغيره ام يجوز ذكر الشهادة مطلقة الظاهر الثاني ان كان مذهب الحاكم كفاية معرفة العدلين في هذه الشهادة ويعلمه الشاهد والا فلا
والوجه واضح هـ يجوز ان تسفر المرأة وتكشف عن وجهها ليعرفها الشاهدان لها او عليها اذا لم يمكنهما معرفتها بشهادة العدلين العارفين لها
شخصا ونسبا بلا خلاف يوجد كذا قيل **اقول** ان قلنا بجواز نظر الاجنبي الى وجه الاجنبية من غير ريبة فلا حاجة الى قيد عدم امكان المعرفة بالعدلين
وان لم نقل به يجب التقييد به وبضرورة الشهادة ايضا **المسألة الثالثة** من تحمل شهادة فاما يكون بالاستدعاء اي التماس صاحب الحق للتحمل او بدونه
فان كان بالاستدعاء يجب عليه الاداء حين طلبه اجماعا قطعيا بل ضرورة وحكاية الاجماع عليه مستفيضة والايات عليه دالة والاخبار عليه
متواترة وان كان بدونه فالمشهور بين المتاخرين بل نسب الى جمهورهم الوجوب ايضا وهو مختار الحلي المتاخر وذهب جماعة من القدماء منهم الاسكافي
والشيخ في يه وظ الحلبي والقاضي وابن حمزة وزهرة بل الكليني والصدوق بل نسبه بعضهم الى المشهور بين القدماء الى عدم الوجوب ح بل هو
بالخيار ان شاء شهد وان لم يشأ لم يشهد للصحاح الاربع لمحمد وهشام الاولى اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها ان شاء شهد وان
شاء لم يشهد والثالثة اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار وان شاء شهد وان شاء لم يشهد ومثلها الرابعة وظاهرهما
وزاد فيها وقال انه اذا اشهد لم يكن له الا ان يشهد والروايتين احدهما لمحمد عن الرجل يحضر حساب الرجلين فيطلبان منه الشهادة على ما
سمع منهما قال ذلك اليه ان شاء شهد وان شاء لم يشهد فان شهد شهد بحق قد سمعه وان لم يشهد فلا شيء عليه لانهما لم يشهداه والثانية
يونس مرسلة اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار وان شاء شهد وان شاء امسك الا اذا علم من الظالم فيشهد ولا يحل له الا
ان يشهد واما رواية محمد في الرجل يشهد حساب الرجلين ثم يدعى الى الشهادة قال يشهد فغير منافية لما مر لان قوله يشهد لا يفيد الوجوب ولو سلم فيخصص
عندهم بما اذا احضر بالاستدعاء وصرح به في والكف وبعض مشايخنا المعاصرين وظاهر لك بعض اخر ممن تأخر عنه التردد لمعارضة تلك الاخبار
مع اطلاقات الكتاب والسنة بوجوب اداء الشهادة المعتضدة بالشهرة المتاخرة ولا يخفى ما فيه فان الاطلاق لا يعارض التقييد الصريح المنصور
لعمل اعيان القدماء بل كما قيل شهرتهم فلا مناص عن ترجيح القول الثاني وعليه الفتوى ثم عدم الوجوب عند عدم الاستدعاء على المختار انما هو اذا
لم يعلم الشاهد ذهاب حق المحق بسكوته وان علم ذلك يجب عليه الشهادة كما صرح به الصدوق في يه والشيخ في النهاية كما نطقت به المرسلة
المتقدمة ويدل عليه رواية ابرهيم عن ابي الحسن ع عن رجل طهرت امراته من حيضها فقال فلانة طالق وقوم يسمعون كلامه ولم يقل لهم اشهدوا ايقع
الطلاق عليها قال نعم هذه شهادة فيتركها معلقة قال وقال العلم شهادة اذا كان صاحبه مظلوما يعني ان العلم شهادة وان لم يشهد عليه
مع الظلم وذلك يشعر بانه اذا لم يكن صاحبه مظلوما ليس مطلق العلم بدون الاشهاد شهادة ومنه يظهر جواب اخر عن العمومات والاطلاقات
للشيخ وتابعيه وهل الوجوب مطلقا على القول الاول ومع الاستدعاء على الثاني عيني او كفائي الظاهر الطباق الاولين واتفاقهم على الثاني بل
حكايات اجماعهم عليه مستفيضة لان المطلوب من اداء الشهادة احقاق الحق فمع حصوله حصل المطلوب ولا يتحصل الحاصل والحاصل ان الفرق
بين الكفائي والعيني انه ان علم بتصريح الشارع او بدليل اخر ان مطلوب الشارع نفس الفعل دون الفاعل وان امكن تحققه من بعض فهو
الكفائي وان احتمل مدخلية الفاعل ايضا وشمل دليل الحكم الفاعل فهو العيني ويعلم هنا بضرورة العقل ان المطلوب ليس الا احقاق الحق فبعد
تحققه لا يبقى طلب وهو معنى الكفائي وربما يشعر بذلك ما في رواية جابر من قوله من كتم شهادة او شهد بها ليهدر دم امرء مسلم او ليزوي بها
مال امرء مسلم اتى يوم القيمة ولوجهه ظلمة مد البصر حيث دلت بالمفهوم على انه من كتم لا لغير ذلك ومنه عدم الحاجة الى شهادته لم يكن كذلك و
مما ذكرنا يظهر الكفائية على القول الثاني ايضا والظاهر انه ايضا مراد القائلين به واما جعل الوجوب مع الاستدعاء عينيا لانه المستفاد من الروايات
المفصلة وجعله فارقا بين النزاعين ورد كلام لف الجاعل نزاعهم لفظيا بذلك كما في الكف تبعا للمسالك فغير جيد جدا لان عموم الروايات و
اطلاقها انما افاد العينية لا شرك بين القولين وان كان النظر الى حصول احقاق الحق فكذلك فان قلت فما الفرق بين القولين على هذا حيث ان
ارباب القول الثاني مع عدم الاشهاد ايضا يقولون بالوجوب مع توقف احقاق الحق عليه قلت الفرق ظاهر غاية الظهور فان شأن الكفائي الوجوب

على كل احد الا مع العلم باداء الواجب عن غيره فمع عدم العلم يكون واجبا عليه ولا يسقط باحتمال الاداء فاهل القول الاول يقولون بوجوب
اداء الشهادة على كل احد الا اذا علم نهوض غيره لادائه مطلقا واهل الثاني يقولون بذلك ايضا مع الاستدعاء واما بدونه فيقولون بالوجوب مع العلم
بعدم احقاق الحق ولما لم يعلم ذلك واحتمل الاحقاق بغيره فلا يجب ويصرح بذلك قول الصدوق فمتى علم ان صاحب الحق المظلوم وجب عليه الشهادة وكذا الشيخ
في يه حيث قال الا ان يعلم انه ان لم يقمها بطل حق مؤمن هكذا ينبغي ان يحقق المقام **فروع** أ ما ذكرنا هنا من وجوب الاداء وفيما تقدم من وجوب التحمل انما
هو اذا لم يخف الشاهد على ضرر عليه او على غيره من المؤمنين ولو كان المشهود عليه كما اذا كان المشهود عليه فقيرا غير متمكن من الاداء ولا من الاثبات
ويقع بالشهادة عليه في حبس او نحوه فانه لا يجب الشهادة ح اجماعا بل يحرم لنفي الضرر والضرار في الايات والاخبار عموما وخصوص رواية علي بن سويد قال
الشهادة لله الى ان قال فان خفت على اخيك ضيما فلا والقسم الظلم ورواية داود بن الحصين واقيموا الشهادة على الوالدين والولد ولا يقيموها على الاخ
في الدين الضير قلت وما الضير قال اذا تعدى فيه صاحب الحق الذي يدعيه قبله خلاف ما امر الله به ورسوله ومثل ذلك ان يكون لرجل على اخر دين وهو
معسر وقد امر الله بانظاره حتى تيسر فالنظرة الى ميسرة ويسئلك ان تقيم الشهادة وانت تعرفه بالعسر فلا يحل لك ان تقيم الشهادة حال العسر وفي
رواية محمد بن القاسم الواردة في المعسر المديون فان كان عليه الشهود من مواليك قد عرفوا انه لا يقدر هل يجوز ان يشهدوا عليه قال لا يجوز ان
يشهدوا عليه ويشترط في السقوط بالضرر ان يكون غير مستحق فلو كان للمشهود عليه حق على الشاهد لا يطالبه ويوجب شهادته المطالبة فلا يكفي ذلك
في سقوط الوجوب لانه ضرر مستحق نعم لو لم يقدر على الاداء ولم يمكنه اثبات الاعسار ووقع بشهادته في المشقة كان عذرا ولا يسقط ايضا بمنع نفع متوقع
عنه كما اذا كان عند المشهود عليه مال مضاربة ينتفع بربحه فاسترده بالشهادة لانه ليس ضررا الا اذا توقف معيشته عليه ومن الحرج المسقط للوجوب
سفر البحر لمن يخافه والسفر الطويل الموجب للتضرر في الحضر او تحمل البرد او الحر الشديد او نحوها **ب** لو احتاج الاداء او التحمل الى مؤنة سفر يسقط
الوجوب لانه ضرر الا ان تحملها المشهود له فيجب **ج** لو انفذ الشاهد شاهدي فرع مقبولي الشهادة على شهادته فيما يسمع فيه شهادة الفرع لا يجب عليه اداؤه
بنفسه لصدق الاداء وعدم الكتمان ولا يسقط بالكتابة ولو مع ضم قرينة موجبة للعلم بها اي بشهادته لانها ليست اداء ولا مقبولة **د** لو كان هناك
شاهد واحد فقط وكان الحق مما يثبت بالشاهد واليمين وكان اليمين ممكنة ولو بعد حين كما في الغائب والصغير وجب الاداء للعموم ولو لم يثبت الا بالشاهد
واليمين ولم يمكن اليمين فالمصرح به في كلام جماعة عدم الوجوب لعدم الفائدة الا مع احتمال تمام العدد وهل يجب لو احتمل وصول بعض الحق بشهادته
بصلح ونحوه الظ نعم للعموم ولو شهد احد العدلين لا يجوز للاخر ترك الشهادة من امكان اثبات الحق بضم اليمين لان في اليمين مشقة وللعموم **هـ** لو
كان الشاهد فاسقا فان جوز تاثير شهادته في الحق ولو بصيرورته عدد الشياع او قرينة او سببا لردع المشهود عليه عن الانكار او موجبا لوصول شيء
من الحق بصلح وجب عليه الاداء وكذلك ان امكن له جعل نفسه مقبول الشهادة ح بالتوبة للعمومات والا لم يجب لعدم الفائدة ولو امكن للفاسق باداء
الشهادة عند حاكم الجور ايصال الحق الى مستحقه فصرح بعضهم بالوجوب ولعله لاجل ادلة اعانة المظلوم والنهي عن المنكر او لعموم وجوب اداء الشهادة
ولكن هذا اذا لم يمكن التوصل الى الحق بنوع اخر ولم يكن الحاكم من الطواغيت الذين يحرم اخذ الحق بحكمهم **و** لو كان هناك شاهد او شاهدان لم يعلم
المشهود له فان علم ثبوت الحق بعدلين اخرين لم يجب عليه شيء ولو لم يعلم ثبوته وجب عليه الاعلام والاداء للعمومات وكذا في الشاهد الواحد الممكن
ثبوت الحق به مع اليمين والله الموفق والمعين

الفصل الرابع في الشهادة على الشهادة وفيه مسائل

المسألة الاولى يقبل الشهادة على الشهادة لا بمعنى انها يقبل في حق شاهد الاصل من حيث انه قال كذا وكذا لانها ليست شهادة على الشهادة بل هي شهادة وثبت
حكمها ودل على قبولها جميع العمومات المتقدمة وليست عنوانا على حدة بل بمعنى انها يقبل في حق الاصل من حيث انه شاهد بكذا وكذا والحاصل
انه ليس المراد منه يقبل في شهادة الاصل بل يقبل فيما شهد به الاصل الا ترى انهم يقولون انها لا يقبل مع امكان حضور شاهد الاصل ولا في
الحدود فانه لا شك في انه يثبت بها قول شاهد الاصل بما قال ولو مع الامكان ولو في الحدود بل لا يقبل ح ما شهد به الاصل ولا يترتب عليه
اثره فيه ثم الدليل على قبولها بالمعنى المراد الاجماع القطعي في الجملة بل الضرورة ويدل عليه مرسلة الفقيه اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته
يقبل وهي نصف شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد اي ثبت شهادة واحد من حيث انها شهادة
ويترتب عليها حكم شهادة واحد فيما شهد به الاصل ويبقى شاهد اخر في حقه واما اصل قول الاصل فهو قد ثبت تاما بشهادة الفرعين و
لم يكن فائدة للتقييد بالواحد وذلك تصريح من الامام بما ذكرنا من المراد وايضا يصرح به قوله ع وهي نصف شهادة اي لما شهد به الاصل ونصفها
الاخر شهادة الفرع الاخر وهذه شهادة واحد لما شهد به الاصل ويحتاج الى شهادة اخرى ليتحقق الشاهدان على ما شهد به الاصل المحتاج ثبوته الى
اربعة انصاف ويدل عليه ايضا رواية غياث بن ابرهيم ان عليا ع كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل واحد الا شهادة رجلين على شهادة رجل
دلت بمفهوم الاستثناء على اجازة شهادة رجلين على شهادة رجل من حيث انها شهادة فيتحقق بها شاهد واحد على ما شهد به الاصل واما
مجرد شهادة الاصل من حيث انها قوله فلا شك في اجازة شهادة رجل واحد فيها بمعنى انها يقبل بواحد من الشاهدين كما هو المعهود من
الشارع في القبول والاجازة يدل عليه جميع ما مر من الاخبار المجيزة لشهادة الزوج والوالد والولد والاخ ويدل عليه ايضا صحيحة محمد على ما في
الفقيه في الشهادة على شهادة الرجل وهو بالحضرة في البلد قال نعم ولو كان خلف سارية يجوز ذلك اذا كان لا يمكنه ان يقيمها هو لعلة تمنعه

من ان يحضر ويقيمها فلا باس اقامة الشهادة على الشهادة وهذه ايضا نص في ان المراد اثبات المشهود به الذي شهد به الاصل دون مجرد شهادة الاصل
والرضوي فاذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته يقبل وانه نصف شهادة واذا شهد رجلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وان
كان الذي شهد عليه في مصره وضعف بعض هذه الاخبار لو كان مجبور بعمل الاصحاب واما الاستدلال بعموم ما دل على قبول الشهادة كما وقع عن جمع من المتاخرين ففي نظر
لانه انما يفيد لو كان المراد اثبات نفس ما شهد به الاصل واما اثبات ما شهد هو به فلا اذ لا ملازمة بين ثبوت شهادة الاصل وثبوت ما شهد به كما في
صورة امكان الاصل في الحدود وفي الفرعية الثالثة ثم ههنا امور ثلثة ما شهد به الاصل من الحق وشاهد الاصل وشاهد الفرع ومقتضى اطلاق الاخبار
المذكورة بل عموم بعضها اصالة قبول الشهادة على الشهادة في الاول مطلقا سواء كان ما شهد به الاصل من حقوق الله عز جاره او من حقوق الادميين
وسواء كانت الاولى من الحدود او رؤية الاهلة او المالية من الاوقاف العامة والزكوات والكفارات او النذور ان قلنا انها حق الله وسواء كانت
الثانية من الاموال كالقرض والقراض والديون والغصب والاتلاف والوصية وغيرها او من غير الاموال كالعقود والايقاعات والانكحة والفسوخ
والعقوبات كالقصاص وغيره والطلاق والنسب والعتق وعيوب النساء والولادة والوكالة والوصاية وغير ذلك بل الحكم في غير الحدود مما لا خلاف
فيه كما صرح به غير واحد بل اجماعي كما ذكره جماعة وكذا الحكم في الثاني فيقبل الشهادة على الشهادة سواء كان شاهد الاصل رجلا او امراة او رجلا او
امراة فيما يقبل فيه شهادة الامرءة او صبيا او ذميا فيما يقبل شهادتهما والظاهر انه اجماعي وان قصرت الاخبار المذكورة عن افادة الحكم في المرءة
واما الثالث اي شاهد الفرع المقبول شهادته بالرجال بل هو ايضا ويأتي الكلام فيه انشاء الله سبحانه **الثانية** يشترط ان يشهد على شهادة
كل من الاصلين فرعان عدلان اجماعا له وللنصوص المتقدمة ولا يشترط تغاير فرعي كل اصل لفرعي الاخر للاطلاق فيجوز شهادة اثنين على كل واحد من
الاصلين وشهادة فرع مع احد الاصلين على الاخر وبالعكس ونحو ذلك بلا خلاف ايضا كما قيل للاطلاق **الثالثة** قد استثني من الاصل
المذكور الحدود فلا يقبل فيها شهادة الفرع اذا كانت من حقوق الله المحضة اجماعا محكيا مستفيضا محققا له ولروايتي طلحة بن زيد وغياث بن
ابرهيم الاولى عن علي ع انه كان لا يجيز شهادة على شهادة في حد والثانية لا يجوز شهادة على شهادة في حد ولا كفالة في حد وكذا في الحدود المشتركة
بينه تع وبين الادميين كحد القذف والسرقة عند الاكثر كما في الايضاح ولك والكف وعن التنقيح وضه وهو مختار الفاضل في ير وعد ود
في الايضاح وهو الاظهر لعموم الخبرين ودرء الحدود بالشبهة الحاصلة منها خلافا للمحكي عن ط وابن حمزة والنكت ولك ونسبه الايضاح ايضا
هو خطاء للاصل المذكور وضعف الخبرين وقاعدة ترجيح حق الادمي والاصل مخصص بما مر والضعف بما ذكر منجبر والقاعدة غير ثابتة مع انها انما
يفيد لو ثبت القبول في مطلق حقوق الادميين ثم المصرح به في كلام الاكثر القبول في القصاص مع كونه حدا لكونه حق الادمي وظاهر لك الاجماع عليه
ولكن قال الشيخ في ير ويجوز ان يشهد رجل على شهادة رجل الى ان قال وذلك ايضا لا يكون الا في الديون والاملاك والعقود فاما الحدود فلا
يجوز ان يقبل شهادة على شهادة وقال الحلي ايضا في السرائر فذلك لا يكون ايضا الا في حقوق الادميين من الديون والاملاك والعقود فاما الحدود فلا يجوز
ان يقبل فيها شهادة على شهادة وظاهرهما كما ترى عدم القبول في القصاص ايضا كما هو مقتضى عموم الخبرين فان ثبت اجماع على القبول فيه والا فلا يمكن
القول به الا عند من رد الخبرين بالضعف وعدم الجابر في المقام ولو اشتمل المشهود به على حد وغيره من الاحكام كاللواط المترتب عليه نشر حرمة
ام المفعول واخته وبنته ايضا والزنا بالعمة والخالة المستلزم لتحريم بنتهما ووطي البهيمة المثبت لتحريم لحمها ونحو ذلك فلا شك في عدم ثبوت
الحد في عدم قبولها في ساير الاحكام ايضا لتلازم الامرين وكونهما معلولي علة واحدة وقبولها فيها للعموم المذكور خرج منه الحد بالنص والاجماع فيبقى
الباقي وجهان اظهرهما الثاني لما ذكر كما اختاره في يع ويرو عد وشاوس ولك واللمعة وضه والتلازم المدعى ليس بعقلي لا يتخلف بل ملازمة
بالعموم فيقبل التخصيص كعلية المعلول للامرين اي جعل الشارع المشهود به علة للامرين بالعموم فيجوز التخصيص فيما وجد مخصص وهذا مراد من قولهم علل
الشرع معرفات يجوز انفكاك معلولاتها عنها بالدليل والمحصل انه يقبل الشهادة في ثبوت الملزوم والعلة الذي هو سبب الامرين ولكن يتخلف عنه
الملزوم والعلية لاحد الامرين هنا بالدليل **الرابعة** وقد استثني ايضا من الاصل المذكور ما اذا تمكن الاصل من اقامة الشهادة حين طلبها بنفسه
بان كان حاضرا في البلد او في موضع يمكنه الحضور من غير مشقة لا يتحمل غالبا ولم يكن له عذر من حضور مجلس الاداء من مرض او ضمانة او خوف عدو
او نحو ذلك فانه مع ذلك التمكن لا يسمع شهادة الفرع على الحق المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل عن ف الاجماع عليه للصحيحة المتقدمة
خلافا للمحكي عن بعض الاصحاب كما ذكره في ف ولم يعين القائل وقال في سر انه خرج البر في ف ولعله لتمله دليل عدم الاشتراط والسكوت عنه وفي
دلالته على الحيل تامل وقال في ير بعد حكاية قول الاسكافي انه لو انكر شاهد الاصل بعد ما شهد عليه اثنان لم يلتفت الى جحوده ان فيه اشارة
الى ان تعذر الحضور غير معتبر وفيه نظر لان الجحود لا ينحصر بالحضور بل يمكن حصول العلم به بالشياع او القرينة المفيدة للعلم مع انه يمكن ان يكون
الشرط عنده التعذر اولا ويكون حكم مسئلة جحود الاصل غير ما نحن فيه كيف وقد صرح الاسكافي بالاشتراط قال ولا باس باقامتها وان كان
على شهادته حاضر البلد او غايبا اذا كانت علته يمنعه من الحضور للقيام بها ومن ذلك يظهر ما في كلام بعض اخر كالمحقق الاردبيلي حيث نسب
الى والد الصدوق فانه ايضا لم يذكر الا قبول شهادة الثاني بعد انكار الاول وكيف كان فالمخالف شاذ نادر يمكن دعوى الاجماع على خلافه ومع ذلك
فالصحيحة يرده ثم مقتضى الصحيحة اشتراط عدم امكان حضور الاصل والاصحاب اكتفوا بالمشقة التي لا يتحمل غالبا كجماعة او مطلق المشقة كبعض اخر و

يمكن الاستدلال لجواز القبول مع المشقة الشديدة التي يسمى حرجا بانه لا يجب على الاصل ح اداؤها بنفسه لنفي الضرر والحرج فبقي اما ابطال
المشهود له او قبول شهادة الفرع والاول باطل اجماعا فلم يبق الا الثاني **فرعان** ا هل يشترط في القبول تعذر الاصل مطلقا او يكفي تعذر
الاصلين الذين يشهد على شهادتهما الظ الثاني للاصل وعدم دلالة الصحيحة على الازيد من تعذرهما فلو تعذر حضور عدلين اصلين ولكن كان
للمشهود له عدلان اصلان اخران ايضا يجوز له ب هل الشرط تعذر الاصل عن الاقامة حال الشهادة للفرع او حال طلب الاداء والمرافعة الوجه
هو الثاني لانه المستفاد من الصحيحة فلو اشهد مع امكان الاقامة بقيا لو لم يكن له الاقامة حين طلبها ولو انعكس الامر لم يقبل ولو تعذر حال
اقامة الفرع ثم رفع العذر قبل الحكم فظاهر الصحيحة عدم قبول الفرعية وحملها على عدم صحة اداء الفرع دون سماع شهادته كما عن المسالك احتمال بعيد
مع انه لا معنى لصحتها الا قبولها اقامة الفرعين على الاصلين الاولين ويقبل شهادتهما ويجوز للحاكم الاكتفاء بها **الخامسة** قد عرفت ان
مقتضى رواية ابرهيم بن غياث عدم قبول شهادة النساء في الفرع وهو فيما اذا كان المشهود به في الاصل مما لا يقبل فيه شهادة النساء موضع وفاق
واما فيما كان مما يقبل فيه شهادتهن منفردات او منضمات ففيه خلاف فذهب في السرائر وير وعد والايضاح والنكت ولك والتنقيح وغيرهم من
المتاخرين بل قيل لم اجد فيه مخالفا على المنع بل نسب القول بالجواز الى الندرة للرواية المذكورة مضافا الى الحصر المستفاد من رواية السكوني
شهادة النساء لا يجوز في طلاق ولا نكاح ولا حدود الا الديون وما لا يستطيع اليه النظر للرجال ولا شك ان شهادتهن الفرعية انما هي
على الشهادة وهي ليست من الديون ولا مما لا يستطيع اليه النظر للرجال فان قيل المراد من ذلك ليس ان يكون خصوص المشهود به الديون بل
يكون هي مقصود المستشهد من طلب الاقامة ولا تثبت الحدود ايضا بشهادة الفرع لان المشهود به فيها ايضا الشهادة دون الحد قلنا معنى قوله الا الديون انه يسمع
شهادتهن في الديون وشهادة الفرع ليس فيها حقيقة والخروج عن الحقيقة في الحد بالقرينة حيث انه لا يمكن ان يكون المراد شهادة الفرع على نفس الحد لا يوجب
الخروج عنها فيما لا قرينة فيه مع ان المذكور في روايتي الحدود انه لا يقبل شهادة على شهادة في حد وقوله في حد متعلق بالشهادة الثانية خلافا للمحكي عن الاسكافي
وف وموضع من ط واختاره في لف وعن ف الاجماع عليه ودعوى ورود الاخبار به للاجماع المنقول والاخبار المشار اليها في ف وللاصل وعموم قوله سبحانه فان لم
يكونا رجلين فرجل وامراتان وخبر السكوني المذكور ونحو ما دل على قبول شهادة الاصل فيما يقبل فيه والكل مردود اما الاول فبعدم الحجية سيما فيما كان
مخالفا للشهرة المحققة واما الثاني فبعدم وجود خبر فضلا عن الاخبار ان اريد منها ما يدل على خصوص المورد وان اريد بها مثل رواية السكوني فقد
عرفت انها على الخلاف دالة واما الثالث فبان الاصل بما مر مندفع مع انه لا اصل له بل الاصل خلافه واما الرابع فبان الاية واردة في الدين والمورد ليس
منه بل في رواية داود بن الحصين انها مخصوصة به فيها بعد قول القائل ما في ذكر الله تع قوله فرجل وامراتان قال ذلك في الدين اذا لم يكن رجلان فرجل
وامراتان وجعل ذلك ايضا دينا لو كان المشهود به للاصل فقد عرفت ما فيه وبه ظهر رد الخامس ايضا واما السادس فبان العلة في الاصل غير معلومة ثم
الاولوية ممنوعة فهذا القول ضعيف كرد دفع وشاوس وضه كما حكى عنها **السادسة** قال الشيخ في ط وتبعه ساير الاصحاب ان شاهد الفرع
يصير متحملا للشهادة شاهد الاصل باحد اسباب ثلثة احدها الاسترعاء وهو ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع ان لفلان بن فلان على فلان
ابن فلان درهما فاشهد على شهادتي او نحو ذلك سمي استرعاء لالتماس شاهد الاصل رعاية شهادته والحق به جماعة ان يسمع انه يسترعي اخر و
الثاني ان يسمع شاهد الفرع شاهد الاصل يشهد بالحق عند الحاكم فاذا سمعه يشهد به عنده صار متحملا للشهادة الثالث ان يشهد الاصل بالحق
ويعزيه الى سبب وجوبه فيقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان الف درهم من ثمن ثوب وعبد او دار او ضمان قالوا والاول هو اعلى المراتب
وحصول التحمل به مما لا خلاف فيه كما صرح به في الكف وغيره بل عن الايضاح والتنقيح ولك الاجماع عليه ودونه الثاني ودونه الثالث لوقوع
الخلاف فيهما عن الاسكافي فانه قال بالتحمل في صورة الاسترعاء خاصة وظاهره المنع فيما عداها وفي الاخيرة عن الفاضلين وغيرهما فترددوا فيها
ولكن قال الكل بعدم التحمل في غير تلك الصور وهو الصورة الرابعة وهي ان يقول اشهد ان عليه كذا من دون استرعاء ولا في مجلس الحكم ولا ذكر سببه قال
في السرائر فاما ان لم يكن هناك استرعاء ولا سمعه يشهد عند الحاكم ولا عزاه الى سبب وجوبه مثل ان سمعه يقول اشهد ان لفلان بن علي فلان بن فلان در
فانه لا يصير بهذا متحملا للشهادة على شهادته انتهى الا ان في يع استشكل فيها قيل لان اشتمالها على الجزم الذي لا يناسب العدل ان يتسامح به فالواجب اما القبول
فيها كما في الثالثة او الرد كذلك لكن الاول بعيد بل لم يقل به احد فيتعين الثاني قيل بعد ذكر هذه المراتب انها خالية عن النص فينبغي الرجوع الى مقتضى
الاصول وهو اعتبار علم الفرع بشهادة الاصل من دون فرق بين الصور فلو فرض انه لم يحصل العلم في صورة الاسترعاء لم يجز اداء الشهادة على شهادته ولو
فرض حصوله في الرابعة جاز بل وجب والى هذا اشار في التنقيح حيث قال والاجود انه ان حصلت قرينة دالة على الجزم وعدم التسامح قبلت وان حصلت قرينة
على خلافه لم ولو خصوصا لم يقبل وكذا المحقق الاردبيلي قال والاقوى انه يتبع علم التسامح صار متحملا والا فلا **اقول** لا يخفى ان نظر الشيخ ومن تبعه الى
القاعدة المتقدمة المدلول عليها بالنصوص ومقتضى معنى الشهادة ان من مستند الشاهد يجب ان يكون العلم الحاصل من الحس او الاستفاضة في موارد
مخصوصة او ظن خاص على بعض الاقوال كما مر ولا يفيد في قبول الشهادة او في تحققها كل علم ولا كل ظن فانه على هذا لا يصير الفرع متحملا لشهادة الاصل الا
اذا علم انه شهادة اي مستند الى ما ذكر ويعلم ذلك بكل من المراتب الثلث اما الاولى فلان بامر الاصل برعاية شهادته والشهادة بها لا يكون الا لانه
ولما لم يجز الاقامة الا مع استناد شهادة الاصل الى العلم المعتبر في الشهادة ولا يكفي كل علم يعلم ان ما شهد به شهادة شرعية فيكون متحملا للشهادة واما

الثانية فلان على ما ذكر لا يجوز للاصل الشهادة عند الحاكم الا مع اسنادها الى ما ذكر فبعد سماعها يحصل الشهادة الشرعية ويصير متحملا
واما الثالثة فلان ذكر السبب قرينة على مشاهدة السبب لانه ظاهر فيها فيصدق تحمل الشهادة بخلاف المرتبة الرابعة فان الفرع لما لم يكن في مقام
الاشهاد ولا في مقام الشهادة ولم يذكر ايضا قرينة ظاهرة في المشاهدة وكثيرا ما يطلق لفظ الشهادة في الاخبار على الجازم مطلقا باي نوع حصل
الجزم حتى عرفها به بعض الفقهاء وتداول استعمالها فيه عرفا عند اهل العرف بل المتشرعة لا يعلم ان شهادته هل هي بالعلم الحاصل من المشاهدة او مطلق
العلم فلا يقبل وقد صرح بذلك الحلي في السرائر حيث انه بعد ما نقلنا عنه وذكر عدم التحمل بالمرتبة الرابعة قال لان قوله اشهد بذلك ينقسم على الشهادة
بالحق ويحتمل العلم به على وجه لا يشهد به وهو ان يسمع الناس يقولون كذا وكذا فلذا وقف التحمل لهذا الاحتمال فاذا حقق ما قلنا زال الاشكال انتهى
وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل كما نقلنا عنه انه ينبغي الرجوع الى مقتضى الاصول ناش عن الغفلة عن فهم مراد الشيخ بل مراده هو مقتضى الاصول واعتبار مطلق
العلم ليس بمقتضاه وكذا ظهر ما في كلام صاحب التنقيح والمحقق الاردبيلي وكذا ما في كلام بعض من الاستشكال في الفرق بين المرتبتين الاخيرتين من
جهة ان الاخيرة ايضا مشتملة على الجزم ولا يناسب العدل التسامح به فان مراد الشيخ ليس التسامح بالجزم بل التسامح في الجزم اي في سبب الجزم وليس فيه
عدم مناسبة للعدالة اذ ليس في الاخيرة في مقام اشهاد ولا اقامة شهادة حتى يجب عليه البناء على الجزم بالسبب المعين هكذا ينبغي ان يحقق المقام
ومع ذلك ففي حصول التحمل بالمرتبة الثالثة كلام لاحتمال بنائه في ذكر السبب على مطلق العلم دون المشاهدة اذ ليس هو فيها في مقام الشهادة او الاشهاد
فزدنا لفاضلين ومن لحقهما فيها في موضع وكذا ينبغي ان يختص التحمل في الاولين ايضا بما اذا كان الاصل عالما باحكام الشهادة كما هو مفروضهم هنا
وفي بيان مقام مستند الشاهد **السابعة** تسمع شهادة الفرع او جواز ليس شهادة الفرع اثباتا للمشهود به بل اثباتا لان الاصل كان شاهدا
ولاطلاق الاخبار وكذا الابصر عمي الاصل وان كان المشهود به مما يحتاج الى البصر بعد ما كان الاصل بصيرا حين التحمل ولو طرء فسق او ردة او نحو ذلك مما
يمنع عن قبول شهادته فان كان بعد الحكم فلا يضر اجماعا وجهرا وان كان قبله فان كان قبل الاشهاد فلا شك في منعه عن القبول وان كان بعده فان كان
بعد شهادة الفرع عند الحاكم فهو مثل طرو الفسق للشاهد بعد الشهادة وقبل الحكم وباقي الظ انه لا يمنع من القبول وان كان قبلها فقال
الاردبيلي ما ملخصه انه قيل يبطل ونظر لان شهادة الفرع فرع الاصل وهي ليست مقبولة ح وكان قبولها يوجب الحكم بشهادة الفاسق والكافر لان شهادة
الفرع شهادة ناشية عن فاسق حين الشهادة وفيه تامل اذ ما ذكر وجوه ومناسبات فلو وجد دليل اخر من عقل او نقل على ذلك والا فليس بتام لان
الفرعية لا يستلزم بطلانها بفسق الاصل فانا لا نجد مانعا لسماع شهادة الفرع على اصل كان عند اشهاده عدلا فان المدار في قبول الشهادة عند الاداء
ولا نسلم ان الحكم بشهادة الاصل لا بالفرع وعلى التسليم فانه وقت الاشهاد كان عدلا فهو بمنزلة من شهد عند الحاكم ثم صار فاسقا وقد مر ان قبول شهادته
قوي مع ان ذلك منقوض بما اذا جن الاصل بل مات او عمي وبالجملة لو كان لهم دليل على ذلك من نص او اجماع فهو متبع والا فالحكم محل التامل انتهى وهو
جيد جدا بل الظ انه لا تامل في عدم المانعية **الثامنة** لو شهد الفرع فانكر الاصل ما شهد به فمقتضى القواعد انه ان كان بعد الحكم لم يلتفت الى
الاصل لمضي الحكم واستصحابا وان كان قبله فان كان انكاره بحضوره عند الحاكم والتلقي بالانكار لم يلتفت الى شهادة الفرع لما مر من ان سماعها مشروط
بتعذر حضور الاصل وان كان مع تعذر حضوره بانفاذ خبر محفوف بالقرينة او اشهاد عدلين اخرين اخر شهادة الفرع ايضا لثبوت الاصل لشهادتها
بمقتضى الاخبار المتقدمة وعدم دليل على قبول الانكار الان ههنا صحيحتين منافيتين لبعض ما ذكر احديهما للبصري في رجل شهد على شهادة رجل
فجاء الرجل فقال لم اشهده فقال يجوز شهادة اعدلهما وان كانت عدالتهما واحدة لم يجز شهادته والاخرى لابن سنان وهي ايضا كالاولى وبمضمونهما
افتى الصدوقان والشيخ في يه والقاضي وابن البراج وكذا ابن حمزة ولكنه فيما اذا انكر بعد الحكم واما قبله فطرح الفرع وقريب منه الفاضل في لف
وان كان صريح الايضاح انه موافق للمتاخرين **اقول** اما الاولون فكلامهم مطلق فان ارادوا قبل الحكم كما هو الظ ففتويهم موافقة لقول الامام
لان الصحيحين واردان في حضور الاصل فحكمهم بعد سماع الفرع مع التساوي في العدالة ومع اعدلية الاصل يوافق الصحيحين وصحيحة محمد المتضمنة
لاشتراط سماع الفرع بعد حضور الاصل واما سماع الفرع مع اعدليته فلتعارض الصحيحين مع مفهوم الصحيحة وكون الصحيحين اخص منه مطلقا فيقدما
على الصحيحة وكذا ان ارادوا قبل الحكم وبعده لان نفوذ حكمه انما هو بالاستصحاب المندفع بالصحيحين واما الاخرون فلا يوافق قولهما في صورة اعدلية الفرع
لقواعد الاستدلال لايجابه طرح الصحيحين الخاصين بلا موجب الا ما قيل من اشتمالها على شهادة الفرع الواحد وسماعها وهو مخالف للاجماع
او من مخالفتهما للشهرة المتاخرة والاكثرية الدالة لرد الفرع مع الحضور ويضعف الاول بوضوح ان المراد سماع الواحد بقدر الواحد وهو هنا
نصف شهادة او ذكر الرجل عن سبيل التمثيل والمراد شاهد الفرع والثاني بعدم تاثير الشهرة المتاخرة في حجية الصحيحين مع عمل جمع من القدماء
الذين هم بنو عذرة الحديث بهما ولا اكثرية لادلة رد الفرع مع حضور الاصل ومن ذلك يظهر ان الترجيح لقول الصدوقين والنهاية ولا حاجة
الى ارتكاب بعض المحامل البعيدة كما ارتكب كل منهما طائفة **التاسعة** يشترط في سماع شهادة الفرع ان يسمي الاصل ويعرفه بشخصه حين
شهادته عند الحاكم ولا يكفي ان يقول اشهدني شخص او عدل لانه قد يكون الذي اشهده معلوم الفسق عند الحاكم او المدعى عليه او كان فيه موجب
لرد الشهادة ولا يشترط فيه تعديل الفرع للاصل ولا لعدم تصديقه في الشهادة للاصل **العاشرة** لا يقبل شهادة على شهادة على شهادة وهي الشهادة الثالثة
مطلقا بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا المؤيد للاصل ولرواية عمرو بن جميع المنجبرة ضعفها لو كان بما ذكر وفيها لا تجوز شهادة على شهادة على

شهادة

شهادة **الفصل الخامس** في توافق الدعوى والشهادة وتوارد الشهود وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يشترط في قبول الشهادة
مطابقتها للدعوى فان خالفت الشهادة للدعوى كلا او بعضا طرحها كان يدعي عشرة ثمن المبيع وشهد بعشرة اجرة الدار ولا يضر الزيادة والنقصان
ما لم يخالف الدعوى فلو ادعى عشرة ثمن المبيع وشهدا بالعشرة او بالعكس لم يطرح **الثانية** يشترط توارد الشاهدين على معنى واحد ولو اختلف
اللفظان ولو اختلفا المعنى ما لم يختلف المعنى فلو شهد احدهما انه غصب والاخر انه اخذ ظلما ثبت الغصب وكذا لو شهد احدهما بالعربية والاخر
بالعجمية **الثالثة** لا يشترط في قبول الشهادة بيان جميع مشخصاته من الزمان والمكان والاوصاف اجماعا فلو شهد بمشاهدتهما بيعه الدار
الفلانية بالثمن الفلاني يكفي ولو لم يعينا زمانا ولا مكانا ولا كيفية الصيغة ولا النقد او النسية او غير ذلك مما لم يتضمن الدعوى قيدا يحتاج الى
بيان ثبوته للاجماع والاصل ولاطلاق الاخبار وكذا لو شهدا باقراره بشيء او وصية او وصايته او توكيله او نحو ذلك فلا يشترط بيان وقته ولا
زمانه ولا لغته ولا لفظه وكذا لو شهدا بمشاهدة موت زيد او تزويجه امرءة نعم قد يحتاج الى ذلك في تفريق الشهود ولو شهدا بطلاق امرءة
بعد انكار الزوج فهل يحتاج الى ذكر العدلين وبيانهما ام لا الظ نعم اذ لا يتحقق الطلاق ما لم يكن في محضر العدلين وقد يكون من يعلمه الشاهد
عدلا فاسقا عند الحاكم ويمكن ان يقال ان الدعوى والانكار ان كانا على اصل الطلاق لا يحتاج في ثبوته الى ضم العدلين وان كان على صحته
وفساده احتاج وعلى هذا فلو ادعى الزوجة الطلاق وانكره الزوج وشهد بمجرد الطلاق يثبت ولكن لا يحكم الحاكم بالبينونة لعدم ثبوت
صحته ويحتمل الحكم بها ايضا اذ لم يدع الزوج الفساد والظاهر الصحة والوجه انه لا دليل تاما على الظهور ولا على حجيته لو سلم فلا يحكم الا بالطلاق
ولكن ليس على الحاكم تتبع الصحة والفساد ما لم يكن مدع له فلا اصل فيحكم بالطلاق فقط ويخليهما ونفسهما الا اذا ادعى احدهما
الرابعة يشترط في قبول الشهادتين عدم تكاذبهما اي لم يناقض احدهما الاخر وان امكن اجتماعهما فلو تكاذبا لم يقبل الشهادتان فلو شهد احدهما
انه قتل زيدا يوم الخميس او في السوق والاخر انه قتله يوم الجمعة او في البيت لم يقبل الا ان يدعي المدعي احدهما معينا وشهد اخر موافقا للدعوى ايضا او ضم اليمين مع
احد شاهديه اذا كان مما يثبت بالشاهد واليمين ويتحقق التكاذب فيما لم يحتمل التكرر فلو احتمله لم يتكاذبا ولكن يتوقف ثبوت ما ادعاه المدعي على ضم شاهد
اخر او يمين مع احدهما كان يشهد احدهما انه سرق الشيء الفلاني يوم الخميس والاخر انه سرقه يوم الجمعة مع امكان السرقة اولا واعادته ثم السرقة ثانيا وكذا لو
شهد احدهما ببيعه بدينار والاخر بدينارين مع امكان اقالة الاول ثم البيع ثانيا **الخامسة** يشترط في قبولهما ورودهما على فعل واحد فلو ورد كل
منهما على فعل غير الاخر لم يثبت شيء الا مع احد اليمينين مع واحد من الشاهدين وفرعوا عليه فروعا كثيرة منها ان يشهد احدهما بالبيع والاخر بالاقرار
بالبيع فقالوا لم يتم الشهادة ومنها ان يشهدوا على فعل واختلفا في زمانه او مكانه او وصفه الدال على تغاير الفعلين كان يشهد احدهما انه غصبه دينارا
يوم السبت او في الدار والاخر انه غصبه يوم الجمعة او في السوق او يشهد احدهما انه غصبه دينارا مصريا والاخر بغداديا فلا يتم لان الفعلين متغايران ولم
يشهد بكل منهما الا شاهد واحد ومنها ان يشهد احدهما انه سرق دينارا والاخر انه سرق درهما ومنها ان يشهد احدهما انه باع هذا الثوب غدوة امس
والاخر انه باعه اليوم او احدهما انه طلقها او تزوجها امس والاخر انه طلقها او تزوجها اليوم فلا يثبت شيء من البيع او الطلاق والتزويج وقال في ير ويحتمل
القبول لان المشهود به شيء واحد يجوز ان يعاد مرة بعد اخرى فيكون واحدا واختلافهما في الوقت ليس اختلافا فيه قال والاول اقرب ومنها ان يشهد احدهما
انه قذف غدوة والاخر انه قذف عشية او قال احدهما انه قذفه بالعربية والاخر انه قذفه بالعجمية الى غير ذلك من الفروع ثم قالوا لو شهد احدهما انه اقر
بقتل او دين او غصب ببغداد او يوم الخميس او بالعربية والاخر انه اقر بذلك بعينه بالكوفة او يوم السبت او بالعجمية ثبت المقر به لانه اخبار عن شيء واحد
المقر به واحد شهد اثنان بالاقرار به فان جميع الشهود لسماع الشهادة متعدد ولو شهد احدهما بالاقرار بالف والاخر بالفين ثبت الالف بهما والاخر بانضمام
اليمين ولو شهد احدهما انه سرق ثوبا قيمته دينار والاخر انه سرق ثوبا قيمته ديناران ثبت الدينار بشهادتهما **اقول** لو شهد احدهما انه اوصى لزيد
بمائة يوم الخميس او في المرض الفلاني او في مكان كذا او بوصية على صغيره كذا والاخر بانه اوصى به يوم الجمعة او في المرض الاخر او في مكان كذا لم اعثر فيه على تصريح منهم
على انه من قبيل الاول او الثاني الا ان ظاهرهم انهم بعده يقبلونه ثم **اقول** انه في الفرق بين كثير من فروع الاول وفروع الثاني فان المعتبر عندهم ان كان اتحاد
نفس الفعل المدلول عليه بالشهادة مطابقة المشهود به فظاهر انه لم يتحقق فيما ذكروه للفروع الثانية لظهور تغاير الاقرارين والمسروقين والوصيتين
وان كفى اتحاد لوازمه ومتضمناته فهو ايضا يتحقق في كثير من فروع الاول فان لازم كل من البيع والاقرار به كون المبيع ملكا للمشهود له ويستلزم او يتضمن كل
من غصب الامس دينارا او في الدار واليوم وفي البيت لغصب الدينار وكذا البيع ويستلزم او يتضمن كل من قذف الغداة والعشي وبالعربية والعجمية للقذف
فيتحقق في هذه الفروع ايضا المشهود به الواحد وحل ان يقال انه يكفي اتحاد الاجزاء واللوازم ايضا لانها ايضا مشهود بها الا ان الاخبار عن الملزوم والكل اخبار
عن اللازم والجزء فيصدق في شهادة العدلين على هذا الشيء الواحد ولكن لما يشترط في سماع الشهادة والحكم بها كون المشهود به امرا موجودا واحدا في
الشهادتين فلا يسمع الشهادة على امر غير ممكن الوجود كالجنس بلا فصل والنوع بلا تشخص او على امر موجود في كل شهادة بوجود غير وجوده في الاخرى كما اذا كان
في احدهما هو الحيوان الناطق وفي الاخر الصاهل وعلى هذا فلو شهد احدهما بالفرس والاخر بالابل لا يحكم بالحيوان المطلق لعدم امكان وجوده الخارجي
ولا باحدهما لانه غير الاخر وعلى هذا فان كان التغاير المفروض في الملزوم او الكل المشهود به مسريا ومتعديا الى اللازم والجزء وبدونه لم يتحقق احدهما لم
يسمع الشهادة على احدهما لانه اما غير متحقق الوجود او غير متحد من كمثال القذف والبيع المذكورين في فروع الاول لانه ان اخذ المشهود به جنس هذه الامور

بلا فصل لم يمكن وجوده خارجا وان اتحد في الشهادتين وان اخذ الجنس مع الفصل فان امكن وجوده ولكن فصله المشهود به ليس امرا واحدا وغير المشهود
به لا وجه لاثباته وان كان التغاير في الملزوم خاصة من غير التعدي الى اللازم وكان اللازم ممكن التحقق في الخارج لسمع الشهادة عليه وثبت كمثال الاقرار
والوصية في الفروع الثانية فان الملزوم الذي هو الاقرار وان تغاير في الشهادتين وقتا او قدرا ولكن لازمهما الذي هو تعلق حق المقر له بالمقر به او القدر الناقص
او استحقاق الموصى له للموصى به بعد موته امر واحد ممكن الوجود في الخارج والمتشخصان المذكوران في الشهادة ليسا متشخصين للازم اصلا فيكون اللازم
مشهودا به غاية الامر عدم بيان بعض مشخصاته وهو غير مضر كما مر في المسألة الثالثة وليس من قبيل الشهادة بالفرس والابل المتعدد فيهما تغاير المتشخصين الى اللازم
ايضا نعم يشترط في ثبوت المقر به في الشهادة على الاقرار تعين العلم باتحاد المقر به فيهما فلو احتمل التغاير لم يثبت كما اذا شهد احدهما انه اقر لزيد بدينار في العام الماضي
والاخر انه اقر له به امس ولم يعلم من الخارج اتحاد المقر به ولا يفيد ضم الاستصحاب بالاولى الى الامس حتى يتحد الان لان الاستصحاب فرع الثبوت وكذا لا يثبت لو شهد
واحد بملكية زيد في شيء في العام الماضي والاخر بملكيته اليوم بخلاف ما لو شهدا معا بالملكية في الماضي فانه يثبت على ما ذكرنا في موضعه من جواز استصحاب
الحاكم فان قيل فعلى هذا يلزم ثبوت ملكية المشهود له بخلاف لو شهدا معا بالملكية في الماضي للمشهود به في الفرع الاول من الفروع الاولى وهو ما اذا شهد
احدهما بالبيع والاخر بالاقرار به لان لازم كل منهما ملكية المشهود له للمبيع هو امر واحد ممكن الوجود قلنا نعم يلزم ذلك ولو قلنا به لما اتينا بمنكر من القول
وزور اذ لم يدل دليل عقلي ولا نقلي على خلافه ولم يثبت اجماع على بطلانه وان ذكره الفاضلان وغيرهما وتبعهم جمع ممن لحقهم **الفصل السادس**
في الطوارئ من موت الشهود وفسقهم ورجوعهم عن الشهادة في العقوبات او البضع او الاموال وحكم شهادة الزور وفيه مسائل **المسألة الاولى** لو شهد
عدلان على امر عند الحاكم فطرء فسقهما بعده فان كان بعد الحكم لم يضر ولا ينقض اجماعا له وللاستصحاب وان كان قبله فان كان المشهود به من حقوق الله فطرء
الشهادة اجماعا محققا ومحكيا له وللدرء الحدود بالشبهة ولا شك ان مثل ذلك يسمى شبهة وان كان من حقوق الناس ففيه خلاف فذهب الشيخ في
ف وموضع من ط والحلي والمحقق والفاضل في بر وعد وموضع من شا الى عدم القدح لان المعتبر فيهما هو العدالة حال الاداء واختار في موضع اخر من
ط والفاضل في لف وموضع من شا والشهيد في س الى القدح لكونهما فاسقين حال الحكم فيلزم الحكم بشهادة الفاسقين وللقياس على رجوعهما قبل
الحكم وموت المشهود له قبله ولان طرو الفسق يضعف ظن العدالة واما جعل المدار على العدالة حال الاداء كما هو دليل القول الاول فهو عين النزاع
ومصادرة على المط ويضعف الاول بان المسلم ان الممنوع هو الحكم بشهادة الفاسق انما هو مع الفسق وقت الاداء لا مطلقا والثاني بان القياس باطل مع
انه مع الفارق لان الرجوع دل على عدم جزمهم واسناد الحكم بكونه اليه وموت المشهود له يوجب فقد طالب الحكم وصاحبه مع انه متنازع فيه ولو لم يكن
متفقا عليه ومع انه لا يقاس وحصول الضعف في ظن العدالة ممنوع جدا واما جعل دليل الاولين مصادرة فيدفعه ان المراد انه لم يثبت تخصيص عمومات
قبول الشهادة بازيد من اشتراط عدالة الشاهد حال الاداء لانه المجمع عليه والزائد لم ومن ذلك ظهر ان الحق هو القول الاول **الثانية** لو مات الشاهدان
قبل الحكم او قبل تزكيتهما او جنا او عميا او اغمي عليهما لم يبطل الشهادة فيحكم بها الاستناد الى الشهادة المستجمعة للشرائط حين ولم يعلم توقفه على شيء اخر
والاصل عدمه على ما مر في المسألة الاولى **الثالثة** لو شهد لمن يرثانه فمات قبل الحكم فانتقل المشهود به اليهما فالمحكم بشهادتهما وعن الشهيد
الثاني اسناده الى الجميع ونفي عنه الخلاف في تبح وشرحه لاستلزامه اتحاد المدعي والشاهد حال الحكم واستشكل فيه في الكف وخدش فيه المحقق
الاردبيلي لان المال ينتقل الى المورث فهو المدعي والشاهد انما هو شاهد حال الاداء دون الحكم وهما في محلهما الا ان يثبت الاجماع على القدح ولو كان
لهما في الميراث المشهود به شريك فهل يثبت حصة الشريك بشهادتهما ام لا اختار في س الاول لان المانع المذكور في حصتهما مفقود ورجح في عد الثاني لان
الشهادة لا تتبعض والتحقيق انه ان كان شهادة في حق نفسه في حصة لا يقبل في الجميع لما سبق من عدم قبول شهادة من له في المشهود به نفع ونصيب والا فيقبل
والحق هو الثاني لما مر من عدم ثبوت كونه شهادة لنفسه وكان سبب الاشكال في حصته خوف الاجماع وهو هنا مفقود ومنه يظهر الحال فيما اذا كان
هناك وصية او دين سيما المستوعب منه **الرابعة** لو شهد بانه اوصى خالد لزيد بمال ثم عدلان وارثان بانه رجع عن ذلك الى الوصية لعمرو فقال
في شا بعدم قبول شهادة الوارثين لان المال يؤخذ من يدهم فهما بمنزلة المدعى عليه وتنظر فيه في عد واستشكله في تبح ونقل عن ط قبولها ورجحه المحقق
الاردبيلي وهو الظ لعموم ادلة قبول الشهادة ومنع كونهما بمنزلة المدعى عليه ومنه يظهر قبول شهادة العدلين من الورثة بدين او وصية مط ولا يختص
بقدر حصتهم من المشهود به **الخامسة** لو رجع الشهود عن شهادتهم على ما يوجب عقوبة من قصاص نفس او طرف او قطع او حد لله او لادمي فاما
يكون الرجوع قبل الحكم او بعده قبل الاستيفاء او بعده وعلى التقادير اما يكون الرجوع بالاقرار بالتعمد او الخطاء او بالتشكيك فان كان قبل الحكم
فلغو الشهادة ويتوقف الحكم مط بالاجماع له ولمرسلة جميل الصحيحة عن ابي عبد الله في الشهود اذا شهدوا على رجل ثم رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على
الرجل ضمنوا ما شهدوا به وغرموا وان لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئا مضافا الى الاصل لاختصاص ما دل على وجوب الحكم بالبينة
بحكم التبادر بصورة عدم الرجوع قطعا واما رواية السكوني من شهد عندنا ثم غير اخذنا بالاولى وطرحنا الاخرى فهي غير ظاهرة في الرجوع ولو سلم
فلا يقاوم المرسلة التي هي كالصحيحة ولعل كل الاصحاب مطابقة ولو سلم فيرجع الى الاصل الذي هو مع المرسلة وح فان كان المشهود به الزنا جرى على الزاني
حكم القذف فيجب عليه الحد ان كان موجبا له او التعزير ان كان موجبا له ان اعترف بالتعمد وان قال اخطانا او تردد ففي وجوب الحد وجهان وان كان
بعد الحكم قبل الاستيفاء نقض الحكم وبطل الشهادة سواء كان المشهود به حقا لله تعالى مثل الزنا واللواط او لادمي كقطع السارق وحد القاذف

بلا خلاف

بلا خلاف ظاهر الا ما حكي عن المحقق والفاضل في بعض كتبه ولدله من التردد وليس في موقعه لوجوب درء الحدود بالشبهات وهذا شبهة واي شبهة
وبه يندفع استصحاب مقتضى الحكم وان كان بعد الاستيفاء فعليهم مثل ما على المباشر للقتل او الجرح او الضرب بعينه فان قالوا تعمدنا ثبت لاولياء
المقتول او المجروح او المضروب والمشهود عليه القصاص في موضع القصاص على المباشر والدية في موضع الدية على المتعمد على التفصيل المبين في احكامه
القصاص والديات على المقطوع به في كلام الاصحاب كما في الكف فان شاء في الرجم قتل واحدا من الاربعة وادى الثلثة الاخر ثلثة ارباع الدية ورثته
الشاهد المقتول وان شاء قتل الجميع وادى نفسه ثلث ديات الى ورثة الاربعة وفي القتل ان شاء قتل الاثنين وادى دية واحد الى ورثتهما وان شاء
قتل واحدا ورد الاخر نصف الدية الى ورثته وكذا الحكم في الجراحات ويظهر الحكم ايضا فيما اذا اراد ولي المرجوم قتل اثنين او ثلثة منهم وان قالوا اخطانا
في الشهادة او شككنا فعليهم الدية خاصة كما في القاتل والجارح خطاء وان قال بعض الشهود تعمدنا وبعضهم اخطانا فعلى العامد القود وعلى
الخاطي الدية بعد اعتبار التوزيع المفصل في باب الاشتراك وبالجملة يفعل بالشهود ما يفعل بالمباشر من غير فرق بلا خلاف في شيء من ذلك كما صرح
به جماعة بل الظاهر انه اجماعي والاصل فيه معه ومع حديث اقرار العقلاء على انفسهم جائز الروايات المستفيضة كرواية الجرجاني في اربعة شهدوا
على رجل انه زنى فرجم ثم رجعوا وقالوا قد وهمنا يلزمون الدية فان قالوا تعمدنا قتل اي الاربعة شاء ولي المقتول ورد الثلثة ثلثة ارباع الدية الى
اولياء المقتول الثاني ويجلد الثلثة كل واحد منهم ثمانين جلدة وان شاء ولي المقتول ان يقتلهم رد ثلث ديات على اولياء الشهود الاربعة ويجلدون
ثمانين كل واحد منهم ثم يقتلهم الامام وقال في رجلين شهدا على رجل انه سرق فقطع ثم رجع واحد منهما وقال وهمت في هذا ولكن كان غيره يلزمه
نصف دية اليد ولا يقبل شهادتهما في الاخر وان قالا تعمدنا قطع يد احدهما بيد المقطوع ويؤدي الذي لم يقطع ربع دية الرجل على اولياء المقطوع اليد
فان المقتول الاول لا ارضى او يقطع ايديهما معا رد دية يد فيقسم بينهما ويقطع ايديهما وصحيحة الازدي عن اربعة شهدوا على رجل بالزنا فلما قتل رجع
احدهم عن شهادته قال يقتل الراجع ويؤدي الثلثة الى اهله ثلثة ارباع الدية ورواية مسمع في اربعة شهدوا على رجل بالزنا ثم رجع احدهم فقال
شككت في شهادتي قال عليه الدية قال قلت فانه قال شهدت عليه متعمدا قال يقتل ومرسلة السراد في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ثم رجع احدهم بعد
ما قتل الرجل قال ان قال الرابع اوهمت ضرب الحد وغرم الدية وان قال تعمدت قتل ورواية اخرى لمسمع قضى في اربعة شهدوا على رجل انهم راوه مع امرأة
يجامعها فرجم ثم رجع واحد منهم قال يغرم ربع الدية اذا قال شبه علي فان رجع اثنان وقالا شبه علينا غرما نصف الدية وان رجعوا جميعا وقالوا شبه علينا
غرموا الدية وان قالوا شهدنا بالزور قتلوا جميعا ورواية السكوني في رجلين شهدا على رجل انه سرق وقطعت يده ثم رجع احدهما وقال شبه علينا
غرما دية اليد من اموالهما خاصة ورواية الاخرى ان رجلين شهدا على رجل عند علي انه سرق فقطع يده ثم جاء برجل اخر فقالا اخطانا هو هذا فلم يقبل شهادتهما
وغرمهما دية الاول وقريب منها رواية محمد بن قيس والرضوي فان شهد اربعة عدول على رجل بالزنا فرجم او شهد رجلان على رجل بقتل رجل او سرقة فرجم
الذي شهدوا عليه بالزنا او قتل الذي شهدوا عليه بالقتل وقطع الذي شهدوا عليه بالقتل وقطع الذي شهدوا عليه بالسرقة ثم رجعا عن شهادتهما
ثم قالا غلطنا في هذا الذي شهدنا واتيا برجل وقالا هذا الذي قتل وهذا الذي سرق وهذا الذي زنى قال يجب عليهما دية المقتول الذي قتل ودية الذي
قطع بشهادتهما ولم يقبل شهادتهما على الثاني الذي شهدوا عليه فان قالوا تعمدنا قطعا في السرقة وكل من شهد شهادة الزور في مال او قتل لزمه دية المقتول
بشهادتهما ولم يقبل شهادتهما بعد ذلك الحديث ولو رجع بعض الشهود خاصة بعد القتل او القطع او الجرح لم يمض اقرار من رجع الا على نفسه لاختصاص حكم
الاقرار بالمقر وعدم الزام احد باقرار غيره فان كانت الشهادة على القتل فلولي المقتول قتل الراجع في موضع القصاص بعد ان يرد عليه نصف ديته وان اخذ
الدية في موضعها فليس له الا اخذ نصف الدية وان كان القتل في الرجم يرد الولي ثلثة ارباع دية المقتول ان قتله واخذ منه ربع الدية ان اراد الدية وعلى
هذا لو رجع منهم اثنان او ثلثة واما رواية السكوني الاولى الدالة على تغريم الشاهدين دية اليد مع رجوع احدهما فمع مخالفتها للاصول وفتوى الاصحاب
كلا معاضد مع ذيل رواية الجرجاني الموافقة لعمل الاصحاب فطرحها لازم ثم ان الحكم المذكور لرجوع البعض في غير الرجم موضع وفاق واما فيه فهو المشهور بين الاصحاب و
خالف فيه الشيخ في يه والاسكافي والقاضي على ما حكي عنهما فقالوا لو شهد اربعة بالزنا فرجم ثم رجع احدهم عمدا قتل وادى الثلثة على ورثته ثلثة ارباع الدية
وان اخطاء الزم الراجع ربع الدية ويدل على قولهم صحيحة الازدي المتقدمة وهي في ذلك صريحة بالنسبة الى ما يخالفهما من الاصول خاصة وشهرة خلافها بين
المتاخرين مع عمل طائفة من فحول القدماء واحتمال الجمع او منهم لا يخرجها عن الحجية ورواية مسمع الثانية ليس لها معارضة كما توهم اذ تعلق ربع الدية عليه
مع الخطاء لا ينافي ذلك الحكم فالعمل بها ليس ببعيد ثم برواية مسمع هذه يجب تقييد رواية الاخرى ومرسلة السراد بحمل الدية فيهما على قدر الحصة حملا للمجمل
على المبين **السادسة** لو رجع الشهود فيما يتعلق بالبضع كان شهد شاهدان مقبولان بالطلاق فان ثبت انهما شاهدا زور ولم يحصل الفراق وانه
يثبت ولكن رجعا او احدهما فقالا لو ان كان قبل حكم الحاكم فكذلك ولا يلزمهما شيء الا التعزير ان لم يكن لهما عذر مقبول وان رجعا بعد حكمه بالمفارقة فلا ينقض
الحكم بل يثبت الطلاق لانه ثبت بالبينة المقبولة وقضى به الحاكم بالقضاء المبرم فلا يبطل بمجرد رجوع الشهود المحتمل للصحة والفساد فان الثابت بدليل شرعي
لا ينتقض الا بدليل شرعي اخر وهل يغرمان الصداق برجوعهما قال جماعة ينظر فان كان ذلك قبل دخول الزوج الاول غرما نصف المهر المسمى للزوج الاول
وان كان بعده لم يغرما شيئا قاله الشيخ في ف والحلي والفاضل في عد وير وشا واكثر المتاخرين عنه اما الاول فلانهما عليه نصف المهر المسمى اللازم
بالطلاق فيضمنانه واما الثاني فلاصالة البراءة وعدم تحقق اتلاف لاستقرار تمام المهر بالدخول والبضع لا يضمن بالتفويت كما بين في موضعه وخالف

فى ذلك الشيخ فى نهاية والاستبصار والقاضى والحلبى على ما حكى عنه فى لف بل الظاهر انه مذهب الصدوق والكلينى فقالوا لو شهدا بطلاق امرءة فتزوجت
ثم رجعا ردت الزوجة الى الزوج الاول بعد الاعتداد من الثانى وغرم الشاهدان المهر كلا او بعضا للثانى ولصحيحة محمد عن رجلين شهدا على رجل غائب
عند امرأته انه طلقها فاعتدت المراة وتزوجت ثم ان الزوج الغائب قدم فزعم انه لم يطلقها واكذب نفسه احد الشاهدين فقال لا سبيل للاخير عليها ويؤخذ
الصداق من الذى شهد ورجع فيرد على الاخير ويفرق بينهما وتعتد من الاخير ولا يقربها الاول حتى تنقضى عدتها وموثقة ابراهيم بن عبد الحميد فى شاهدين
شهدا على امرءة بان زوجها طلقها فتزوجت ثم جاء زوجها فانكر الطلاق قال يضربان الحد ويضمنان الصداق للزوج ثم تعتد وترجع الى زوجها الاول
يحملها على تكذيب صورة الشاهد نفسها او ثبوت كونهما شاهدى زور للاتفاق على ان مجرد انكار الزوج لا يوجب ذلك الحكم وكلام الشيخ فى ط لا يخلو عن ابهام
فى فتواه ونقل فى المسئلة اقوال اخر شاذة وصرح فى لف بتحقق المسئلة وهو ظاهر الشهيد فى اللمعة والمحقق الاردبيلى وصاحب الكف ورد الاولون قول
الشيخ وتابعيه بانه مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها من عدم جواز نقض الحكم المبرم الثابت بالدليل الشرعى ورفع اليد عنه بمجرد الاحتمال من غير استناد
الى دليل شرعى اخر وبه اجابوا عن الصحيحة والموثقة ولذلك اوجبوا طرحهما او تاويلهما مضافا الى ما فى الموثقة من مخالفة اخرى للقواعد المقطوع بها وهى ثبوت الحد
بانكار الزوج وان لم يكن معه رجوع الشاهد وايجاب الحد عليه وضمانه هذا مع ما فى الصحيحة والموثقة من الشذوذ اقول كل ذلك مبنى على حملهم كلام الشيخ
وتابعيه والروايتين على ما عنونوا به مسئلتهم من رجوع الشاهد بعد حكم الحاكم بشهادتهما بثبوت الطلاق مع انه ليس فى كلامهما من الحكم عين ولا اثر ولا
فى الروايتين بل عنوان كلامهما هو تزوج المرءة بشهادة الشاهدين من غير ذكر حكم ولا حاكم وكذلك الروايتان وهو ظاهر فى شهادتهما عندها بل الصحيحة على بعض نسخها
صريحة فى ذلك حيث ان صدرها فيه هكذا عن رجلين شهدا على رجل غائب عند امرأته انه طلقها ويؤيده ما فى موثقة اخرى لابراهيم المذكور حيث صدرها
هكذا فى امرءة شهد عندها شاهدان ان زوجها مات فتزوجت ثم جاء زوجها الحديث وعلى هذا فلا باعث لهم على ذلك الحمل وجعل فتويهم وروايتهم مخالفة
للقاعدة المقطوع بها فانه قد تقرر عندهم ان شهادة الشاهدين حجة لكل احد شهدا عنده لنفسه وان لم يكن ثبوته عنده مفيدا للغير الا اذا كان حاكما
وهو ايضا حين التزاحم اليه ولذا تصح المرءة وتفطر بشهادة الشاهدين عندها بالهلال وكذا فى النجس والطهر وغصبية الماء من غير حكم حاكم وح اذا شهد
الشاهدان ثم رجعا لا يكون ما شهدا به ثابتا عنده لان القدر الثابت هو حجيتها لكل احد ما لم يرجعا وما دل على حجيتها يدل على حجية رجوعهما ايضا فبعد
الرجوع يكون وجود الشهادة كالعدم فترجع المراة الى الزوج الاول بل وكذا لو كان معهما حكم حاكم ايضا بدون منازعة واختلاف وترافع اليه فان القدر
المسلم هو نفوذ حكمه وعدم جواز نقضه بعد الاختلاف والترافع واما بدون ذلك فلا كما بيناه مفصلا فى عوائد الايام ولذا ذهب الاكثر الى عدم قبول حكمه
بثبوت الهلال عنده وكذا امثاله نعم يجب انفاذ حكمه ولا يجوز نقضه مع النزاع والترافع واين ذلك فى كلام الشيخ وتابعيه وروايتهم بل الظ خلاف ذلك
كما ذكرنا فاقول ان كان مراد الاولين ما هو ظاهر الشيخ واتباعه والروايتين فاين القاعدة القطعية بل الظنية التى يخالفها واين القضاء المبرم وغيره
المبرم وان ارادوا ما كان بعد الحكم الصادر بعد الترافع فاين ذلك فى كلام الشيخ واتباعه واخبارهم وظهر من ذلك ان عنوان المسئلة ان كان مجرد
الشهادة كما هو محط كلام الشيخ ومستند الاولين فيما ذهبوا اليه من عدم جواز النقض والحق مع الشيخ وتابعيه وان كان الشهادة بعد الترافع
فالحق معهم ولا يجوز النقض بل يظن انه لا خلاف لهم فى ذلك وان كان الاعم فالحق التفصيل بل لو اغمضنا عما ذكرنا وجعلنا العنوان للفريقين هو كلما
بعد الحكم النافذ والقضاء المبرم وقلنا بدلالة الروايتين عليه ايضا كما هو ظ الاولين ولقاعدة وهما مخالفين للقاعدة فنقول اى ضرر فى ذلك الحكم
قولهم بلزوم نقض الحكم الثابت بالدليل الشرعى من غير دليل شرعى اخر قلنا اى دليل شرعى اقوى من الصحيح والموثق الموافقين لفتوى جمع من اساطين
القدماء وغير المخالفين لفتوى جمع من المتاخرين حيث ترددوا فى المسئلة مع نقل اقوال اخر فيها ايضا عن جماعة وهل يطلق على مثل ذلك
الشاذ النادر وهل ذلك الدليل اضعف من حديث درء الحدود بالشبهات الذى نقضوا الحكم المبرم فى الحدود كما مر مع انه يمكن الكلام فى تعيين
الشبهة وصدقها فى المورد ولعله لذلك تمال المحقق الاردبيلى الى جواز نقض الحكم فى المسئلة مطلقا ولكن الصواب ان الروايتين غير ظاهرتين
فى ذلك المعنى والحق فى المسئلة هو ما ذكرنا من متابعة الشيخ فى صورة عدم صدور حكم بعد التنازع والترافع والقول بعدم جواز النقض مع
صدوره كما يحمل به كلام الشيخ وروايته جماعة من الاصحاب الا انهم عندى محمولة على ما ذكرنا اقول انه ظاهر الكلام والرواية واذ عرفت ان الحق
هو رجوع المرءة الى الزوج الاول مع عدم الترافع وبقائها على زوجية الثانى بدونه فعلى الاول فيكون على الشاهد الراجع ما على الزوج الثانى
من الصداق كما صرح به فى الصحيح والموثق وعلى الثانى لا يكون عليه شئ مع دخول الاول للاجماع والاصل وعدم تفويته ما لا عليه واما مع عدم
الدخول فهل يكون نصف المهر او لا ظاهر الاكثر الاول الحاكم وظاهر بعض المتاخرين التردد فيه وهو فى موقعه جدا للزوم النصف بمجرد العقد
تلف به سواء كانت باقية على التزويج او حصل موت او طلاق فلم يتضمن الشهادة اتلافا للزوجية على اى تقدير فلا وجه لغرمه له وتوجيه الاتلاف بانه
كان معرض السقوط بالردة او الفسخ من قبلها فكانه لم يكن لازما ولزم باقرارها نادر جدا لان مجرد ذلك الاحتمال العقلى الذى لا يلتفت اليه عقل
سليم لا يصدق الاتلاف الموجب للضمان عرفا بل غايته احتمال الاتلاف ضعيف غايته وهل يترك اصل البراءة التى هو القاعدة المجمع عليها المدلول
عليها كتابا وسنة بمثل ذلك الاحتمال فان قلت الزام ما هو محتمل السقوط ولو بالاحتمال الضعيف ايضا ضرر عليه قلنا لو سلم ذلك فاللازم ضمان
ما يصلح ان يكون بازاء ذلك الضرر عرفا وقيمة له لا نصف الصداق مع انها قد يكون ابرئه عن النصف او تصالحه بشئ قليل بعد الصداق فالقول بضمان

نصف الصداق مشكل وتوهم الاجماع المركب فيه بعد وجود اقوال شتى فى المسئلة ولو كان بعضها ضعيف المأخذ فاسد الاصل يحتاج دفعه الى
دليل ثابت والا فهو اقوى دليل والله الموفق **فروع ا** لو شهدا بالطلاق ففرق فرجعا فقامت بينة انه كان بينهما رضاع محرم مثلا لا غرم
على القول به اذ لا تفويت اصلا **ب** لو شهدا بالرضاع المحرم وحكم به الحاكم بعد الترافع ففرق ثم رجعا لم ينقض الحكم ولا غرم كما صرح به فى عد لعدم
تفويت اصلا اذ ليس على الزوج صداق وقيل بغرامة الصداق كله اذ التنصيف انما هو فى الطلاق ولا اذكره وجها **ج** لو شهدا للزوج بالنكاح وقد
دخل غرما لها ما زاد من مهر المثل عن المسمى ان كان ولو طلق قبل الدخول فلا غرم ولو كانت الشهادة للزوجة غرما للزوج ما نقص ان لم يدخل والا
فالزائد عن المسمى ان كان كذا قال فى س وينبغى تقييد المسئلتين بما اذا لم يكن الزوج مدعيا للزوجية فى الاولى والزوجة لها فى الثانية فتامل
السابعة لو رجع الشهود فيما يتعلق بالمال فان كان قبل القضاء من الحاكم بعد الترافع اليه لم يحكم بلا خلاف بل بالاجماع له وللمرسلة المتقدمة
فى صدر المسئلة الخامسة وان كان بعده فان كان بعد استيفاء المحكوم له وتلف العين عنده لم ينقض الحكم وغرم الشهود الراجعون ما غرمه المشهود
عليه بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما فى السر وعد بل محققا له وللمرسلة المذكورة ورواية السكونى المتقدمة لها وكذا ان كان مثل التلف
ولو مع الاستيفاء ايضا على الاشهر الاقوى بل عليه عامة متاخرى اصحابنا بل قدمائهم فى صورة الاستيفاء كما يظهر من ط والسر للمرسلة والرواية
التى لها متعقبة مضافة الى استصحاب الحكم الواجب نفاذه خلافا للمحكى عن النهاية والقاضى وابن حمزة فقالوا ان كانت العين قائمة ولو عند
المحكوم له ارتجعت عنه ولم يغرم الشاهد شيئا واستدل لهم بان الحق يثبت بشهادتهما فاذا رجعا سقط كما لو كان قصاصا ولان الحكم دوامه
يكون بدوام شهادتهما كما ان حدوثه كان بحدوثها والاول عين النزاع والقياس على القصاص مع الفارق لان الشبهة فى القصاص مؤثرة
والاخير يصح لو قلنا بان العلة المبقية هى العلة الموجدة وهو غير لازم واستدل له فى الكف بصحيحة جميل فى شاهد الزور قال ان كان الشئ قائما
بعينه رد على صاحبه وان لم يكن قائما ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل وهو كما قال بعض مشايخنا المعاصرين غفلة واضحة لوضوح الفرق
بين شهادة الزور والرجوع عن الشهادة فانه لا يثبت من الرجوع كون شهادتهما زورا مخالفة للواقع بل يتردد بين صدق الاولى والثانية
ومعه كيف يقطع بكون الاولى زورا كما هو مورد الصحيحة ونحن نقول بحكمها فى موردها وحكى عن بعض من تاخر من اصحابنا الفرق بين الرجوع
قبل الاستيفاء وبعده فجزم بنقض الحكم فى الاول خاصة دون الثانى ومستنده غير واضح **الثامنة** اذا ثبت ان الشاهدين شهدا
بالزور والكذب نقض الحكم واستعيدت العين مع بقائها ومع تلفها او تعذر ارتجاعها يضمن الشهود بغير خلاف ظاهر كما عن السر للمرسلة جميل وصحيحته المتقدمتين
وصحيحته الاخرى فى شهادة الزور ان كان الشئ قائما والا ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل وصحيحة محمد فى شاهد الزور ما توبته قال يؤدى من المال الذى
شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله ان كان النصف او الثلث ان كان شهد هذا واخر معه وبالصحيحين الاولين يقيد اطلاق المرسلة والصحيحة الاخيرة بضمان الشهود
بالنسبة الى بقاء العين وعدمه وهل يفيد الضمان فى صورة التلف بعد امكان الرجوع الى المحكوم له ام لا الظ لا لعدم المقيد ولكن الظ ان المراد انه ضامن كما
ان المحكوم له ايضا كذلك اذ اعلم انه يعلم ان لا حق له فالمحكوم عليه الرجوع الى ايهما شاء واذا رجع الى الشاهد فهل له الرجوع الى المحكوم له فيه اشكال والاصل
يقتضى العدم ثم انه يجب تشهير شاهد الزور فى بلده وما حولها ليجتنب شهادتهم ويرتدع غيرهم وتعزيرهم بما يراه الحاكم للموثقة الثلث لسماعة **فروع**
للمسائل المتقدمة **ا** لو شهد فى واقعة اكثر من المعتبر فى شهود تلك الواقعة كالستة فى الزنا والثلثة فى القتل والمال فرجع الزائد المستغنى عنه خاصة
فعن المحقق عدم توجه غرم لثبوت الحق بالقدر المعتبر وقيام الحجة وعدم نقضها وعدم ثبوت الاتلاف فوجوده من رجع كعدمه واستوجه جماعة منهم الشيخ و
الفاضل وولده توجه الغرم على الراجع بالنسبة لثبوت الحق بالمجموع من غير ترجيح ولانه لو رجع الجميع كان على كل واحد الغرم بحصته وفيه منع استلزام
المقدمتين للمطلوب اصلا ولو استدل لهؤلاء باطلاق الاخبار يمنع لان ما يتضمن الرجوع بين ما يشتمل على حكم رجوع الجميع او مخصوص بما لم يرد الشاهد
عن العدد المعتبر ويظهر من بعض متاخرى المتاخرين بين الشهادة دفعة وبالتعاقب فعلى الاول يغرم وكذا على الثانى ان كان الراجع هو السابق ولا يغرم
ان كان هو الشاهد بعد الثبوت وفيه انه كان حسنا لو كان موجب الثبوت هو الشهادة وليس كذلك بل هو الحكم الواقع بعد شهادة الجميع والحاصل ان
الغرم انما هو لثبوت الاتلاف ولو باقرار الراجع بعد ان كان الاتلاف مستندا اليه وليس هنا كذلك اذ الاتلاف بعد رجوعه ممكن بالاثنين الاخرين و
لو فرض ان الاثنين شهدوا الحكم ثم رجعوا وشهد اخران فما اتلف الراجع شيئا اذ بعد رجوعه اتلفه عليه غيره والمال متلف رجع ام لا فلو اخذ
المحكوم عليه من الراجع ثلث ما شهد وابه يلزم بقاء الحق بعد اخذه منه مع ثبوت الكل فى ذمته بشهادة العدلين وحكم الحاكم بشهادتهما والاصل
براءة ذمة الراجع هنا نعم لو رجع الكل يغرم الجميع بالنسبة لعدم المرجح ولو رجع اثنان من الثلثة يغرمان النصف بالسوية وهكذا **ب** اذا رجع مجموع الشهود
المعتبرون يغرمون بالسوية والواحد يغرم النصف واذا رجع الرجل والامرءتان فيما يثبت بهم فالنصف على الرجل والنصف على الامرءتين لان كل
امرءة نصف الرجل كما صرح به فى تفسير الامام ع رواية عن مولانا امير المؤمنين ع انه قال عدلت الله تعالى شهادة امرأتين بشهادة رجل لنقصان عقولهن
ودينهن واذا رجع الواحد فى الشاهد واليمين فعلى الراجع النصف وقيل الكل لان اليمين شرط قبول الشهادة وتاثير السبب لا جزء السبب وفيه نظر
والاصل ينفى الزائد عن النصف **ج** قال فى عد لو رجع الشاهدان فاقام المشهود له غيرهما مقامهما ففى الضمان اشكال ووجه الاشكال اطلاق الاخبار
الشامل للمورد ولا يفيد اقامة الغير فى نفيه وكون المال متلفا بشهادة الغير ولعل الاول اظهر فان كون شخص مستحقا للقتل لا يوجب رفع القصاص

عمن قتله من غير جهة الاستحقاق ك لو رجعوا شهود العتق ضمنوا القيمة لاطلاق المرسلة هـ لو رجع شهود التذكية قالوا عليهم الضمان والدية دون القصاص وهو حسن و لو رجع شاهد الفرع فان تكذيبه الاصل في الرجوع ضمنا والا فالضمان على شاهد الفرع ولو رجع الاصل بعد الحكم بشهادة الفرع ضمنا ولو كذبا شهود الفرع لم يلتفت الى تكذيبهما ولم يغرما شيئا ولا شهود الفرع لو لم يرجعا والحمد لله والصلوة على رسوله واله تم كتاب القضاء والشهادات

في ليلة الاحد الخامس عشر شهر ربيع المولود سنة ١٢٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الفرائض والمواريث

وفيه خمس مقدمات وثلثة مقاصد **المقدمة الاولى** في بيان معناها والاصل في ثبوتهما اما المعنى فالفرائض جمع فريضة من الفرض وهو لغة التوقيت والتقدير والقطع والبيان والوجوب والثبوت والعطية الموسومة وفي العرف العام لفقهائنا مرادف للواجب وفي الخاص ما يستحقه الانسان من السهام المقدرة في كتاب الله بموت اخر بينهما نسب او سبب والمواريث جمع ميراث من الارث وهو في اللغة الاصل والبقية والامر القديم والرماد وفي الاصطلاح حق منتقل من ميت حقيقة او حكما الى حي كذلك ابتداء فدخل في الحد الحق المالي وغيره كالحد و دخل بقولنا كما في الموضعين المرتد الفطري وان لم يقتل والمفقود والحمل والغريق ونحوه وبالابتداء خرج الوقف المرتب والوصايا ولو ابدلنا الاخير بقولنا بنسب او سبب لا فاد ما يفيد وهو اعم من الفريضة لشموله للحقوق المالية وغيرها واختصاصه بالاولى و لا عتبار التقدير فيها وعدم اعتباره فيه وقد يتسامح بارادة ما يشمل غير المقدر من الفرائض ولو بالتغليب هذا انما يفيد لو اريد منها ما يشمل غير المالية ايضا واطلاقها عليه غير متعارف واما الاصل في ثبوتهما سوى الضرورة الدينية والاجماع القطعي الايات المتكاثرة قال الله سبحانه للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقال سبحانه يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقال وان امرؤ هلك الاية والاخبار المتظافرة التي ياتي ذكرها في طي بيان تفاصيل الاحكام وروي في المبسوط عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال تعلموا الفرائض وعلموها الناس فاني امرؤ مقبوض والعلم سيقبض ويظهر الفتن حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما اقل وذلك لابتناء مسائل الفرائض على اصول غير عقلية وعدم اشتمال القران على جميعها وروي فيه ايضا عنه صلى الله عليه وآله انه قال تعلموا الفرائض فانها من دينكم وانه نصف العلم وانه اول ما ينتزع من امتي ومصداق ما ذكره بقوله وانه اول ما ينتزع ما شاع وذاع من قصة غصب فدك وخيبر ووضع حديث لا نورث ويمكن ارجاع الضمير الى العلم وكونه اول ما ينتزع لكون الخلافة التي يوجب انتزاعها انتزاع العلم والتعلم وتوجيه كون العلم بالفرائض نصف العلم باختصاصه باحكام حالتي الانسان من الحياة والممات او بكونه احد سببي الملك من الاضطراري والاعم او احد قسمي العلم مما يكون المقصود بالذات فيه التعليم والتعلم والعمل تابع وعكسه او باعتبار ثوابه او لايجابه وضع الامامة في موضعها الموجب لتمامية العلم او لتوقفه على مشقة عظيمة تكلف لا يقبله الاذهان السليمة وان كان ناخرها اولها ويمكن ان يراد بالفرائض ما يجب فعله فيكون اشارة الى الحكمة العملية التي هي احد قسمي العلم والتخصيص بالفرائض لكونها ام **المقدمة الثانية** في موجبات الارث واسبابه وهي اثنان بالاستقراء والضرورة من الدين النسب والسبب والمراد بالنسب عرفا اتصال بين شخصين عرفا بالولادة شرعا فخرج بقولنا عرفا من يتصل بالاخر اتصالا بعيدا عرفا كاتصالهما بالولادة من ادم او النبي او غيرهما وبقولنا بالولادة اتصال احدهما بالاخر بزوجية او اخاء او ولاء او نحوها وبقولنا شرعا ولد الزنا ودخل به من الحقه الشارع ولو لم يعلم الولادة وبالسبب اتصال احدهما بالاخر بزوجية او ولاء مخصوص ولا يلزم خروج المطلقة رجعية مع ارتفاع الزوجية وثبوت التوارث لان الزوجية وان كانت مرتفعة الا انها سبب لنوع اتصال بينهما يمكن معه الرجوع فالاتصال الحاصل بينهما انما هو بسببها ثم للنسب عمود وحاشية وعموده الاباء وان صعدوا والابناء وان نزلوا والبواقي حاشيته والفقهاء جعلوه على طبقات ومراتب باعتبار الاجتماع والافتراق في الارث والتباين والتناسب في جهة النسبة وبيان ذلك انهم لما تتبعوا تفاصيل الادلة راوا ان جميع الانسباء لا يجتمعون في الارث بل يمنع بعضهم بعضا ثم راوا ان بعض من يمنع بعضا يجامع اخر ايضا وان البعض الذي يمنعه هذا البعض على قسمين قسم لا يمنعه البعض الذي يجامع الاول ويمنع سائر من يمنعه وقسم يمنعه ايضا وراوا انهم اما متحدون في جهة النسبة او متباينون والاول اما لا يجامع بعضه من يمنعه البعض الاخر او يجامع فجعلوا كل نسبين متباينين في جهة النسبة يجامعان في الارث منضما مع من يجامع احدهما ويمنع سائر من يمنعانه وان لم يجامع الاخر او متحدين فيها غير مجتمع احدهما مع من يمنعه الاخر وان لم يجتمعا في الارث في طبقة واحدة وبتقرير اخر الانسباء اما متناسبون في جهة النسبة او متباينون والاول اما يجامع بعضهم بعض من لا يجامع الاخر ولا والاخرون اما يجتمعون في الارث ولا فجعلوا كل نسبين متناسبين لا يجتمع احدهما مع من يمنعه الاخر او متباينين مجتمعين في الارث في طبقة واحدة ولاجل ذلك حصل للنسب طبقات ثلث الاولى الابوان من غير ارتفاع والاولاد وان نزلوا الثانية الاخوة والاخوات لاب او لام او لهما واولادهم وان نزلوا والاجداد والجدات لاب او لام او لهما وان علوا الثالثة الاخوال والخالات والاعمام والعمات وان علوا واولادهم وان سفلوا ثم لما كان في كل طبقة انسباء متفرقين باعتبار النسبة جعلوا لكل طائفة متحدة فيها صنفا واحدا وباعتبار ذلك حصل له خمسة اصناف لشمول الاولى على صنفين اصل محصور وهو الابوان وفرع غير محصور وهو الاولاد وكذلك الثانية وصنفاها غير محصورين

عرجا وبر ولادهما الاخوة والاجداد ولا يشمل الثالثة الا على واحد غير محصور ولما كان انسباء كل صنف متفاوتة باعتبار القرب والبعد الى الميت جعلوا لكل طائفة متساوية قربا وبعدا درجة واحدة فحصل لها درجات وهي غير محصورة الا ان للصنف الاول من الاولى درجة واحدة ومن يجعل الطبقات اكثر يجعل الاعمام والاخوال واولادهم طبقة ثالثة واعمام كل من الابوين واخوالهما واولادهم رابعة واعمام كل من الجدين واخوالهما واولادهم خامسة وهكذا فتتصاعد الطبقات الى غير النهاية ولا باس به وهذه الطبقات مترتبة في الارث فلا يرث احد من اللاحقة مع وجود واحد من سابقتها خال من الموانع وان كان انثى كما ان درجات كل طبقة كذلك ايضا فلا يرث الثانية مع وجود واحد من الاولى وهكذا ولكن لا يمنع احد من صنف وان كان اقرب احدا من صنف اخر في طبقة وان كان ابعد واما السبب فقسمان زوجية وولاء وللولاء ثلث مراتب ولاء العتق وولاء تضمن الجريرة وولاء الامامة واول قسميه يجامع النسب فيرث من له الزوجية مع كل من الانسباء وان كان في اولى الدرجات من الطبقة الاولى دون ثانيهما فلا يرث احد منه وان كان في اول المراتب مع واحد منهم وان كان في اخر الطبقات ولا ممانعة بين قسمي السبب فيجامع من له الولاء من له الزوجية الا من كان له ولاء الامامة ففيه خلاف ياتي ومراتب الولاء مرتبة فيقدم العتق على ضمان الجريرة المقدم على الامامة **فوائد الاولى** كل وارث مناسب ومسابب اما سمى الله تعالى في كتابه سهما معينا او لا والاول يسمى ذا فرض والثاني قرابة والاول اما سمي له في جميع حالاته او في حالة دون اخرى فالوارث ثلثة الاول ذو فرض لا غير الا على الرد وهو ثلثة اصناف الام قال الله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس سمى لها في جميع حالاتها سهما معينا والزوجان قال الله سبحانه ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع وقال ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن وكلالة الام اتحدت ام تعددت قال عز شانه وان كان رجل يورث كلالة او امرءة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث الثاني ذو فرض تارة وقرابة اخرى وهم ايضا ثلثة اصناف الاب فيرث بالفرض اذا اجتمع مع الولد قال تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد وبالقرابة اذا انفرد قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فرض للام على تقديري وجود الولد وعدمه ولم يجعل للاب على الاخير فرضا فيرث بالقرابة والبنت والبنات فيرثن بالقرابة اذا دخل عليهن الذكر قال عز من قائل يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلم يجعل لهن حينئذ فرضا وبالفرض اذا انفردن قال سبحانه فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف والاخت من قبل الابوين او الاب اتحدت ام تعددت فترثن بالقرابة اذا دخل عليهن ذكر من الاب قال سبحانه وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وبالفرض اذا انفردن او دخل عليهن كلالة الام قال عز شانه ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك الثالث ذو قرابة لا غير وهم الباقون ثم ان ما ذكرناه من التقسيم هو الموافق للدروس وهو احسن ما ذكر في هذا المقام ولكنه يصح اذا لم يجعل الرد داخلا في القرابة او قطع النظر عنه وهو بعيد بل خلاف مدلول كلمات القوم ولذا قسمه بعضهم بانه اما ذو فرض او قرابة والاول اما ذو فرض دائما او في حالة دون اخرى او ذو فرض وقرابة معا كما في صورة الرد وهذا وان كان اتم من الاول الا انه يخرج منه قسم رابع وهو من يرث بالفرض في حالة وبالقرابة في اخرى وبهما معا في ثالثة كالاب يرث بالفرض مع مجامعة الذكر من الولد وبالقرابة اذا انفرد او جامع الام وبهما معا مع مجامعة البنت او البنات وبالجملة ما عثرت في عباراتهم في هذا المقام على كلام خال عن القصور والخلل اما استقصاء او تعبيرا او تمثيلا او معنى واكثرها خلط كلام المسالك كما لا يخفى على المتدبر فيه والاولى في التقسيم ان يقال الوارث اما يرث بالفرض او بالقرابة وعلى الاول اما يكون كذلك دائما او في حالة دون حالة وعلى الاول اما لا يرث الا بالفرض او لا يرث الا به وبالقرابة معا او يرث به في حال وبهما في اخرى وكذلك على الثاني فيما يرث به وهذه الاقسام وان جرت فيمن يرث بالقرابة ايضا الا ان غير واحد من اقسامها يرجع الى اقسام ذي الفرض او يقال ان الوارث اما ذو فرض دائما او قرابة كذلك او ذو فرض في حالة وقرابة في اخرى فالاول اما ذو فرض محض دائما او مع القرابة كذلك او محض في حال ومعها في اخرى والثاني ايضا اما قرابة محضة دائما او مع الفرض كذلك او محضة في حال ومعه في اخرى وان شئت امثلة هذه الاقسام فارجع الى هذين الجدولين

الثانية الوارث ان لم يكن ذا فرض فالمال له مع الانفراد ومع التعدد وان كان ذا فرض اخذ فرضه كذلك فان فضل شيء يرد على التفصيل الاتي وفي الرد على الزوجين خلاف ياتي ولو نقصت الفريضة عن ذوي الفروض دخل النقص على بعضهم على ما سيجيء ولا تعصيب عندنا في الاول كما لا عول كذلك في الثاني كما ياتي **الثالثة** اذا اجتمع للوارث موجبان نسبان او سببان او نسبي وسببي او اكثر يرث بالجميع اذا لم يكن هناك من هو اقرب منه فيهما او في احدهما ولم يكن

احدهما مانعا من الاخر فان كان هناك اقرب منه فيهما فلا يرث بشيء منهما او في احدهما فلا يرث به وحده او كان احدهما مانعا فلا يرث الممنوع ثم الموجبان اما يوجبان بالفرض او بالقرابة او بعض بالفرض وبعض بالقرابة وفي جميع الصور لكل حكم ولا يمنع ذو الموجبين من هو في طبقته من ذوي الموجب الواحد كانت الصور المتصورة ثمانية واربعين الحاصلة بضرب ثمانية صور اجتماع الموجبين او اكثر في اثنين المانع احدهما عن الاخر وغيره ثم ضرب الستة عشر في الثلثة كونهما موجبين بالفرض او بالقرابة او بعض بالفرض وبعض بالقرابة وكان بعض هذه الصور ممكن الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع فرسمنا هذا الجدول لبيان ما يمكن وقوعه ومثاله وما يمتنع ثم الصور وان تصاعدت بضربها في الثلثة وجود من هو اقرب فيهما او في احدهما وعدم الاقرب مطلقا ولكن تركنا بيانها لوضوحها عند من احاط بالصور الثمانية والاربعين **المقدمة الثالثة** في بيان موانع الارث ولواحقها وهي امور

	غير مانع احدهما عن الاخر				مانع احدهما عن الاخر		
	بعضهم بالفرض	بعضهم بالقرابة	بعضهم بالفرض وبعضهم بالقرابة		بعضهم بالفرض	بعضهم بالقرابة	بعضهم بالفرض وبعضهم بالقرابة
[illegible]	[illegible]	[illegible]			[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	يمنع	[illegible]			يمنع		[illegible]
[illegible]	يحجب		[illegible]		يحجب	[illegible]	[illegible]
[illegible]	يمنع	يمنع	يمنع		يمنع	[illegible]	[illegible]
[illegible]	يحجب	يحجب	[illegible]		يحجب	[illegible]	[illegible]
[illegible]	يمنع	يمنع	يمنع		يمنع	[illegible]	[illegible]
[illegible]	يحجب	يحجب	[illegible]		يحجب	[illegible]	[illegible]
[illegible]	يمنع	يمنع	[illegible]		يمنع	[illegible]	[illegible]

الاول الكفر والمراد به كل ما يخرج معتقده عن الاسلام سواء كان حربيا او ذميا او مرتدا او منتحلا للاسلام كالخوارج والغلاة وفيه مسائل **الاولى** الكافر بانواعه لا يرث المسلم ولا من في حكمه وان قرب كافرا كان المسلم في الاصل او لا خلف وارثا غيره ام لا للاجماع المحقق والمحكي في المسالك والتنقيح وظاهر الكفاية والمفاتيح والروايات المستفيضة المعتضدة بعمل الاصحاب كصحيحة ابي بصير وفي اخرها وان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام وصحيحة ابي ولاد المسلم يرث امرأته الذمية ولا ترثه وموثقة سماعة عن المسلم هل يرث المشرك فقال نعم فاما المشرك فلا يرث المسلم وقريبة منها موثقة الاخرى وحسنة جميل وهشام فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله قال لا يتوارث اهل ملتين فقال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه وفي قول لم يزده في حقه الا شدة وحسنة محمد بن قيس لا يرث اليهودي والنصراني المسلم ويرث المسلم اليهودي والنصراني ورواية الحسن بن صالح المسلم يحجب الكافر ويرثه والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه ورواية ابي العباس لا يتوارث اهل ملتين يرث هذا هذا وهذا هذا الا ان المسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم وقول الباقر والصادق في رواية ابني اعين بعد سؤالهما عن النصراني يموت وله ابن مسلم ايرثه نعم ان الله لم يزده بالاسلام الا عزا فنحن نرثهم ولا يرثونا وقريب منه قول الاول في اخرى لاحدهما ورواية عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يتوارث اهل ملتين نحن نرثهم ولا يرثونا ورواية ابن عن قوله لا يتوارث اهل ملتين قال فقال ابو عبد الله عليه السلام نرثهم ولا يرثونا وقريب منه رواية الاخرى ورواية ابي خديجة لا يرث الكافر المسلم وللمسلم ان يرث الكافر والرضوي واعلم ان لا يتوارثان اهل الملتين نحن نرثهم ولا يرثونا ولو ان رجلا مسلما او ذميا ترك ابنا مسلما او ابنا ذميا لكان الميراث من الرجل المسلم والذمي للابن المسلم وفيه ايضا ولو مات مسلم وترك امرأة يهودية او نصرانية لم يكن لها ميراث وان ماتت هي ورثها الزوج المسلم الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وعدم شمول الجميع لجميع اصناف الكفار لا يضر لعدم القول بالفصل مع كون كثير منها عاما شاملا للجميع وضعفها بعد الانجبار بالعمل والاعتضاد بالاجماعين غير ضائر ويدل على المطلوب ايضا الاخبار الاتية الدالة على ان من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له كما لا يخفى وقد يستدل عليه ايضا بوجوه ضعيفة اخرى لا فائدة في ذكرها **الثانية** المسلم يرث الكافر اصليا كان ام لا خلافا للاكثر العامة فنفوا التوارث من الجانبين ونسبوه الى علي وزيد وعامة الصحابة وهو فرية بلا مرية لنا اجماع اصحابنا الكاشف عن قول الحجة المحقق والمحكي في الاستبصار والانتصار والتحرير والمسالك والتنقيح وظاهر الكفاية وما عدا الاولى من الروايات المتقدمة ولعمومات الارث وروايات تخرج ارث الكافر من المسلم بالاجماع فيبقى الباقي ويؤكده الاعتبار كما قال في الفقيه قال فان الله عز وجل حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله واما المسلم فلاي جرم وعقوبة يحرم الميراث واشار الى ذلك الاعتبار في بعض ما تقدم من الاخبار بمثل قوله عليه السلام لا يزيده الاسلام الا عزا احتجوا بما يروونه عن اسامة عنه لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وعنه صلى الله عليه وآله لا يتوارث اهل ملتين قلنا ثبوت الرواية عندهم على انه يمكن حمل الاخيرة على نفي التوارث بين اهل ملتين على الاطلاق كونفي ابن سدير وجميل ورواية ابن حمران ويمكن حملها على التقية ايضا كما يحمل عليها موثقة البصري قال قال ابو عبد الله عليه السلام قضى امير المؤمنين في نصرانية اختارت زوجها الاسلام ودار الهجرة انها في دار الاسلام لا تخرج منها وان بضعها في يد زوجها النصراني وانها لا ترثه ولا يرثها ورواية عبد الملك بن عمير القبطي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال للنصراني الذي اسلمت زوجته بضعها في يدك ولا ميراث بينكما ويؤكد هذا الحمل في الاخير كون بعض رجاله من العامة فان منها الحسن بن ابي ربيعة المرادي وهو منهم ووثقه ابن حجر في تقريبه ومنها عبد الملك المذكور وهو ايضا منهم ذكره فيه ايضا وطعن في حفظه وظهر منه مفاسد كثيرة **الثالثة** المعروف من مذهب الاصحاب انه لو مات كافر وله ورثة كافر ومسلم كان ميراثه للمسلم وان بعد كولي نعمة او ضامن جريرة

دون الكافر وان قرب كالولد وادعى عليه الاجماع في المفاتيح ونفى عنه الخلاف في السرائر وللك وغيرهما ويدل عليه رواية الحسن بن صالح المتقدمة ورواية مالك بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن نصراني مات وله ابن اخ مسلم وابن اخت مسلم وللنصراني اولاد وزوجة نصارى قال فقال ارى ان يعطى ابن اخيه المسلم ثلثي ما ترك ويعطى ابن اخته المسلم ثلث ما ترك ان لم يكن له ولد صغار فان كان له ولد صغار فان على الوارثين ان ينفقا على الصغار مما ورثا من ابيهم حتى يدركوا قيل له كيف ينفقان قال فقال يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة فاذا ادركوا قطعا النفقة عنهم قيل له فان اسلم الاولاد وهم صغار قال فقال يدفع ما ترك ابوهم الى الامام حتى يدركوا فان بقوا على الاسلام دفع الامام ميراثهم اليهم وان لم يبقوا على الاسلام دفع الامام ميراثه الى ابن اخيه وابن اخته المسلمين يدفع الى ابن اخيه ثلثي ما ترك ويدفع الى ابن اخته ثلث ما ترك ومرفوعة ابن رباط قال قال امير المؤمنين عليه السلام لو ان رجلا ذميا اسلم وابوه حي ولابيه ولد غيره ثم مات الاب ورثه المسلم جميع ماله ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئا وما تقدم من قول الرضا في فقهه وفيه ايضا وكذلك من ترك ذا قرابة مسلمة وذا قرابة من اهل الذمة ممن قرب نسبه او بعد لكان المسلم اولى بالميراث من الذمي ولو كان الذمي ولدا وكان المسلم اخا او عما او ابن اخ او ابن عم او ابعد من ذلك لكان المسلم اولى بالميراث من الذمي كان الميت مسلما او ذميا ويدل عليه ايضا ما سيأتي من اخبار من اسلم على الميراث قبل قسمته كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ضعف ما في المسالك من حصر المستند في خبر ابن صالح ثم بعد تحقق الشهرة العظيمة التي كادت يكون اجماعا لا يضر ضعف المستند مع ان في روايات من اسلم على الميراث ما ليس بضعيف هذا واما ما رواه التميمي مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام في يهودي او نصراني يموت وله اولاد مسلمون واولاد غير مسلمين فقال هم على مواريثهم فمع ما فيه من الارسال لا دلالة له اذ معنى كونهم على مواريثهم انهم على ما استحقوا من المواريث واستحقاق غير المسلمين محل الكلام وجوز في التهذيبين حمله على التقية ايضا **الرابعة** اذا مات المرتد فان كان له وارث مسلم كان الميراث له كان معه كافر او لا قرب او بعد ويدل عليه بعد الاجماع ما مر من اختصاص الوارث المسلم بارث الكافر وان لم يكن وارث غير الكافر فالمشهور انه يرثه الامام ولا شيء للكافر فطريا كان المرتد او مليا بل نفى عنه الخلاف في الاول وصرح المقنع كظاهر الفقيه والاستبصار ان ميراثه للكافر ان ارتد عن ملة ورواه ابن الجنيد في الاحمدي عن ابن فضال وابن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال ولنا في ذلك نظر للمشهور تنزيله منزلة المسلم في كثير من الاحكام كقضاء عباداته الفائتة من الردة وكونه في حكمه حيث لا يقبل منه الا الاسلام او القتل وموثقة ابان على ما في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت مرتدا عن الاسلام وله اولاد وما لا فقال ماله لولده المسلمين حيث ان تقييد الولد بالمسلمين يدل بمفهوم القيد على عدم كون ارثه لاولاده الكافرين فلا يكون لغيرهم من الورثة الكفار بالاجماع او فحوى الخطاب فانحصر الميراث للامام ويضعف الاول بالمعارضة بالنجاسة والدعوة او القتل وعكس ورثة من المسلم وغيرها وبعد تسليم ثبوت حجية مثل هذا التنزيل والثاني بان هذه الحيثية لا توجب كونه في حكمه والثالث بان الكلام فيما لم يكن له ولد مسلم والمفهوم مفهوم وصف لا حجية فيه سيما مع احتمال كونه واردا مورد الغالب كما قيل للمقنع موثقة ابراهيم بن عبد الحميد على ما في الفقيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام نصراني اسلم ثم رجع الى النصرانية ثم مات قال ميراثه لولده النصارى ومسلم تنصر ثم مات قال ميراثه لولده المسلمين وصحيحة محمد قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن المرتد فقال يقسم ما ترك على ولده وموثقة الساباطي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن دين الاسلام الى ان قال ويقسم ماله على ورثته وصحيحة الحناط عنه عليه السلام قال سألته عن رجل ارتد عن دين الاسلام لمن يكون ميراثه قال يقسم ميراثه على ورثته على كتاب الله وعمومات الارث وروايات خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي واجيب عن الموثقة بالحمل على الصغير من الولد تارة ولا يخفى ما فيه وعلى التقية اخرى لموافقته لمذهب العامة وفيه انها غير ثابتة مع انه لا موجب للحمل وعن الصحاح بكونها مبنية على الغالب من كون ورثة المرتد عن الاسلام مسلمين وفيه انه لو سلم فانما هو في الفطري دون الملي والمسئلة محل اشكال حيث ان الحدس يأبى عن ذهاب فحول العلماء ومعظم الفقهاء الى قول بلا مستند مع دلالة الاخبار على خلافه وان جواز الخروج عن مقتضى الاخبار الصحيحة والموثقة والعمومات الكثيرة بمجرد هذا الاستبعاد وعدم ثبوت الاجماع وضعف المخرج غير معلوم وقول المقنع لا يخلو عندي من قوة والله العالم ولو رفعنا اليد عن هذه الاخبار الخاصة بمخالفة الشهرة العظيمة للقدماء والشذوذ فلا يمكن رفعها عن عمومات الكتاب والسنة ومع ذلك مظنة انعقاد الاجماع على ما ذهبوا اليه متحققة والله العالم **الخامسة** اذ عرفت ان الكافر لا يرث المسلم فلو مات وكان وارث كفار لا غير لم يرثوه وورثه الامام اما الاول فلما مر واما الثاني فلان الامام وارث من لا وارث له كما يأتي ويدل عليه خصوص صحيحة ابي ولاد المتقدمة وقد يستدل ايضا بصحيحة سليمان بن خالد في رجل مسلم قتل وله اب نصراني لمن يكون ديته قال يؤخذ ديته فيجعل في بيت مال المسلمين لان جنايته على بيت مال المسلمين ولا خلاف فيه ايضا بين الاصحاب كما صرح به غير واحد **السادسة** لو اسلم الكافر على ميراث كافر او مسلم قبل قسمته شارك اهله مع المساواة مرتبة واسلاما واختص به مع التقدم فيهما او في احدهما ولو اسلم بعدها فلا شيء له للاجماع والمستفيضة من الصحاح وغيرها منها صحيحة ابي بصير عن رجل مسلم مات وله ام نصرانية وله زوجة وولد مسلمون قال فقال ان اسلمت امه قبل ان يقسم ميراثه اعطيت السدس قلت فان لم يكن له امرأة ولا ولد ولا وارث له سهم في الكتاب من المسلمين وله ام نصرانية وله قرابة نصارى ممن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين لمن يكون ميراثه قال ان اسلمت امه فان جميع ميراثه لها وان لم تسلم امه واسلم بعض قرابته ممن له سهم في الكتاب فان ميراثه له وان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام وحسنة ابن مسكان من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فله ميراثه وان اسلم بعدما قسم فلا ميراث له وفي حسنة ابن مسلم من اسلم على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له ومن اسلم بعدما قسم فلا ميراث له وموثقة البقباق من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له وموثقة ابن مسلم في رجل يسلم على الميراث قال ان كان قسم فلا حق له وان كان لم يقسم فله الميراث الى غير ذلك وكذا لو كان الوارث

واحد سوى الامام او احد الزوجين فالمال له ولا ينتقل الى من اسلم بعد الموت ولا اعرف فيه ايضا خلافا وفي السرائر والتنقيح ادعى الاجماع عليه ووجهه
انه قد استحق المال عند الموت وانتقل اليه فحصل ملكه والانتقال منه يحتاج الى دليل ولخبر من اسلم قبل القسمة لا توجب الانتقال لان القسمة
هو متصور اذا كان بين نفسين فصاعدا ولا تتاتى في الواحد على حال فلا قبلية مع الوحدة ولا بعدية اذ القبلية الامور الاضافية فهو لا يتحقق الا فيما
امكن له البعدية وهي منفية هنا فهي ظاهرة في صورة امكان القسمة ولو كان الواحد هو الامام فالمسلم اولى وفاقا للاكثر لصحيح ابي بصير المتقدمة الخاصة
الناصة ويدل عليه ايضا صحيح ابي ولاد قال سالت اباعبد الله ع عن رجل مسلم قتل مسلما عمدا فلم يكن للمقتول اولياء من المسلمين الا اولياء من اهل الذمة من
من قرابته فقال على الامام ان يعرض على قرابته من اهل بيته الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل وان شاء اخذ الدية فان لم يسلم
احد كان الامام ولي امره الحديث وقيل الامام اولى لانه واحد فلا قسمة ونسب الى النهاية ولم اجده فيها والى المبسوط والحلي وظاهر ع ايضا وقيل المسلم اولى ان كان
اسلامه قبل النقل الى بيت المال والامام اولى ان كان بعده وهو مختار المبسوط والوسيلة والايجاز والارشاد والايضاح وذهب اليه ابن حمزة ايضا والكل
ضعيف بعد ورود النص الصحيح المنجبر بخلافه ولو كان احد الزوجين فيبنى على الاقوى على ان الزوجين اذا لم يكن وارث غيرهما هل يرد الفاضل عليهما ام لا يرد
على احدهما اصلا ام يرد على الزوج دون الزوجة فعلى الاول لا يؤثر الاسلام اصلا للوحدة المنافية للقسمة الموجبة لتوريث المسلم قبلها وعلى الثاني اعتبر
المقاسمة مع احدهما والامام قبل الاسلام او بعده فيهما لامكانها وعلى الثالث اعتبر فيمن يرد عليه دون الاخر والشيخ في النهاية كالقاضي شارك المسلم
مع الزوج مع اختيار الرد عليه ونص في النكت محتجا بان الرد انما يستحقه الزوج اذا لم يوجد وارث محقق او مقدر لان من يصلح ان يكون وارثا والمقدر
هنا موجود وبان استحقاق الزوج الفاضل ليس اصليا بل لفقد الوارث وكونه اقوى من الامام فيجري في الفاضل مجراه وهو تم اذا اسلم ويضعف الاول
اولا بمنع وجود المقدر هنا فانه عين المتنازع فيه وثانيا بان استحقاق الزوج للتركة وانتقالها اليه انما هو بعد الموت كلها فرضا وردها اذا لم يكن وارث و
الوارث حقيقة في المحقق واعتبار المقدر لا دليل عليه مع ان في اعتباره ابقاء الفاضل الى موت الكافر او اسلامه لوجود المقدر وعدم دليل على زواله
في حال وبعد الانتقال اليه لا ينتقل منه الا بناقل وهو غير متحقق لتحقق الوحدة المذكورة والثاني بان الفرق بين الاستحقاق الاصلي وغيره لا دخل له في
الحكم بعد ثبوته في الجملة عند عدمه الى الوارث حين انتقال الارث **السابعة** لو ارتد احد الورثة بعد الموت فسهمه في حكم مال المرتد وهو لوارثه
كما ياتي ولو كان الارتداد قبل القسمة لحصول الانتقال اليه فيكون في حكم ماله **الثامنة** انه عرفت ان الكافر لا يرث المسلم وهو محجوب به فان كان الوارث
بالغا فالحكم بكفره او اسلامه واضح وان كان طفلا فهو في الاسلام تابع لاحد ابويه فلو كان الابوان او احدهما مسلما وقت العلوق يحكم باسلام الطفل وكذا
لو اسلما او احدهما بعده قبل البلوغ ولا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب وقال في المسالك والحكم في ذلك موضع وفاق ونفى الخلاف في اصل التبعية في
الكفاية وتبعه وكذا الاخلاف في التبعية في الكفر اذا كان ابواه معا كافرين وفي التنقيح الاجماع عليها بالخصوص وقيل ولعل التبعية في الاسلام والكفر للابوين
من الضروريات يمكن استنباطه من الاخبار المتواترة معنى المنتشرة في مواضع كثيرة كابواب المواريث والحدود والجهاد والوصية ويدل على التبعية في
الجملة رواية زيد بن علي اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن ادرك من ولده دعي الى الاسلام فان ابى قتل وموثقة ابان على ما في الفقيه في الصبي اذا
شب واختار النصرانية واحد ابويه نصراني او جميعا مسلمين قال لا يترك ولكن يضرب على الاسلام وموثقة عبيد في الصبي يختار الشرك وهو بين ابويه
قال لا يترك وذاك اذا كان احد ابويه نصرانيا وجه الاستدلال بالاخيرتين انه لا شك في انه لا يجبر غير المرتد على الاسلام من اهل الذمة بل يترك وحكمهما
يجبر صبي اختار الكفر بعد البلوغ اذا اسلم احد ابويه على الاسلام فيكون مرتدا ولا ارتداد الا بسبق الاسلام ولو ارتد الابوان او هو طفل لم يرتد لسبق
اسلامه فيستصحب وايجاب ارتدادهما الارتداده غير ثابت وفي الحاق اسلام احد الاجداد او الجدات بالابوين وجهان والاظهر الالحاق ان لم يكن الواسطة
حيا واما اذا كان حيا ففيه اشكال وقوى الشيخ كالشهيد في المسالك الالحاق وظاهر التحرير كالكفاية التردد وعلى هذا فلو مات مسلم او كافر وله اولاد
كفار واطفال الاخ مسلم او اخت مسلمة يرثه الاطفال دون الاولاد ولو مات مسلم وله اطفال الاخ كافر وكانت امهم ايضا كافرة لم يرثوه ولو مات كافر وله ابن
كافر وطفل ابن مسلم ورثه الطفل دون الابن ولو مات مسلم وله ابن كافر يرثه طفل ابنه ان مات ابوه والا ففيه وجهان ولو مات الكافر وخلف ابا وابنا صغيرا
كافرين فاسلم الاب يرثان معا ولو مات كافر وله جد كافر وابن صغير فاسلم الجد قبل القسمة اختص الابن بالارث **التاسعة** روى مالك بن اعين عن
ابي جعفر ع كما سبق انه لو خلف نصراني اولادا صغارا او ابن اخ وابن اخت مسلمين كان لابن الاخ ثلثا التركة ولابن الاخت ثلثها وينفقان على الصغار
بنسبة حقهما وان اسلموا وهم صغار دفعت التركة الى الامام فان بلغ الاولاد مسلمين فهم احق بها والا فيعطي الوارثين واتى بمضمونها معظم القدماء
وجمع من المتاخرين منهم الشيخان والصدوق والقاضي وابن زهره والحلبي والكيدري ونجيب الدين والدروس والغاية ونسبه جماعة الى الاكثر المتقدمين ايضا
وفي النكت وس ولك نسبته الى الاكثر والمعظم مطلقا وكثير منهم طردوا الحكم الى غير القرابة المسلم مع الاولاد مطلقا كما طردوه الى الكافر كذلك وقالوا
ان المسلمين ينفقان على الاولاد الى ان يبلغوا فان اسلموا دفعت اليهم التركة والا استقر ملك المسلمين عليها ورد الحلي والمحقق والعلامة والتنقيح
والمسالك وسائر المتاخرين واقروا الارث على المسلمين وانكروا وجوب الانفاق محتجين بوقوع الاجماع على تبعية الولد لابويه في الكفر واختصاص المسلم بالارث
الا ان يسلم الكافر قبل القسمة وحرمانه لو اسلم قبلها صغيرا كان او كبيرا كما ثبت واجاب في الدروس بان الخروج عن الاصول جائز اذا قام عليه دليل قيل
ان قيام الدليل تم كيف وهو متوقف على صحة الرواية وهي ممنوعة وان قال بها في المختلف والتحرير والدروس والغاية والمهذب وتحقق الشهرة الجابرة غير

في انه لو ارتد احد الورثة بعد الموت فسهمه في حكم مال المرتد

في انه لو خلف نصراني اولادا صغارا وابن اخ وابن اخت مسلمين كان لابن الاخ الثلثان ولابن الاخت الثلث وينفقان على الصغار بنسبة حقهما

معلوم

معلوم وفيه اولا عدم جبر ضعف السند بعد اعتبار الرواية وثانيا انه لو سلم تجبر بالشهرة القدما المحققة قطعا حتى قيل انه لا يرى منهم مخالف عدا الحلي او
بالشهرة المحكية مستفيضة وهي كافية في الجبر مع انها صحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح منه ومثلها في قوة الصحيح ومع ذلك وصفها كثير من الاصحاب بل اكثرهم
كما عن المولى المجلسي بالصحة كما هو مقتضى بعض نسخ الفقيه حيث اسندها الى عبد الملك ومالك بن اعين معا فالرواية معتبرة والخروج بها عن مقتضى الاصول
صالح ومثله ليس بعزيز فعليه الفتوى واما القول بانها لا يخالف الاصول من حيث ان الولادة على الفطرة فهم بحكم المسلمين الان يبلغوا ويعرفوا الكفر ففيه
انه خلاف الاجماع لجواز استرقاقهم كما يسترق ابواهم بل يخالف الرواية حيث حكم فيها بعدم استحقاقهم الان يسلموا وهم صغار ثم ان الرواية لما كانت مشهورة
بالاعتبار بنص كل العاملين بها والرادين لها التوجيهها بوجوه لا فائدة في ذكرها وهل يختص الحكم بالمورد كما عن ظاهر الاكثر ام يطرد بالاطراد بين المتقدمين
او احدهما كما عن بعضهم الحق هو الاول **العاشرة** المسلمون يتوارثون بمعنى ان بعضهم يرث بعضا وان اختلفوا في المذاهب ما لم يخرج جوابه عن سمة
الاسلام ولم يدخلوا في عنوان الكافر وفاقا للمشهور وخلافا للمفيد في اكثر نسخ المقنعة فورث المؤمن اهل البدع من المعتزلة والمرجئة والخوارج من الحشوية
ولا يرثوه وللحلبي فورث المسلم المجبر والمشبه وجاحد الامامة ولا عكس لنا ادلة التوارث وعدم ما يصلح للتخصيص ولم اعثر للمخالف على دليل ويمكن ان يكون
بناؤه على تكفيرهم وهو صحيح ان ثبت المبني لعموم ما منع الكافر عن ارث المسلم ولكن الكلام في المبني ومنه يظهر حكم المنكر لضروري الدين فانه لو لزم من انكاره
انكار صاحب الدين ودرج اليه بان لم يحتمل الشبهة في حقه يمنع من ارثه وان اظهر الشهادتين لان ايجابها للاسلام انما هو اذا لم يقارنه ما ينافيها قولا او
فعلا او يدل على اعتقاد خلافهما وكذا الكفار يتوارثون على اختلاف مللهم كما ياتي وخالف فيه الثاني ايضا فورث كفار ملتنا غيرهم ولا عكس واختاره
في التنقيح ان كان المراد كفر من اظهر كلمة الشهادة محتجا بان لهم خصوصية بذلك على غيرهم وفيه انها لو سلمت فايجابها المنع التوارث تم وقوله الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه لا يفيد لكون الصغرى ممنوعة ولما في موثقة حنان من انه لا يتوارث اهل ملتين نحمله على ملتي الاسلام والكفر كما يشعر به كثير من
الاخبار المتقدمة وصرح به غير واحد من الاصحاب ولو سلم عمومها فلا يفيد ايضا لجواز ارادة نفي التوارث من الجانبين ولما لم يتعين الجانب الممنوع فيكون
كل منهما باقيا على مقتضى الاصل وقد يقال بكون الكفر كله ملة واحدة فليس فيه ملتان وهو خلاف الظاهر وما ذكر في بيانه ضعيف **الحادية عشر**
الكفار يتوارثون بعضهم من بعض اذا لم يكن هناك وارث مسلم خاص بلا خلاف فيه ظاهرا كما صرح غير واحد منا لعموم ادلة الارث وسلامتها
عن المعارض في محل البحث لاختصاصها بما اذا كان هناك وارث خاص مسلم ولمرسلة ابن ابي عمير في يهودي ونصراني يموت وله اولاد غير مسلمين قال
هم على مواريثهم ولما مر من النصوص في ميراث المجوسي والمستفاد من المرسلة ان طريق توريثهم بما هو على اهل ملتهم وانه يجري على اهل الذمة احكام
مواريثهم على دينهم وكيف كغيره من الاحكام بان يكون مخيرا في الحكم او الرد على اهل ملتهم ويمكن ان يكون المراد بميراثهم ميراث الاولاد على طريقة
الاسلام وان لهم ارثهم على التخيير المذكور فلا يمكن الاستدلال به لشيء من الطرفين فيجري فيه على قاعدة سائر الاحكام من التخيير وفي صحيحة ابن حمزة ان عليا ع
كان يقضي في المواريث فيما ادرك الاسلام من مال مشرك تركه لم يكن قسم قبل الاسلام انه كان يجعل للنساء والرجال حظوظهم منه على كتاب الله
وسنة نبيه وقريبة منها صحيحة محمد بن قيس وقد يستدل بهما على اصل الحكم من توارث الكفار وفيه نظر لكونهما مجملة ذات احتمالات ثلثة فلا يمكن
الاستدلال بها على شيء منها **الثانية عشر** المرتد اما فطري او ملي فالاول ان كان رجلا انقسم تركته من حين ارتداده بين ورثته وان كان
حيا بالاجماع لصحيحة محمد عن الباقر ع من رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة له ووجب قتله وبانت امراته ويقسم ما
ترك على ولده وموثقة الساباطي قال سمعت اباعبد الله ع يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن دين الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح
لكل من سمع ذلك منه وامراته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته الحديث وغيرهما وغيره لا يقسم تركته ما دام حيا للاصل وعدم
الدليل ثم لو مات المرتد فان كان له وارث مسلم فالمال له ولا شيء لوارثه الكافر ان كان فطريا كان المرتد او مليا للاجماع ولما مر وان لم يكن له وارث
مسلم فالمشهور سيما بين المتاخرين ان تركته للامام وفي بعض العبارات نسبة خلافه الى الشذوذ ولظاهر الاتفاق ولمرسلة ابان في الرجل يموت
مرتدا عن دين الاسلام وله اولاد ومال قال ماله لولده المسلمين والاتفاق غير ثابت كما ياتي والمرسلة غير دالة لظهورها بل صراحتها في وجود
الاولاد المسلمين خلافا للمحكي عن ع مع ج عه وظاهر الفقيه والاستبصار في الملي فميراثه لورثته الكفار لعمومات الارث مطلقا وعمومات ميراث
ورثة المرتد وانه لورثته على كتاب الله وخصوص موثقة ابرهيم بن عبد الحميد في نصراني اسلم ثم رجع الى النصرانية ثم مات قال ميراثه لولده النصارى
الحديث ورد تارة بالحمل على التقية واخرى بالطرح للشذوذ وثالثة بالضعف بالارسال ورابعة بالمخالفة للقاعدة الثابتة من ان المرتد بحكم
المسلم وخامسة بعدم المقاومة للمرسلة والاول مردود بانه فرع وجود المعارض والثاني بكفاية العمومات الكتابية والجزئية والثالث بانها في الفقيه
مسندة مع انها عن ابن ابي عمير صحيح والرابع بان القاعدة كلية غير ثابتة والخامس بان المرسلة كما مر غير دالة فاذن قول الصدوق وهو لا يزيد مقتضى
الاطلاقات وذلك في الفطري ايضا الا ان ظاهر الاجماع فيه يمنع عن القول به بل ميراثه مع عدم المسلم للامام **والثاني** من الموانع القتل و
فيه مسائل **الاولى** القاتل اذا كان متعمدا بغير حق لا يرثه قريبا كان او بعيدا بلا خلاف يعرف ونقل الاجماع عليه متكرر واقتضاء الحكم لرد
البه اذ لولاه لربما من مستعجل الارث ان يقتل مورثه والدليل الشرعي عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة هشام لا ميراث للقاتل ورواية ابي بصير قال
لا يتوارث رجلان قتل احدهما صاحبه ورواية القاسم بن سليمان عن رجل قتل امه ايرثها قال سمعت ابي يقول ايما رجل ذو رحم قتل قريبه

في بيان ان المسلمين يتوارثون بعضهم عن بعض

كان المراد من التسبب والمعاشرة

المنع بالقتل بالمباشرة او بالتسبيب ايضا فهو يمنع وخطائه لا يمنع الاول يحكى عن الفضل بن شاذان والعماني لعدم صدق القاتل على المسبب والثاني للقواعد
ولعل الاول اظهر اذ يقال انه صار سببا للقتل لا انه قتل ولا اقل من الشك فيعمل بالعموم **الثانية** لا فرق في ذلك بين مراتب النسب والسبب لعموم الادلة
الثالثة لو لم يكن وارث سوى القاتل كان الميراث للامام لانه وارث من لا وارث له وظاهر الشرايع انه لبيت مال المسلمين وبه صرح في صحيحي الحناط
خصوص الدية وسيأتي تحقيقه ومصرفه حال الغيبة كما يظهر **الرابعة** لا يمنع من كان تقربه بواسطة القاتل بلا خلاف يعرف فلو كان له ولد يرث لولا
من مجيد وكذا ابن الاخ القاتل لموثقة جميل في رجل قتل اباه قال لا يرثه فان كان للقاتل ابن ورث الجد المقتول ورواه في الفقيه بطريق حسن ورواية
فلا يرث الرجل اذا قتل ولده او والده ولكن يكون الميراث لورثة القاتل ولان القرب الموجب متحقق والمانع منتف وتوجيه معنى الواسطة غير صالح للمانعية
فان قيل نفس وجودها مانع لانه موجب لان ينتقل الارث اليها ويجعلها لمن يرث بواسطة وانتفاء احدهما لا يستلزم انتفاء الاخر قلنا يستلزمه لان احدهما
معلول للاخر فينتفي بانتفاء علته وبتقرير اخر لانم ان المانع نفس وجودها بل توريثها وبدل عليه توريث غير من يتقرب به من الوارث اجماعا **الخامسة** لو
لو كان للقاتل او معه وارث كافر منعا وكان الميراث للامام لولا وارث غيرهما لوجود المانع في كل منهما **السادسة** اذا لم يكن للمقتول وارث سوى
الامام فله المطالبة بالقود او الدية مع التراضي وليس له العفو وفاقا للمشهور وخلافا للحلي فانه اثبت له الثلاثة لنا صحيحة الحلبي قال ابو عبد الله عه في الرجل
يقتل وليس له ولي الا الامام انه ليس للامام ان يعفو وله ان يقتل او ياخذ الدية وصحيحة الاخرى قال سالنا ابا عبد الله عه عن رجل مسلم قتل رجلا مسلما عمدا
الى ان قال قلت له فان عفى عنه الامام قال انما هو حق جميع المسلمين وانما على الامام ان يقتل او ياخذ الدية وليس له ان يعفو وهما باطلاقهما يشملان
الخطاء ايضا للمخالف اولوية الامام بالعفو قلنا لو كان حق الامام دون جميع المسلمين على انه اجتهاد في مقابلة النص **السابعة** اختلفوا في وارث الدية
على اقوال الاول كانه يرثها من يرث غيرها وهو مختار الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف وحكى عن ابن حمزة والفاضل في جنايات القواعد ونسب الى
الحلي في السرائر والفاضل في لف وانكرها بعض مشايخنا وارجع قولهما الى امر اخر وهو قريب بل صرح في السرائر في هذه المسئلة بعدم توريث كلالة الام عن الدية
ونفى الخلاف فيه والثاني انه يرثها من عدا المتقرب بالام ذهب اليه المفيد والشيخ في النهاية وجنايات ف والحلي في ميراث السرائر والقاضي والحلبي وابن زهرة
والكيدري والمحقق في جنايات الشرايع والنافع واستقربه في الدروس كما استجوده في المسالك وقال في الكفاية ولعل قول الاكثر وادعى عليه الاجماع في
غد والسرائر والثالث انه يرثها غير المتقرب بالام وبالاب وحده وهو قول الشيخ في موضع الخلاف للاول عموم ايات الارث واخباره وخصوص رواية
اسحق بن عمار اذا قبلت دية العمد فصارت مالا فهي ميراث كسائر الاموال ورواية العبدي الدية يقسم على من احرز الميراث وللثاني صحيحة سليمان بن خالد عن
امير المؤمنين في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين الا الاخوة والاخوات من الام فانهم لا يرثون من ديته شيئا
وصحيحة ابن سنان قضى امير المؤمنين عه ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة والاخوات فانهم لا يرثون من الدية شيئا وصحيحة محمد بن قيس الدية يرثها
الورثة على فرائض المواريث الا الاخوة من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا وموثقة عبيد بن زرارة لا يرث الاخوة من الام من الدية شيئا ورواية البقباق
هل للاخوة من الام من الدية شيء قال لا وقول الرضا عه في فقه قال واعلم ان الدية يرثها الورثة على كتاب الله ما خلا الاخوة والاخوات من الام فانهم
لا يرثون من الدية شيئا وهذه الروايات وان كانت مخصوصة الا انهم عمموا الحكم لمفهوم الموافقة وعدم القول بالفصل ومستند الثالث غير معلوم
نعم يظهر من الصيمري ان فيه رواية ولم اقف عليها ولا نقله غيره **اقول** ان عموم ايات الارث واخباره وشمولها للدية غير ظاهر فان الحكم فيها اما متعلق
بالارث والميراث او بغيرها نحو المال وما ترك وخلف وغيرها وعدم شمول الثاني للدية حقيقة واضح واما الاول فانا نقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيه
او لا فان قلنا به فنقول بثبوتها فيما كان مالا للميت حين حيوته واما في غيره فغير ثابت فلا نقول به والا فيكون مجازا فيجب الحمل على الاقرب ان كان و
الا فالاصل المتيقن واختصاصها بغير الدية من اموال الميت ظاهر على انه لو سلم العموم فيجب التخصيص لوجود المخصص الشرعي وهو ما تمسك به الاكثر من الاخبار
الصحيحة وكذا روايتا ابن عمار والعبدي فلا وجه للحكم بالعموم لكن المخصص لا يشمل غير الاخوة والاخوات ولذا الحكم في الدروس بالقصر على موضع النص وان
قال بعده والاقرب منع قرابة الام مطلقا واستوجهه في المسالك ايضا وقال في الكفاية فالوجه الاقتصار عليهما في الحكم فعدم التعدي والاقتصار على ما
خصصه المخصص اولى واظهر الان بشرط عدم القول بالفصل وهو غير معلوم والاولوية المدعاة المقابل المساواة ممنوعتان ودعوى ان العرف يفهم من
هذه الاحاديث ان المراد كل من يتقرب بالام دعوى عجيبة واما قسمتها على غيرهما من الورثة فليست لعموم ايات الارث واخباره لما عرفت بل
للتصريح بها في صحاح ابنا خالد وسنان وقيس المتقدمة واما رواية السكوني ان عليا عليه السلم كان لا يورث المراة من دية زوجها شيئا ولا يورث
الرجل من دية امراته شيئا ولا الاخوة من الام من الدية شيئا فمع ضعفها بالنوفلي والسكوني وعدم العامل بها واحتمال حملها على التقية كما ذكره الشيخ
معارضة بما هو اقوى منها كحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر عه قال المرءة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه وحسنة ابن ابي
يعفور قال قلت لابي عبد الله عه هل للمرءة من دية زوجها شيء وهل للرجل من دية امراته شيء قال نعم ما لم يقتل احدهما الاخر ورواية عبيد بن زرارة عنه
عليه السلام قال للمرءة من دية زوجها وللرجل من دية امراته ما لم يقتل احدهما صاحبه وغيرهما من الاخبار الدالة على ان المراة المطلقة اذا كانت في
العدة الرجعية تورث من زوجها ويرث منها الدية وغيرها كموثقتي محمد بن مسلم ومحمد بن قيس ورواية عبد الله بن سنان الاتية في بحث ميراث
الازواج في مسئلة ميراث المطلقة فيجب اطراحها او حملها على التقية لموافقتها لمذهب العامة كما صرح به في التهذيب او حملها على ما اذا قتل احدهما

هل المرءة ترث من دية زوجها

لم يرثه وصحيحة الحذاء في رجل قتل امه قال لا يرثها وصحيحة الحلبي عن الرجل يقتل ابنه ايقتل به قال لا ولا يرث احدهما الاخر اذا قتله وحسنة اذا قتل الرجل
اباه قتل به وان قتله ابوه لم يقتل به ولم يرثه وصحيحي عبد الله ابن سنان وجميل ورواتي جميل ومحمد بن قيس الاتية ولو تعدد القاتل منعوا جميعا لو
كانوا ورثة والوارث خلفوا للاطلاقات ولو كان بحق كحد او قصاص ونحوهما يرث كذلك سواء كذلك سوى ان للقاتل تركه ام لا ويدل عليه
مضافا الى عمومات الارث رواية حفص بن غياث عن طائفتين من المؤمنين احديهما باغية والاخرى عادلة اقتتلوا فقتل رجل من اهل العراق
اباه او ابنه او اخاه او حميمه وهو من اهل البغي وهو وارثه ايرثه قال نعم لانه قتله بحق وضعفها غير ضار لانجبارها بالعمل واعتضاده بما ينقل الاجماع
كاختصاصها بالباغي لايجاب التعليل التعدي الى ما سواه فبها يقيد اطلاقات القاتل المتقدمة ودعوى اختصاصها بحكم النادر بالقاتل بغير حق
دعوى موهونة جدا وان كان خطاء ففي ارثه ومنعه اقوال الاول المفيد على نقل والديلمي والمحقق وظاهر المسالك واختاره بعض الثالثة ونسبه المحقق في الشرايع
الفاضل في التحرير وغيرها في غيرها الى الاشهر واختاره الشيخ في النهاية وان عمل بالتفصيل لكونه احوط والثاني للعماني والثالث انه يرث مما عدا الدية للشيخ والمفيد
على نقل والاسكافي والسيد والقاضي والكيدري والحلي وابن حمزة وزهرة والحلبي والمختلف واستجوده في القواعد وشرحه كما استحسنه في التحرير وقربه في
ونسبه في المسالك والنكت والكفاية الى اكثر الاصحاب وعن السيد والشيخ والحلبيين والحلي الاجماع عليه وظاهر الدروس والتنقيح التردد مطلقا كصريح الكفاية
في الدية للاول عمومات الارث كتابا وسنة ورفع المؤاخذة عن الخطاء وصحيحة ابن سنان عن رجل قتل امه ايرثها قال ان كان خطاء يرثها وان كان عمدا لم يرثها
وصحيحة محمد بن قيس قال قضى امير المؤمنين عليه السلم في رجل قتل امه قال ان كان خطاء فان له ميراثه وان كان قتلها متعمدا فلا يرثها وحسنة اذا قتل الرجل
امه خطاء ورثها وان قتلها عمدا لم يرثها ويؤيد المطلوب انتفاء الحكمة الموجبة لنفي الارث قيل هذه الروايات قاصرة عن الدلالة على ارثه من الدية المأخوذة
منه او من العصبة لاختصاصها بحكم النادر بارث ما عداها من التركة على ان ما يورث منه غير مذكور والقرينة على ارادة ما يشمل الدية مفقودة فلا دلالة لها على
ارث القاتل من الدية قلنا لو سلمنا ذلك نقول ان استدلالنا بهذه الاخبار على الارث عن الدية ايضا ليس باعتبار دلالتها وحدها على ذلك بل يثبت بها
كون القاتل وارثا مطلقا او وارثا لسائر الاموال ثم بانضمام الاحاديث المستفيضة من الصحاح وغيرها الاتية في المسئلة السابعة الدالة على ان الدية كسائر
الاموال او ياخذها من ياخذ سائر الاموال او ياخذ الورثة على كتاب الله اي ورثة سائر الاموال يتم المطلوب والحاصل انه ليس المراد بالاستدلال بتلك
الاخبار اثبات تمام المطلوب بها وحدها بل يثبت بعضها بها وبعضها بها وبغيرها هذا على ان هذه الروايات توجب تخصيص القاتل في روايات نفي الارث
للقاتل مطلقا بالعامد فيبقى الخاطي تحت عمومات الارث بلا مخصص للثاني العمومات وخصوص رواية الفضيل لا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطاء
واجيب بان العمومات مخصصة والرواية مع كونها ضعيفة فانها رويت بطرق ثلثة اثنان منها يشتمل على محمد بن سنان والاخر مرسل موافقة لمذهب ابي حنيفة
واحمد كما صرح به في الانتصار والتهذيبين فحملها على التقية ممكن ومع ذلك حكم الشيخ في النهاية بشذوذها وللثالث الجمع بين الدليلين وقوله تعالى ودية
مسلمة الى اهله ولا يعقل تسليمه او غاقلته الى نفسه وما روى عن النبي صلى الله عليه واله انه قال يرث المرءة من مال زوجها ومن ديته ويرث الرجل من مالها
ومن ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه فان قتل احدهما صاحبه عمدا فلا يرثه من ماله ولا من ديته وان قتله خطاء ورث من ماله ولا يرث من ديته والاخبار
الاتية في اواخر المسئلة السابعة الدالة باطلاقها على عدم ارث الزوج او الزوجة القاتل من الدية شيئا سواء كان خطاء او عمدا او الاختصاص بالزوجين
لا يضر لعدم قائل بالفصل وبما روى في الصحيح عن امرءة شربت دواء وهي حامل ولم يعلم بذلك زوجها فالقت ولدها قال فقال ان كان له عظم ونبت عليه اللحم
عليها دية تسلمها الى ابيه وان كان حين طرحته علقة او مضغة فان عليها اربعين دينارا او غرة تؤديها الى ابيه قلت فهي لا يرث ولدها من ديته مع ابيه قال
لا لانها قتلته وبالاجماع المنقول عن السيد والشيخ والحلبيين ورد الاول بانه جمع لا مع وجود الدليلين وهو وهم والثاني بان عدم تعقل التسليم الى القاتل مجز استبعاد
والثالث بان الرواية ضعيفة عامية فانها وان كانت خاصة بالنسبة الى الاخبار الاول حيث انها توجب ثبوت الارث في الدية وغيرها وهذه مخصصة بالغير
لكنها لضعفها غير صالحة للتخصيص واما الاخبار الاتية فبالنسبة الى دليلنا عامة او مطلقة فيخصص او يقيد بقتل العمد اما الصحيح فهو ظاهر بل صريح في التعمد
قال عليها دية ولو كان خطاء لم يكن الدية عليها وايضا صرح احد مشعر بذلك وعلى فرض العموم فالتخصيص لازم واما الاجماع المنقول فلا حجية فيه سيما في مثل هذا المقام
الذي ادعي مع كثرة الشهرة على خلافه بل يمكن ان يقال نقل الشهرة معارض لنقل الاجماع فيتساقطان ولو لم يعارضه لامكان اجتماعهما فلا اقل من تضعيفها على
ان كلام السيد الذي رايناه ليس بصريح في نقل الاجماع بل ظاهره ان الاجماع انما هو على اصل توريث القاتل خطاء لا على مجموع الحكم الذي ذكره من توريثه
من امواله وعدم توريثه من الدية كما لا يخفى على من لاحظ كلامه في الانتصار **اقول** كما ذكر للاقوال الثلاثة دليلا وجوابا ورد له وجه الاول ما قيل في
رد الرواية النبوية من انها لضعفها غير صالحة للتخصيص فانها غير صالحة للتخصيص فانها وان كانت ضعيفة ولكنها مروية في كتب اصحابنا الفقهية منجبرة بدعوى
الشهرة العديدة وحكاية الاجماع المستفيضة ومثل ذلك لا يقصر عن الصحاح في الحجية وكذا ما ذكر في رد الاخبار الاتية من كونها اعم مطلقا من جميع
ما تقدم فانها ليست كذلك بل النسبة بينها وبين اخبار القول الاول بالعموم من وجه فيتعارضان ويصلح النبوي للجمع بما تضمنه بل هو اخص
مطلقا من الجميع فيخصص به فالحق القول الثالث وهل يلحق شبيه العمد بالعمد او الخطاء قال في عد بالاول وحكى عن ابي علي وبالثاني في ير ولف و
حكي عن الديلمي والاول هو الاظهر لعمومات منع القاتل ودعوى ظهورها في العامد المحض ممنوعة والاحتمال غير ضار والاستشكال في جواز تخصيص عمومات
الارث مع ذلك الاحتمال كالاردبيلي لعدم جواز تخصيص القطعي بالظني غير جيد لان شمول عمومات الارث للقاتل ايضا ظني بل المتبادر غيره وهل يختص

في ان القاتل ... بحق يرث

في ان القتل مانع عن الارث مطلقا سواء كان عمدا او خطاء

هل يلحق شبيه العمد بالعمد او الخطاء

مناجة كما فيه ايضا بعيد جدا ثم انه لا فرق فيما ذكر بين دية العمد والخطاء لعموم الادلة **الثامنة** قالوا ان الدية في حكم مال المقتول ويتفرع عليه انه
يقضي منها ديونه ويخرج منها وصاياه والاول مع كونه موضع الوفاق ظاهرا يدل عليه رواية ابن عمار وصحيحة سليمان المتقدمتين وصحيحة يحيى الازرق
في رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا واخذ اهله الدية من قاتله اعليهم ان يقضوا الدين قال نعم قال قلت وهو لم يترك شيئا قال انما اخذوا الدية
فعليهم ان يقضوا دينه وقريب منها صحيحة الاخرى عن رجل قتل وعليه دين واخذ اولياؤه الدية ايقضى دينه قال نعم انما اخذوا دينه ورواية ابي بصير
رجل قتل متعمدا او خطاء وعليه دين ومال فاراد اولياؤه ان يهبوا دمه للقاتل فقال ان وهبوا دمه ضمنوا الدين قلت فانهم ارادوا قتله فقال ان
وهبوا دمه ضمنوا الدين قلت فانهم ارادوا قتله فقال ان قتل عمدا قتل قاتله وادى عنه الامام الدين من سهم الغارمين قلت فان هو قتل عمدا وصالح
اولياؤه قاتله على الدية فعلى من الدين على اوليائه من الدية او على امام المسلمين فقال بل يؤدوا دينه من ديته التي صالح عليها اولياؤه فانه احق بديته من
غيره ورواية عبد الحميد بن سعيد عن رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا واخذ اهله الدية من قاتله اعليهم ان يقضوا الدين قال نعم قلت وهو لم يترك شيئا
قال اما انه اذا اخذوا الدية فعليهم ان يقضوا عنه الدين وغيرها وقد يستدل عليه ايضا بانه لو اتلف متلف ماله او جنى عليه في بعض اطرافه فاخذ العوض
او الدية بعد الموت او قبله يصرف في ديونه ووفا فتصرف ما هو عوض نفسه فيها اولى ولمانع ان يمنع الاولوية متمسكا بان عوض المال والاطراف قد
انتقل اليه حال حيوته وصار ما كالة فهو حق ثابت له بخلاف عوض النفس فانه لا يجب على القاتل الا بعد الموت وربما قيل بعكس ذلك فيها في ديونه لان الدين
كان متعلقا بالمديون في حال حيوته وبماله بعدها والميت لا يملك بعد وفاته قلنا اجتهاد في مقابلة النص والحاصل ان اختصاص تعلق الدين بالمديون
او ماله ثم بل يتعلق بديته ايضا لو نقول ان الدية ايضا في حكم ماله ولذا يقسم كتقسيم سائر الاموال ولا فرق في الدية الماخوذة على المشهور بين قتل العمد
والخطاء وربما قيل باختصاصها بالاخير لان العمد انما يوجب القود الذي هو حق الوارث فاذا رضي بالدية فقد بادل حقه بغيره فكان ابعد عن استحقاقها
المقتول من الخطاء الذي يوجب الدية ويدفعه اطلاق النصوص بل صريح روايتي ابن عمار وابي بصير ثم لو اراد الوارث في العمد الاقتصاص لم يكن للديان منعه
وان لم يكن للميت مال على الخلاف المشهور خلافا للشيخ والاسكافي والحلبي والقاضي وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع ويأتي تفصيله في كتاب القصاص
والثاني يدل عليه بعد ظاهر الوفاق اطلاق روايتي ابن عمار وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل اوصى لرجل بوصية مقطوعة
غير مسماة من ماله ثلثا او ربعا او اقل من ذلك او اكثر ثم قتل بعد ذلك الموصي يودى فقضى في وصيته انها تنفذ من ماله ومن ديته كما اوصى وروايته
رجل اوصى لرجل بوصية من ماله ثلث او ربع فقتل الرجل خطاء يعني الموصي فقال يجاز لهذه الوصية من ميراثه ومن ديته ومثلها رواية محمد بن مسلم
ورواية السكوني قال امير المؤمنين عليه السلام من اوصى بثلثه ثم قتل خطاء فثلث ديته داخل في وصيته ومرسلة الفقيه عن رجل اوصى بثلث ماله
ثم قتل خطاء قال ثلث ديته داخل في وصيته **التاسعة** لو قتل احد مورثه وقتله وارثهما فهو يرث عنهما اما عن المقتول فلانتفاء المانع
واما عن القاتل فلكون قتله حقا **العاشر** لو قتل الصبي او المجنون مورثه عمدا فهل يلحق بالعمد او الخطاء صرح في عد بالاول لصدق القاتل وعن الفضل بن
شاذان والعماني الثاني لان عمدهما خطاء وفيه انه في حكم الخطاء وليس خطاء حقيقة فالاقرب الاول والنائم كالعامد في عد وكالخاطي عند بعض اخر وصدق القاتل
عليه يقرب الاول فهو المعول والضارب تاديبا اذا قتله يلاحظ الحال فان كان له ذلك شرعا ولم يتعد يرث والا لم يرث **والثالث** من الموانع الرق و
فيه مسائل **الاولى** الرق يمنع الارث من الجانبين فلا يرث المملوك مملوكا ولا حرا بل ماله لمولاه ولا يرث المملوك مملوكا ولا حرا ولا اعرف في شيء منهما خلافا
ونقل عليهما الاجماع في المفاتيح وغيره وقال في الكفاية لا اعرف خلافا في شيء من الحكمين وهما على القول بان الرق لا يملك شيئا واضحان وان كان عد الرق مانعا
في الاول خلاف الظاهر ويدل عليه مطلقا في الاولى ايضا صحيحة ابن رئاب العبد لا يورث وقد اسنده صاحب الوافي حيث اورده لا يرث وصحيحة ابن عطية عن رجل
مكاتب مات ولم يؤد مكاتبته وترك مالا وولدا من يرثه فقال ان سيده حين كاتبه اشترط عليه ان عجز عن نجم من نجومه فهو رد في الرق وكان قد عجز عن نجم فما
ترك من شيء فهو لسيده الحديث وجه الاستدلال انه لولا منع الرقية المعلوم لما كان ما ترك لسيده بل كان لوارثه من ذي قرابة او مولى وان لم يكن سوى الامام
وما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله قال في العبد يعتق بعضه يرث ويورث على قدر ما اعتق منه ويدل عليه ايضا الاخبار المتكثرة من الصحاح وغيرها
الدالة على انه يورث من المكاتب بقدر ما اعتق منه واختصاص المورد في اكثر الروايات بالعبد لا يضر لعدم القول بالفصل والاستدلال على المطلوب بانه على
القول بان العبد يملك يكون الملك غير مستقر يعود الى السيد اذا زال الملك عن رقبته لا يخلو عن مصادرة كما لا يخفى هذا واما انتقال ماله الى مولاه على القول
بانه يملك فليس من باب التوريث المتنازع فيه وفي الثاني رواية الفضيل ليس العبد يرث وهي طويلة وفيها لا يرث عبد حرا ورواية مهزم الاتية والاخبار
المستفيضة من الصحاح وغيرها الدالة على ان المملوك لا يرث ان اعتق بعد القسمة كما هو المطلوب والدالة على اشتراء الوارث وعتقه ثم اعطائه الارث كما ياتي
والاستدلال على الحكمين بصحيحة محمد عن احدهما وموثقة جميل وابن جبلة وروايات محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال لا يتوارث الحر والمملوك لا يخلو عن
مناقشة لصدق انتفاء التوارث بانتفائه من جانب واحد ولعدم تعينه واحتمال كونه كلامهما يتطرق المناقشة في الاستدلال **الثانية** لو تقرب الوارث
بالمملوك لم يمنع وان منع الواسطة بلا خلاف يعرف وقال في الكفاية لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب لما مر من وجود المقتضي وانتفاء المانع واحتمال كونه كالمملوك
ممنوع بتوريث غيره ممن يتقرب بها معه من الممنوعين بها عند توريثها ولرواية مهزم في عبد مسلم وله ام نصرانية وللعبد ابن حر قيل ارايت ان ماتت
ام العبد وتركت مالا قال يرثها ابن ابنها الحر وضعفها بالانجبار بالعمل واشتمال سندها على السراد الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه غير ضائر و

في بيان ان الدية في حكم مال الميت ويجري عليها احكامه

في ان الرق من الموانع

صحيحة محمد عن المملوك والمشرك لا يحجبان اذا لم يرثا قال لا وموثقة البقباق عن المملوك والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا ومثلها موثقة الفضل **الثالثة**
لو اعتق بعد موت مورثه فان كان الوارث الحر متعددا شاركهم مع التساوي واختص به مع التقدم ان تقدم العتق القسمة بلا خلاف يعرف كصحيحة ابن سنان
قضى امير المؤمنين ع فيمن ادعى عبد انسان انه ابنه انه يعتق من مال الذي ادعاه فان توفي المدعي وقسم ماله قبل ان يعتق العبد فقد سبقه المال وان اعتق
قبل ان يقسم ماله فله نصيبه منه وموثقة محمد في رجل يسلم على ميراث قال ان كان قسم فلا حق له وان كان لم يقسم فله الميراث قال قلت العبد يعتق على ميراث قال
هو بمنزلته وحسنة وفيها ومن اعتق على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له وان اعتق بعد ما قسم فلا ميراث له ورواية ابن مسكان من اعتق على ميراث قبل ان يقسم
ميراثه وان اعتق بعد ما يقسم فلا ميراث له وان تاخر عنها لم يرث لما مر ولو قسم بعض التركة ثم اعتق ففي ارثه من الجميع او الباقي خاصة او عدمه مطلقا اوجه اظهرها
الاول وفاقا للفاضل في ح شاد وغيره لان المتبادر من قسمة الميراث قسمة جميعه وكذا لا يرث اذا كان الوارث الحر واحدا غير الامام لما سبق في الكفر والظاهر انه
اجماعي وقال في الكفاية لا اعرف فيه خلافا اما اذا كان اماما فان كان الرق ممن يعتق فلا عبرة بعتقه قبلها او بعدها والا فالظاهر الحاقه بغيره لانتقال
المال اليه اولا وعدم ما يدل على الانتقال عنه والفرق بين صورة كفر الوارث واسلامه للنص فلا يتعدى عنه **الرابعة** اذا مات وليس له وارث حر سوى
الامام وان كان بعيدا وكان له وارث مملوك فان كان احد الابوين او كليهما اشتريا من التركة واعتقا واعطيا البقية ارثا بالاجماع وادعى الاجماع عليه ايضا
في الانتصار والسرائر وعد والتنقيح وضه ولك والمفاتيح والمستند فيه الاخبار المتكثرة كصحيحة سليمان كان امير المؤمنين عليه السلام يقول في الرجل الحر
يموت وله ام مملوكة تشترى من مال ابنها ثم يعتق ثم يورثها وصحيحة ابن سنان في رجل توفي وترك مالا وله ام مملوكة قال تشترى امه وتعتق ثم يدفع اليها
بقية المال وحسنة قضى امير المؤمنين عليه السلام في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه وتعتق ثم يدفع اليها بقية المال وحسنة قضى امير
المؤمنين عليه السلام في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله ويدفع اليها بقية المال اذا لم يكن له ذو قرابة له سهم في كتاب الله وقول
الرضا في فقهه واذا مات رجل حر وترك اما مملوكة فان امير المؤمنين صلوات الله عليه امر ان تشترى الام من مال ابنها وتعتق ويورثها ورواية ابن طلحة الاتية
وورودها بالجملة الخبرية هنا غير ضائر في اثبات الوجوب لان الجواز هنا يستلزمه بالاجماع المركب على ان في رواية ابن طلحة الاتية في الفرع الرابع دلالة على
الوجوب حيث قال ليس لهم ذلك ومرسلة ابن بكير عنه عليه السلام قال اذا مات الرجل وترك اباه وهو مملوك وامه وهي مملوكة والميت حر اشترى مما ترك
ابوه او قرابته وورث ما بقي من المال وقريب منها مرسلته الاخرى وزاد بعد قوله وامه وهي مملوكة او اخاه او اخته وترك مالا وارسالهما غير ضائر لانجبارهما
بعمل الاصحاب واعتضادهما بالاجماعات المنقولة على ان ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ويدل عليه ايضا الاجماع المركب فانه لا قائل بالفصل بين الاب
والام وقد يؤيد ايضا باستبعاد الفرق بين الام والاب بل الاولوية منها واما غيرهما فقد وقع الخلاف فيه على اقوال الاول المنع من الاشتراء والعتق ودفع التركة
الى الامام وهو مختار الديلمي وظاهر الصدوقين في المقنع والرسالة كلامهما فيهما مختص بالام والثاني اضافة الاولاد للصلب اليهما خاصة ذهب اليه المفيد والحلبي
وابن حمزة والمحقق وجماعة ونسبه الحلي الى الاكثر وفي التحرير الى السيد وكلامه في الانتصار لا يفيده وان لم ينفه والثالث اضافة الاقارب النسبية اليهم مطلقا
دون السببية وذهب اليه الاسكافي والقاضي والحلبي وصاحب التنقيح وقال في القواعد بعد ذكر الابوين والاولاد وكذا الاقارب على اشكال والرابع تعميم الحكم الى
كل وارث قريب نسبيا كان او زوجا او زوجة وهو قول الشيخ في النهاية والكيدري وابن زهرة وشاد والمحقق الثاني واللمعة والدروس والمسالك والمفاتيح
واحتمل في الكفاية الحاق الزوج وتامل في الزوجة وظاهر المختلف والتحرير التوقف والاقوى هو الثالث لنا على ثبوت الحكم في الاولاد بعد ظاهر الاجماع
كما ادعاه في الروضة ايضا صحيحة جميل الرجل يموت وله ابن مملوك قال يشترى ويعتق ثم يدفع اليه ما بقي ورواية سليمان الصحيحة عن ابن ابي عمير في رجل مات
وترك ابنا له مملوكا ولم يترك وارثا غيره وترك مالا فقال يشترى الابن ويعتق ويورث ما بقي من المال وهما وان اختصتا بالابن ولكن يلحق به البنت بالاجماع
المركب ولاطلاق القرابة في مرسلتي ابن بكير المتقدمتين ويؤيده موثقة ابن عمار قال مات مولى لعلي عليه السلام فقال انظروا هل تجدون له وارثا فقيل له
ابنتان باليمامة مملوكتان فاشتراهما من مال المولى الميت ثم دفع اليهما بقية المال ويدل عليه ايضا صحيحة وهيب عن ابي عبد الله ع قال سالته عن
رجل كان له ام او له مال قال قلت فولدها من الزوج قال ان كان ترك مالا اشترى بالقيمة منه فاعتق وورث فان الولد يشمل الذكر والانثى وعلى ثبوته
في سائر الاقارب مرسلتا ابن بكير ورواية عبد الله بن طلحة عن رجل مات وترك مالا كثيرا وترك اما مملوكة واختا مملوكة قال تشتريان من مال الميت ويعتقان و
يورثان وضعف الروايات الثلاثة بعد صحة المرسلتين عن ابن بكير الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والانجبار بالعمل لا يضر والجمع بين الام والاخت
في الاخيرة لا يقدح اذ يلزم ان يراد بلفظ الواو معنى او تجوزا لوجود القرينة وهي الاجماع والاخبار الناصة بحرمان الاخت بالام ولنا على نفيه في الزوجين
الاصل وعدم ما يصلح دليلا للاثبات كما ياتي للديلمي الاصل قلنا العمل به عند فقد الدليل وهو موجود للمفيد وتابعيه اما في الاولاد فما مر واما في النفي في
غيرهم فالاصل وضعف المرسلتين والرواية قلنا ضعفهما سندا غير ضائر واستدل لمن ضم الزوجين بصحيحة سليمان بن خالد كان علي ع اذا مات الرجل
وله امرءة مملوكة اشتراها من ماله فاعتقها ثم ورثها دلت على ثبوت الحكم في الزوجة ويثبت في الزوج بالاولوية لانه اكثر نصيبا واقوى سببا منها قلنا
الثابت منه فعل علي عليه السلام ويحتمل ان يكون تبرعا منه لكون التركة ماله فيكون مما لم يعلم جهته وحكمه لنا الاستحباب على الاقوى كما بين في موضعه على
ان ثبوته ايضا هنا محل نظر وقوى الشيخ هذا الاحتمال بتوريثها مطلقا مع انه ليس لها اكثر من الربع ورده في المختلف باحتمال ان يكون ثمنها اقل من الربع فيشترى
ثم يعطى بقية الربع قال في التنقيح بعد نقل قول المختلف وفيه نظر لان الشيخ لا ينفي هذا الاحتمال وانما ذكر احتمال التبرع لان مع وجوده لا يلزم المطلوب

اقول غرض الفاضل المراد ان الشيخ ينفي هذا الاحتمال بل لا بد مع قيامه ان لا يصح التعليل المتبرع بما ذكره فكلامه في التعليل دون الاحتمال كما صرح به نعم ان كان المراد نفي تعليل الشيخ بذلك لكان له وجه والظ من كلام الشيخ ارادة التعليل هذا ثم ان اجراء الحكم في الزوج لو ثبت مشكل المنع الاول لو يتم بل الظاهر صحيحة محمد بن الحكم في الزوج حيث قال سألت ابا جعفر ع عن مملوك لرجل ابق منه فاتى ارضا فذكر لهم انه حر من رهط بني فلان وانه تزوج امرأة من اهل تلك الارض فاولدها اولادا ثم ان المرأة ماتت وتركت في يده مالا وضيعة وولدها ثم ان سيده بعد اتى تلك الارض فاخذ العبد وجميع ما في يديه واذعن له العبد بالرق فقال اما العبد فعبده واما المال والضيعة فانه لولد المرأة الميتة لا يرث عبد حرا قلت جعلت فداك فان لم يكن للمرأة يوم ماتت ولد ولا وارث لمن يكون المال والضيعة التي تركتها في يد العبد فقال جميع ما تركت لامام المسلمين خاصة فان هذه الصحيحة دلت على خروج الزوج عن هذا الحكم و حملها على ان ذلك كان عند المرأة كما في الوافي مردود بان لا معارض لها ظاهرا حتى يحمل عليه ويخرج عن ظاهره مع ان القائلين بوجوب فك الزوجين لا يقولون باشتراطه بعدم الخدعة ولاحتمال استناد عدم الفك في هذه الصحيحة الى عدم وقوع التزويج لوقوعه بدون اذن المولى لا يلائم قوله لا يرث عبد حرا حيث يظهر منه ان المانع من عدم الارث هو العبودية لا عدم الزوجية بل لا يبعد ان يقال ان ظاهر حسنة محمد بن حكيم نفي الحكم في الزوجة ايضا وهي انه قال سألت ابا الحسن موسى ع عن رجل زوج امته من رجل حر ثم قال لها اذا مات زوجك فانت حرة فمات الزوج قال فقال اذا مات الزوج فهي حرة تعتد منه عدة الحرة المتوفى عنها زوجها ولا ميراث لها منه لانها صارت حرة بعد موت الزوج حيث دلت بالتعليل على ان حريتها بعد موت الزوج مانعة عن التوريث فيكون كذلك الحرية المتعقبة للشراء فتامل **فروع** ا الاقوى عدم كفاية الشراء عن العتق للامر به بعده في الصحاح الاربع ورواية ابن خالد وطلحة والرضوي وعدم ذكر العتق في بعض الروايات بعد الامر به في عدة اخرى لا يضر لوجوب تقييده بها ب قالوا ان المباشر للشراء والعتق هو الامام او نائبه الخاص او العام ولا يبعد كونهما من الواجبات الكفائية فيجوز المباشرة لكل واحد وان لم يكن عدلا لاطلاق الاخبار وفقد المقيد ج اذا قلنا بعدم تعيين الامام فهل يجب وقوع الشراء والعتق من واحد او يجوز التعدد الاظهر الثاني للاصل وفقد الدليل على وجوب الاعتاق على من اشترى بخصوصه د لو ابى المالك من بيع المملوك يقهر عليه ويدفع اليه القيمة العادلة ولم اجد في ذلك مخالفا من الاصحاب وظاهر المسالك كصريح المفاتيح ادعاء الاجماع عليه لوجوب البيع على المالك لتوقف الشراء الواجب عليه فيجب من باب المقدمة فاذا امتنع يجب قهره لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدل عليه ايضا رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله ع وفيها قلت ارأيت ان ابى اهل الجارية كيف يصنع قال ليس لهم ذلك يقومان قيمة عدل ثم يعطي مالهم على قدر القيمة ويستفاد من هذه الرواية ان القدر اللازم اعطائه للمالك هو القيمة العادلة السوقية فلا يلزم بل لا يجوز اعطاء الزائد ولو اوصى بالزائد دون العادلة ويدل ايضا عليه قوله في صحيحة ابن وهب المتقدمة اشترى بالقيمة بل هي المتبادر من جميع الاخبار المتضمنة للشراء ه لو اتحد الوارث المملوك وقصرت التركة عن ثمنه لا يشترى البعض وكان المال للامام وفاقا للمشهور ونفى عنه الخلاف في السرائر لان وجوب الشراء بل اصل فك الرقبة مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين والاخبار الموجبة له لا يوجبه في موضع النزاع لظهورها فيما اذا وفت بالقيمة بل زادت عنها ولان لفظ الام والاب والابن وامثالها حقيقة في الكل مجاز في البعض فلا يفهم منه البعض الا مع قرينة وهي منتفية ههنا ونقل الشيخ والاسكافي والقاضي عن بعض اصحابنا قولا بانه يفك بما وجد ويسعى في الباقي ونفى عنه البعد في المختلف واستوجهه في المسالك مطلقا اولا ثم توقف في الابوين واستضعفه في غيرهما واختاره في المفاتيح واستدل عليه بان هذا الجزء المملوك الممكن شراؤه لو كان حرا لكان وارثا بالفعل بالاجماع في المبعض وكل مملوك لو كان حرا لكان وارثا يشترى ويعتق للنص فهذا الجزء يشترى ويعتق وبان عتق الجزء يشارك عتق الجميع في الامور المطلوبة شرعا فيساويه في الحكم وبقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم وبان الميسور لا يسقط بالمعسور والجواب اما عن الاول فمنع كلية الكبرى لانا نقول باختصاص النص بغير الجزء واما عن الثاني فبان مشاركة عتق الجزء لعتق الجميع في بعض الامور لا يقتضي مساواته له في وجوب الشراء وانما هو قياس لا نقول به واما عن الثالث فبان اللازم منه هو الاتيان بما استطيع من المامور به لا من غيره وشراء الجزء ليس مامورا به وانما هو شراء الكل ولا يستطاع منه شيئا وبهذا يظهر الجواب عن الرابع ايضا فان المراد بالميسور ميسور من المامور به على انه كسابقه معارض بعموم ما دل على انه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام واجبار المالك على بيع مملوكه نوع ضرر هذا وقال الفضل بن شاذان يفك من قصرت التركة عن ثمنه الا ان يقصر المال عن جزء من ثلثين جزءا من قيمته فلا يفك ولم يظهر لي وجهه و لو كان الوارث الرقيق متعددا فان كانوا متساوي المرتبة والنصيب كابنين ووفت التركة بقيمتهم جميعا وجب شراؤهم جميعا لشمول النص المتعدد والمنفرد ويؤيده خصوص موثقة ابن عمار المتقدمة ولو قصرت عن شراء الكل ووفت ببعضهم ففي عدم فكه او التخيير او فكه بالقرعة اوجه اشهرها اولها وخيرها اوسطها لان الامر لشراء الوارث وامكانه فيجب امتثاله ويتخير لان الامر لشراء كل منهم مع الامكان ويمكن في بعضها فيجب شرائه وعدم امكان شراء البعض لا ينفي وجوب شراء غيره مما ثبت وجوب شرائه ولان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ثم انتفاء المرجح يوجب التخيير ولا يبعد الاقراع لان القرعة لرفع الاشتباه الحاصل بين المتعدد للمشهور ان الوارث هو المجموع ولم تف التركة بقيمته الذي هو شرط وجوب الفك لا كل واحد قلنا اولا ان الوارث ليس هو المجموع من حيث هو بل كل واحد وثانيا ان الحكم في النصوص ليس معلقا بالوارث بل بالام والاب والابن وامثالها وليس شيء منها هو المجموع هذا اذا لم يكن البعض الذي تفي التركة بقيمته معينا واذا تعين كان تفي بقيمة احد الابنين دون الاخر تعين شرائه لوجود المقتضي فيه وانتفاء المانع ووجوده في الاخر و لو اختلفوا في النصيب فان وفى نصيب كل بقيمته فالحكم واضح ولو قصر نصيب

بعضهم

كتاب الفرائض والمواريث

بعضهم عنها فان وفت التركة بشراء الجميع فيجب شراؤهم اجمع اجماعا كما ادعاه في الايضاح سواء بقي منها شيء او لا لتساويهم في اصل سبب الشراء واكثرية نصيب الاكثر نصيبا انما هي فيما بقي بعد الشراء وان لم تف به ووفت بالبعض المعين فيجب شراؤه دون غيره وان كان اقل نصيبا لما مر وان وفت بالبعض الغير المعين فقيل بعدم فكه وقيل بتقديم الاكثر نصيبا والاقوى وجوب الفك لما سبق وعدم وجوب تقديمه للاصل واكثرية نصيبه بعد شرائه وعتقه لا يوجب وجوب تقديمه ولا يقتضي نفي المانع فيه واثباته في غيره ويحتمل الرجوع الى القرعة ايضا ز لا يخفى ان هذا الحكم كما عرفت مختص بما اذا لم يكن له وارث حر واما اذا كان ولو بعيدا فلا يجب الشراء بالاجماع كما صرح به في التهذيبين ويدل عليه روايات العتق قبل القسمة او بعدها فانه لو وجب الشراء مع وجود الحر ايضا فلا يجوز بالقسمة وبعدها والاحتجاج بحسنة ابن سنان المتقدمة لا يخلو عن نظر لان الظاهر شرعا رجوع القيد الى الاخير اذا تعقب جملا متعاطفة كما بيناه في الاصول وعلى هذا فلا يتم الاستدلال لان اشتراط انتفاء ذي القرابة ح يكون لدفع تمام بقية المال لا للشراء واما ما رواه الثاني فانه سمع ابا عبد الله ع يقول في رجل توفي وترك مالا وله ام مملوكة قال تشترى وتعتق ويدفع اليها بقية المال ان لم تكن له عصبة فان كانت له عصبة قسم المال بينها وبين العصبة فضعيف على انه غير معمول به لانه متى خلت الام لا يرث العصبة لحرية الذي يدل على خلاف المطلوب متروك بالاجماع ولذا قال في الاستبصار اللهم الا ان نحمله على ضرب من التقية اذا ثبت حرية الام لان العامة يورثونها الثلث والباقي يعطون العصبة ويظهر من بعض المتاخرين الميل الى وجوب الشراء والعتق لو كان له حر وارث بالولاء كمنعم او ضامن جريرة وهو مردود بما ذكرنا ح لو اشترى واعتق ثم ظهر الوارث فالاقرب بطلانهما والوجه واضح **الخامسة** المبعض يرث من نصيبه بقدر حريته وكذا يورث منه بلا خلاف يعرف وفي المفاتيح بلا خلاف منا وقيل ظاهر جماعة ان عليه اجماع الامامية وخالف فيه جماعة من العامة فنفى بعضهم الحكمين والاخر الاخير لنا على الحكمين بعد ظاهر الاجماع ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله مع ضعفه بما ذكر انه قال في العبد يعتق بعضه يرث ويورث بقدر ما اعتق منه وصحيحة ابن حازم المكاتب يرث ويورث على قدر ما ادى وعلى الاول ايضا بخصوصه ما روي عن الباقر ع عن علي عليه السلام قال انه يحجب بقدر ما فيه من الرقية وحسنة محمد بن قيس في رجل مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت عند موتها بوصية فقال اهل الميراث لا يرث ولا يجيز وصيتها له لانه مكاتب لم يعتق ولا يرث فقضى عليه السلام انه يرث بحساب ما اعتق منه وعلى الثاني ايضا بخصوصه صحيحة محمد بن قيس قال قضى امير المؤمنين ع في مكاتب توفي وله مال قال يحسب ميراثه على قدر ما اعتق منه لورثته وما لم يعتق منه لاربابه الذين كاتبوه من ماله وموثقة محمد في مكاتب مات وقد ادى من مكاتبته شيئا وترك مالا وله ولد احرار فقال ان عليا عليه السلام كان يقول يجعل ماله بينهم وبين مواليه بالحصص وصحيحة العلاء عن رجل كاتب عبدا له على الف درهم ولم يشترط عليه حين كاتبه ان هو عجز عن مكاتبته فهو رد في الرق وان المكاتب ادى الى مولاه خمسمائة درهم ثم مات المكاتب وترك مالا وترك ابنا له مدركا قال نصف ما ترك المكاتب من شيء فانه لمولاه الذي كاتبه والنصف الباقي لابن المكاتب لان المكاتب مات ونصفه حر ونصفه عبد للذي كاتبه فابن المكاتب كهيئة ابيه نصفه حر ونصفه عبد للذي كاتب اباه فان ادى الى الذي كاتب اباه ما بقي على ابيه فهو حر لا سبيل لاحد من الناس عليه وهذه الاخبار وان كانت مخصوصة بالمكاتب الا انه غير ضائر لان العلة هي عتق البعض كما صرح به في الاخيرة ويشعر به حسنة ابن قيس ايضا واما ما في بعض الاخبار الصحيحة وغيرها من ان ولد المكاتب اذا ادى ما بقي على ابيه كان ما بقي له فلا اطلاق فيه واحتمال ان يكون المراد ما بقي من نصيبه يقيده ويحمل على انه اذا ادى ما بقي على ابيه مما يخصه ثم بقي بعد ذلك شيء كان له لوجود المقيد وبهذا صرح في التهذيب **فائدة** المراد بارثه بقدر حريته ان نقدر حريته كله وينظر الى ما يستحقه على هذا التقدير فينسب شقصه الحر الى الجميع ويرث مما يستحقه حرا بهذه النسبة فلو كان للميت ابنان نصف احدهما حر فله الربع ولو لم يكن غيره فله النصف ولو تحرر ثلث احدهما فله السدس ولو لم يكن غيره فله الثلث ولو كان له ابنان نصفهما حر فلكل واحد منهما الربع واحتمال التكميل فلكل منهما النصف كاحتمال التنزيل والخطاب فلكل منهما ثلثة اثمان خروج عن ظاهر النص وكذا في سائر الفروض والحاصل ان التوريث بقدر ما جر ظاهر في النسبة والرجوع الى التكميل والتنزيل والخطاب خلاف الظاهر المتبادر فلا يصار اليه ثم بعد النسبة والتوريث يكون الزائد لمن بعده من الطبقات ان اتفق لوجود المقتضي وعدم المانع على ما سبق و لو لم يتفق فلو اتفق وارث مملوك فلو اشترى وورث ان يفي الزائد بقيمته والاقوى شراء الجزء من المبعض او توريث الاخ بما وجهان خيرهما اخيرهما واما الارث منه بنسبة الحرية فذكروا في كيفيته وجهين احدهما ان يقسط جميع ما كسبه بجزئه الحر بين مولاه ووارثه بالنسبة فاذا كان نصفه حرا ونصفه رقا فنصف ما ملكه بكسبه في ايامه للمولى ونصفه للوارث وثانيهما ان جميع ما كسبه بجزئه الحر ملكا لوارثه من غير نصيب لمولاه لانه قد استوفى نصيبه بحق ملكيته فما كسبه في ايام رقيته فهو ملك لمولاه ولا سبيل له على ما كسبه في زمان حريته فعلى هذا فالتقسيط بينهما بالنسبة انما هو مخصوص بما اذا كانت تركته مكتسبة بكل البعض من دون مهاياة والظاهر هو الوجه الاول لان ما اكتسبه في ايام مولاه ملك لمولاه وملكه منحصر فيما اكتسبه في ايامه فلو اختص الوارث بذلك لم يصدق التوريث في ثم ان الظاهر ان الوجهين انما هو في غير المكاتب المبعض لانتفاء التقسيط والمهاياة فيه واختصاص جميع ايامه به **السادسة** عدم توريث ام الولد والمدبر والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئا عن غير المولى ما داموا رقيقا واضح لتحقق الوصف المانع واما عنه اذا كان لاحدهم جهة وراثة فكذلك في الطرفين اما في الاخير فلما مر واما الاول فلان الولد المفروض بقائه حاجب لها لا محالة واما المدبر فان تعدد الوارث الحر فيرث جميع التركة ان تقدمهم مرتبة و شاركهم ان ساواهم لانعتاقه بمجرد موت المولى فيتاخر القسمة عن عتقه وان اتحد فلا يرث لعدم صدق العتق قبل القسمة لانتفائها مع الاتحاد كما سبق فيبقى على الاصل الثابت و هو عدم توريث المملوك ولمقارنة انتقال التركة الى الحر لانعتاقه لكونهما معلولين لعلة واحدة هي موت المولى والانتقال منه ثانيا

في ان المراد بارث المبعض بقدر الحرية ما هو

الى امد شرعى وهو مفقود والاستدلال بموثقة الاعتاق بالاستقلال كما في المسالك خطاء **الرابع** من الموانع اللعان وهو يقطع ارث الزوجين
والولد المنفي من جانب الاب والابن فيرث الابن امه وترثه وكذا من يتقرب به وقرابة الام والزوج والزوجة فان اعترف به بعد اللعان يرثه الولد دون
المكنى لورود النص بذلك ويلحق بهذا المقام مسائل **الاولى** اختلفوا في تقسيم تركة المفقود الغائب غيبة منقطعة على اقوال الاول انه
يحبس ماله ويتربص به حتى يتحقق موته او ينقضي مدة لا يعيش مثله اليها عادة وهو مذهب الشيخ في الخلاف والمبسوط والقاضي وابن حمزة والحلي والمحقق في
في اكثر كتبه والشهيدين في اللمعة والمسالك وجعله في التنقيح اولى واحوط وبه كان يحكم والدي العلامة طاب ثراه بل هو المشهور كما في المسالك والروضة
والمفاتيح والكفاية والثاني انه يحبس ماله اربع سنين ويطلب فيها في كل الارض فان لم يوجد قسم ماله بين ورثته واليه ذهب الصدوق والسيد والحلبي وابن
زهرة ونفى الباس عنه في المختلف وقواه في الدروس والروضة واستوجهه في المسالك ومال في المفاتيح وشرحه انه سيد الاقوال واختاره في الكفاية وادعى
عليه الاجماع في الانتصار والغنية والثالث انه يحبس الى عشر سنين ثم يقسم من غير طلب ان كان خبره منقطعا لغيبة او لكونه ماسورا او لو كان فقده في عسكر وقد
شهر بينه(؟) وقتل من كان فيهم او اكثرهم كفى مضى اربع سنين ذهب اليه الاسكافي والرابع انه يقسم بعد مضى عشر سنين مطلقا نقله في القواعد وفي د
الشرائع والروضة ولم اعثر على قائله والظاهر انه قول الاسكافي ولكنهم ما نحوا في نقل قوله لاستلزامه القسم بعد العشر مطلقا ولان المفقود في العسكر
المذكور خارج عن محل المسئلة من جهة مظنة قتله الخامس انه يدفع المال الى وارثه الملي نقله جماعة من غير تعيين قائله ونسبه في المفاتيح وغيره الى المفيد وكلامه
مخالف لذلك من وجوه فانه قال ولو مات انسان وله ولد مفقود لا يعرف له موت ولا حيوة عزل ميراثه حتى يعرف خبره فان تطاولت المدة في ذلك وكان للميت
سوى الولد ملاء يحضر لم يكن باس باقتسامهم ضامنين له ان عرف للولد خبر بعد ذلك ولا باس ان يبتاع الانسان عقار المفقود بعد عشر سنين من غيبته وفقده
وانقطاع خبره ويكون البايع ضامنا للثمن والدرك وحاصله انه يجوز ان يدفع الى وارث مورث المفقود الملي ميراثه منه مع ضمانهم بعد تطاول المدة ويجوز
بيع العقار بعد عشر سنين مع كون الثمن للمفقود فان مقتضى ذلك وجوب العزل حتى يجيء خبره وبعد طول المدة يجوز اقراضه لورثة مورث المفقود وذلك
غير التقسيم لورثة المفقود ومع ذلك يتقيد بطول المدة والمحكوم به نفى الباس عن ذلك العمل لا تعينه ومع ذلك قول المفيد مخصوص بميراث المفقود من مورثه
دون سائر امواله لو كان له مال آخر الا انه يمكن ان يقال انه لو كان مراده الاقراض او الايداع الذي يجوز للحاكم لم يكن وجه للتخصيص بورثة الميت ثم للاقسام
ان مراده نقل ملكه اليهم وان ضمنوا لو انكشف حياته كما هو المحتمل على القولين الاولين ايض لو قسم بعد المدة التي لا يعيش او بعد اربع سنين ثم جاء المفقود
بل هو الاظهر كما ياتي وعلى هذا يتحد قول المفيد مع ذلك القول في التقسيم ويمكن ان يكون تخصيصه بورثة الميت لفرض انهم ورثة المفقود ايض كما هو مقتضى
الاصل وح فيتحد القولان الا في التقييد بطول المدة وعدمه والابعد ان يكون القيد ايض مراد القائل بذلك القول فيتحدان راسا وكذا يتحدان مع القول الثاني
الا في تعيين طول المدة والطلب حيث انهما مذكوران في الثاني دون ذلك القول وفي اشتراط الملائة في الوارث دليل الاول اصالة عدم الانتقال
الى الوارث الا بناقل قطعي واصالة بقاء الحيوة الى ان يقطع بالموت واصالة عصمة مال الغير عن التصرف حتى يثبت المبيح له وتوقف العلم بالمشروط على العلم
بالشرط والعمومات الدالة على عدم جواز التصرف في مال الغير وحسنة هشام كان لابي اجير وكان له عنده شيء فهلك الاجير فلم يدع وارثا ولا قرابة وقد ضقت
بذلك فكيف اصنع الى ان قال اني قد ضقت بذلك فكيف اصنع فقال هو كسبيل مالك وان جاء طالب اعطيته ورواية الهيثم ابي روح الى الفضل
في الفندق فيترك عندي الرجل فيموت فجاءه لا اعرفه ولا اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف اصنع به ولمن ذلك المال فكتب اتركه على حاله **اقول**
الاصول انما يعمل بها لولا الدليل المخرج عنها ولما معه كما يجيء المخالف فلا اثر لها واما الروايتان فهما خارجتان عن محل النزاع لان النزاع في مال عرف
صاحبه وفقد ومورودها انما هو فيما علم موت صاحبه ولم يعرف له صاحب اخر والقول بانه يمكن ان يثبت حكمه في المطلوب بالاولوية بان يقال اذا وجب
الانتظار في مال لم يعلم حيوة صاحبه ولا وجوده او لا لموجب فيما لم يعلم حيوته مع العلم بوجوده او لا بطريق اولى اذ ليست علته الا احتمال الحيوة او وجوده
مطلقا وانما كان يكون محققة في الاخير اولى من الاول مردود بمنع العلم بانحصار العلة فيما ذكروا انما هو علة مستنبطة لا عبرة بها هذا مع ان الاولى
ليست واردة في مجهول المالك ايض بل هي صريحة في انه مال من لا وارث له حيث قال لم يدع وارثا ولا قرابة فهو مال الامام قطعا وليس له مالك
معروف ولا مجهول غيره والظاهر ان المراد بالطالب فيها ايض الامام نفسه او من يوكله في المطالبة فليس في الرواية دلالة على الحبس بالمال ايض والثانية
ايض كذلك فانها واردة فيما لا يعرف انه هل له مالك اولا وسبيل مثل ذلك ايض سبيل مال من لا وارث له مع ان المامور به فيها الترك على حاله و
لم يذكر فيهما منتهى الترك هل هو حتى يطلب الامام او اربع سنين او عشر او غير ذلك غايته انه يكون عامة يخصص بالمخصصات الاتية هذا مع انهما
مع ما بمعناهما معارضة باخبار اخر كمرسلة الفقيه وفيها ان لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق به ورواية نصر بن حبيب قد وقعت عندي مائتا
درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة فراى الى ان قال اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج وصحيحة يونس
كنا مرافقين لقوم بمكة وارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم الى ان قال فقال بعه واعط
اصحابك قال فقلت جعلت فداك اهل الولاية فقال نعم ورواية هشام كان لابي اجير كان يقوم في رحله وله عندنا دراهم وليس له وارث فقال
ابو عبدالله ع يدفع الى المساكين الى ان قال بعد المسئلة ثالثا تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا والا فهو كسبيل مالك الى ان قال يوصي بها فان
جاء لها طالب والا فهي كسبيل مالك الى غير ذلك وقد يستدل عليه ايض بصحيحة ابن وهب عن الصادق ع في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا

يدري اين يطلبه ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال اطلب قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال اطلبه وصحيحة هشام
قال سال خطاب الاعور ابا ابرهيم عليه السلم وانا جالس فقال انه كان عند ابي اجير يعمل عنده بالاجر ففقدناه وبقي له من اجره شيء ولا نعرف له وارثا قال فاطلبه
قال قد طلبناه ولم نجده قال فقال مساكين وحرك يديه قال فاعاد عليه قال اطلب واجهد فان قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب فان
حدث بك حدث فاوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه وفيهما مضافا الى ما مر من الخروج عن محل النزاع انهما لا يدلان على مطلوبه لانه امر بالطلب ولم يحكم
في الاولى على قدر الطلب وعلى ما بعد الياس وفي الثانية حكم بانه كسبيل ماله بعد الياس حتى يجيء طالب اي من الامام ولا اقل من احتماله هذا مع انه لو قطع
النظر عن جميع ذلك فدلالتهما موقوفة على ان يكون المستتر في اطلب والبارز في اطلبه راجعين الى المفقود دون الوارث ولكنه يحتمل ان يكونا راجعين اليه
دونه وح فلا دلالة لهما على المطلوب بل يكونان دالين على خلافه نعم يمكن ان يستدل لذلك القول بموثقتي اسحق الاتيتين في دليل القول الخامس
الامرتين بعزل نصيب الغائب المفقود حتى يجيء ولا ينافيه حكمهما بالاقتسام بين ورثة مورثه مع ضمانهم له لانه نوع اقراض لا ينكره ارباب هذا القول
مع المصلحة الا ان فيه ما مر ويأتي من انه لو كان المراد الاقراض لما كان وجه للتخصيص والتقسيم احتج الثاني بالاجماع المنقول وبان الفحص على هذا الوجه مقتض
لاعتداد زوجته عدة الوفاة بالاجماع وعصمة الفروج اهم من عصمة الاموال فاذا جاز لزوجته ان تنكح غيره بعد انقضاء تلك المدة مضافا الى العقد
فليجز قسمة امواله بطريق اولى وبموثقة اسحق بن عمار المفقود يتربص بماله اربع سنين ثم يقسم وموثقة سماعة المفقود يحبس ماله عن الورثة قدر
ما يطلب في الارض اربع سنين فان لم يقدر عليه قسم ماله بين الورثة **اقول** الدليلان الاولان وان كانا ضعيفين اما الاول فلان الاجماع المنقول
لا حجية فيه عندنا اصلا كما بينا في الاصول سيما مع مخالفة اكثر الاصحاب ومعارضته بدعوى الشهرة من جمع اكثر من المدعين للاجماع واما الثاني فلانه
ان اريد انه يدل على الحكم بموته فيجب تقسيم امواله فهو ظاهر الفساد لانه لو دل على ذلك لما احتاج الى طلاق من الولي او الوالي مع ان المذكور في اكثر
الاخبار المشهور بين الاصحاب الاحتياج اليه والاعتداد بعدة الوفاة يمكن ان يكون تعبدا بل هو كذلك وان اريد ان جواز فسخ نكاح زوجته وان
لم يكن للحكم بالموت يدل على جواز قسمة امواله بطريق اولى فالاولوية بل المساواة ممنوعة لجواز ان يكون لجواز الفسخ داع وضرورة لم يكن للقسمة
كتضرر الزوجة لاحتياجها الى النفقة وامثالها الا ترى انه ينفسخ النكاح او يجوز فسخه بامور لا يوجب شيئا منها قسمة الاموال ولكن الخبرين
معتبران حجتان لوجودهما في الاصول المعتبرة وكونهما من الموثق الذي هو بنفسه حجة بل وصف الاول بعض الاجلة بالصحة ومع ذلك منجبران
بالاجماعين المنقولين وبعمل طائفة من اجلة القدماء ولا خفاء في دلالتهما ايض في الجملة الخبرية فيهما للارشاد واراءة الحكم اي الحكم كذلك
احتج الثالث والرابع بصحيحة علي بن مهزيار عن دار كانت لامرأة وكان لها ابن وبنت فغاب الابن بالبحر وماتت المرأة فادعت ابنتها ان امها
كانت صيرت هذه الدار لها وباعت اشقاصا منها وبقيت في الدار قطعة الى جنب دار رجل من اصحابنا وهو يكره ان يشتريها لغيبة الابن وما يتخوف من ان لا يحل
شراؤها وليس يعرف للابن خبر فقال لي ومنذ كم غاب فقلت منذ سنين كثيرة فقال ينتظر به غيبة عشر سنين يحل شراؤها قال نعم والرواية وان لم يدل على التفصيل
الذي ذكره الا انه يمكن ان يكون وجه الجمع بينها وبين روايتي سماعة واسحق وفيه انه لا يلزم من جواز بيع حصة من الدار بعد العشر جواز تقسيم تركته بعد الجواز
ان يكون تجويز بيعها لادعاء البنت كونها لها مع عدم ظهور منازع في عشر سنين فيمكن ان يكون تسويغ البيع لذلك وان بقي الغائب على حجته ولا ينافيه الحكم بالتاخير
الى تلك المدة لاحتمال كونه من باب الاحتياط كما قيل او لان الارض التي تركها صاحبها في هذه المدة يزول حقه عنها وان لم يكن مفقودا او يؤيد ذلك ما ورد
في اخبار متكثرة من ان من ترك ارضا في ثلث سنين فلا حق له او يكون بيعها لصونها من البوار فيكون ثمنها للمفقود كما قاله المفيد فانه ليس فيها ما يدل على
انتقالها الى البنت وللحاكم بيع مال الغائب للمصلحة فكيف بالامام عليه السلم على انه لو تم لم يثبت منه الا جواز بيع الدار بعد العشر دون التفصيل الذي ذكره
ولا دليل عليه والجمع لا يفيده ولو قطع النظر عن جميع ذلك وقلنا بدلالة الرواية يكون شاذة غير صالحة للحجية حجة الخامس على ما ذكروه موثقة اسحق بن عمار
عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده فلم يدر اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب عن ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فقد الرجل فلم يجيء فقال
ان كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم فاذا هو جاء ردوه عليه وقريبة منها موثقته الاخرى وفيه انها لا يدل على مطلوبه من تقسيمه بين وارث المفقود
اصلا انما يدل على جواز الاقتسام بين ورثة مورثه مع ضمانهم له ومرجعه الى الاقراض او الايداع ومن يقول بوجوب التربص الى زمان لا يعيش مثله فيه
لا اشك في جواز اقراض ماله او ايداعه للحاكم مع كون المستقرض والمستودع مليا سيما مع طول المدة وخوف الضياع وهذا ايض نوع اقراض او
ايداع فيكون جائزا وعلى هذا فيكون قوله اقتسموا في الروايات محمولا على الاباحة او الارشاد الا ان يقال انه لو كان الغرض الاقراض ونحوه لم يكن وجه
للتخصيص بالورثة ولا للاقتسام سيما قد يكون المال من الضياع والعقار والحيوان التي لها اجارة وغلة ومنفعة ولم يحكم بردها ايض وهو خلاف
مصلحة الغائب قطعا فالمراد التمليك والتقسيم لهم واما التخصيص بورثة المورث فيمكن ان يكون لاجل عدم وجود وارث اخر للابن او يكون المراد
بالرجل هو الابن واما الرد حين مجيء خبره فلا ينافي التمليك كما ياتي ولكن بعض ما ذكر مجرد احتمال لا يكفي في مقام الاستدلال فتامل ثم **اقول**
هذا غاية ما ذكر في المسئلة من الاستدلال والتحقيق الحق فيها نقول انه قد ظهر ان الاقوال فيها خمسة او ستة بجعل قول المفيد قولا سادسا وان
الثالث والرابع والخامس منها ليس لها دليل اصلا ومع ذلك هي شاذة مخالفة لظاهر الاجماع فالثلثة ساقطة من البين قطعا وكذا السادس لما
ذكر ان الخبر الدال عليه لشذوذه ليس بحجة مع انه قد عرفت ما فيه من ضعف الدلالة للاحتمالات المذكورة مضافا الى انه غير مقيد بطول المدة

واما بعد بالملازمة احد مخصوص بحصته من ميراثه فلا يفيد فى غيرها فبطلان هذا القول ايضا ظاهر فبقى اثنان الاول التربص حتى يعلم موته عادة و دليله

النام كما صرح به فى شرح الفقيه ايضا مختصر فى الاصول المذكورة لما عرفت من حال الاخبار التى ذكروها ادلة له والاصل يجب رفع اليد عنها مع الدليل المخرج وهو

موجود وهو موثقتا اسحق و سماعة المذكورتين دليلا للقول الثانى وجعلهما من الاخبار الموهومة المرجوحة كما فى تمام الاوجه له كيف و هما معتضدتان

بعمل اجلاء الاصحاب و بالاجماعين المنقولين وبما دل على حكم الزوجة وليس فى الادلة التى يدفع بها الاصول الكلية فى كثير من الموارد اقوى منها و

الشهرة المدعاة فى كلام جماعة ليست الا شهرة متاخرة كما صرح به جماعة منهم صاحب الكفاية ومثلها لا يوجب المرجوحة سيما اذا كان فى مقابلها ما ذكرنا

وعمل الاجلة واما موثقتا اسحق اللتين اشرنا اليهما فقد عرفت ما فيهما من الاحتمالات المنافية للاستدلال مع انه لو قطع النظر عنهما بدلالتهما بالمفهوم على

انه اذا لم يجئ حتى مضت المدة التى يعيش فيها عادة لم يرد المال وان علم حيوته بعد موت مورثه وكان له وارث اخر ولا يقول به ارباب القول بالتربص و مع

قطع النظر عن ذلك ايضا يكونان اعم من مطلقا من الموثقتين اللتين هما دليلان للقول الثانى لان مفاد الاولين الابقاء حتى يجئ سواء مضى اربع

سنين مع الطلب بدونه و مقتضى الاخريين الابقاء الى اربع سنين ثم التقسيم فيجب تخصيصهما بهما الثانى التربص اربع سنين ثم التقسيم ودليله الموثقتان

المذكورتان فيه ولا معارض لهما كما فيهما يتعين العمل بهما و بهما يندفع الاصول المذكورة و يخصص ما يحتمل عمومه ومنه يظهر ان الاقوى هو القول الثانى بلا اشكال

في جواز تقسيم تركة الغائب بعد اربع سنين

فروع ا مقتضى اطلاق احدى الموثقتين جواز التقسيم بعد الاربع سنين مطلقا من غير تقييد بالطلب و الفحص عن المفقود و الاخرى وان كانت

مقيدة بالطلب و لكنها لتضمنها الجملة الخبرية القاصرة عن افادة اللزوم والوجوب لا يوجب تقييد الاولى بعنوان اللزوم بل غايتها الرجحان بل فيها كلام

اخر لان المذكور فيها انه يحبس ماله قدر ما يطلب فى الارض اربع سنين وهو كما يمكن ان يكون قوله اربع سنين متعلقا بقوله يطلب فى الارض اربع سنين

وهو كما يمكن ان يكون قوله اربع سنين متعلقا بقوله يطلب فالظرف لا يحتمل ان يكون بدلا للقدر و يكون المعنى انه يحبس ماله قدر ما يطلب المفقود فى الارض

فيما هو المعهود لامر زوجته وهو اربع سنين فرجع المعنى الى الحبس اربع سنين من غير تقييد وهذا معنى واضح مناسب لذكر لفظ القدر ويكون

التعبير بذلك لبيان ان التقدير بهذا القدر لانه الذى يطلبه لخلاص زوجته وانه مظنة لوصول خبره فيما يطلب لامر الزوجة وعلى هذا فيكون هذه

ايضا مطلقة الا ان الظاهر من القائلين بذلك القول انعقاد اجماعهم على التقييد فيه بقيد الاطلاق ولكن مقتضاه الاقتصار فى التقييد على ما علم

الاجماع فيه ب الظاهر من الامر بطلب شئ اختصاصه بما اذا كان ذلك الامر محتمل الحصول بل مظنونه لو طلب بل هذا مقتضى معنى الطلب عرفا بل لغة

والمتبادر منه فلا طلب فيما يكون مايوسا عن الوصول اليه و يعلم عدم حصوله ولازم ذلك اختصاص التقييد بالطلب بما اذا كان مظنون الوصول

اليه ولا اقل من احتماله وذلك ايضا مقتضى ما ذكرنا من لزوم الاقتصار فى التقييد بما علم الاجماع فيه ولا يعلم ذلك فى صورة الياس فلا حاجة فيها الى

الطلب نعم يحبس الاربع ح امتثالا لظاهر النص واتباعا للاصل ولا حاجة الى جعل مبدء التربص من حين طلب الولى او تاجيل الحاكم بل يكفى مضى هذه

المدة من حين الفقد لصدق الحبس سنين و كذا لا يحتاج الى الطلب فيما لم يمكن الطلب كما اذا فقد فى صقع لم يمكن الوصول الى ذلك الصقع لمانع لعدم

ذلك م العلم بالاجماع على التعدى ايضا بل لو قلنا برجوع الضمير المجرور فى قوله فى الموثقة الثانية فان لم يقدر عليه الى الطلب دون المفقود يشعر الموثقة

في بيان وجوب الطلب عند امكان الوصول الى الغائب

ايضا ولكنه لكونه احتماليا بل مرجوحا لا يصلح للاستدلال به و لو امكن الطلب فى بعض النواحى دون بعض يجب الطلب فيما يمكن ولا يحتاج الى الطلب فى

ولو حصل الفراغ منه فى مادون الاربع يتربص فى الباقى منها من غير طلب كذا لو حصل الياس فى اثناء الاربع بل الكلام فى لزوم طلب فيما دون الاربع

اذا علم او لا عدم امكان الاكمال او حصل الياس قبل الاكمال مجال الا ان الاحتياط فى الطلب ج مقتضى ما ذكرنا من معنى الطلب انه لو احتمل الوصول

اليه فى ناحية مخصوصة دون غيرها يكفى الاقتصار على الطلب فيها من غير حاجة الى الطلب فى سائر الاصقاع والنواحى ويستانس لذلك بالاخبار الواردة

فى طلبه لخلاص زوجته كصحيحة الحلبى المفقود اذا مضى له اربع سنين بعث الوالى او يكتب الى الناحية التى هو غائب فيها فان لم يجد له اثرا امر الوالى وليه

الحديث وصحيحة الحلبى عن المفقود كيف يصنع بامراته الى ان قال فان رفعت امرها الى الوالى اجلها اربع سنين ثم يكتب الى الصقع الذى فقد فيه فيسال

عنه فان خبر عنه بحيوة صبرت وان لم يخبر عنه بشئ حتى تمضى الاربع سنين دعى ولى الزوج المفقود الحديث د اللازم فى الطلب ما يسمى طلبا عرفا وهو كما

يحصل بانفاذ شخص او اشخاص الى تلك الناحية او النواحى ليستخبر عنه كذلك يحصل بانفاذ الكتب اليها او امر من فيها بالفحص و بالجملة لا يلزم نصب شخص مخصوص او

اشخاص كذلك لذلك الامر بل يحصل بكل ما يسمى طلبا وكذا لا يلزم السؤال فى تلك الناحية عن كل بيت بيت منها او كل زاوية وجبل وقرية بل يكفى ما يصدق

عليه الطلب فى تلك الناحية هـ الحق عدم اشتراط رفع الامر هنا الى الحاكم وحصول ضرب الاجل و الفحص و الطلب عنه بل يكفى حصوله من كل شخص للاصل والرجوع

الى الحاكم فى الزوجة لتوقف التطليق او الامر بالانفاق عليه وليس هنا كذلك نعم الاولى والاحوط الرجوع اليه مع الامكان و بدونه الى العدول او العدل

وحصول ذلك باطلاعه و مبدء الاربع حين الفقد مطلقا ان لم يكن هناك طلب للاطلاق وحين الشروع فى صورة لزوم الطلب ليصدق الطلب فى الاربع

ز لو احتاج الطلب الى مؤنة لا يجوز اخذها من مال المفقود للاصل بل هو على طالب ح لو قسمت التركة بعد الاربع مع الطلب او بدونه فيما لا يحتاج

في قسمة التركة بعد الاربع فهل يجب على الورثة عند حضور المفقود رد العين او العوض

اليه ثم جاء المفقود فان لم يكن عين المال باقية بل اتلفه الورثة فلا تسلط له عليهم لانه اتلاف باذن الشرع والاصل عدم الضمان وكذا ان بدلوا

العين باعيان اخر باقية لاصالة عدم تسلطه على تلك الاعيان الباقية وان كانت العين باقية كلا او بعضا فمقتضى التقسيم وان كان تمليكها للوارث ه

حيث انه المتبادر من التقسيم للورثة دون الايداع او الاقراض الغير المتوقفين على الطلب و لا المقصورين على الوارث بل الظاهر كونه اجماعا و

كتاب الفرائض والمواريث

الاصل عدم الانتقال عنه الا بناقل شرعى الا ان مقتضى عموم موثقتى اسحق الاخريين الشاملين لما اذا كانت ورثة الميت ورثة المفقود ايضا و لما

اذا كان بعد الفحص ايضا لزوم الرد الذى هو الظاهر فى رد خصوص العين الباقية لو جاء المفقود بنفسه فيجب العمل بهما ولا يتوهم انه على ذلك يشترط ملاءة

الوارث لاشتراطها فيهما لاحتمال كون اشتراطها لاجل الاطلاق فيكون التقسيم قبل الفحص لورثة الميت مطلقا مشروطا بالملاءة فتامل ط

المقسوم بينهم بعد الاربع الواقعة بعد الطلب او مطلقا ورثته حين انقضائها لانهم الوارث ح دون الوارث حين العقد او قبل الاربع ى لو لم ينهض احد الاربع

للطلب مع امكانه لا يجوز القسمة الى ان يمضى مدة لا يعيش مثلها عادة كما يقوله ارباب القول الاول والوجه واضح ويقسم ح بين ورثته فى ذلك الزمان

كما ياتى يا المرجع فى انقضاء زمان لا يعيش مثله فيه على القول بالتربص الى انقضائه او اذا لزم التربص لعدم النهوض للطلب مع الامكان الى العادة وهو يختلف

باختلاف الازمان والاصقاع وقد قدره الجمهور بمائة وعشرين سنة وقال فى المسالك والظاهر الاكتفاء فى زماننا بما دونها فان بلوغ العمر

مائة سنة الان على خلاف العادة اقول الاكتفاء بما قدره الجمهور مما لا شك فيه واما بالمائة فلا يخلو عن اشكال و ذلك لان الظاهر وان منع من

العيش الى المائة ولكن الظاهر لا يرجح عندى على الاصل اذا تعارضا الا اذا افاد العلم العادى بخلافه وافادته له هنا فيها غير ظاهر لكنه يفيده فى المائة

والعشرين قطعا بل فيما دونها ايضا كالمائة والعشر وما فوقها نعم من يرجح الظاهر على الاصل مطلقا او فيما اذا افاد ظنا متاخما بل ما يفيده الاصل

او اقوى منه يجب ان يكتفى بالمائة بل بما دونها بقليل يب مبدء هذا التقدير وقت التولد دون الغيبة والوجه ظاهر و لو اشتبه وقته يؤخذ

بالمتيقن لاصالة تاخر الحادث يج اذا انقضت هذه المدة يرثه من يرثه من الموجودين حين الانقضاء دون الغيبة اذ لا ميراث الا للوارثين ه

الموجودين بعد الموت وانقضاء المدة قائم مقامه ولان انتقال الارث الى الوارث موقوف على العلم بموت المورث وحياة الوارث والاول

منتف قبل الانقضاء والثانى بعده بالنسبة الى من فرض موته من الورثة الموجودين قبله بل لو مات من يرثه غائب عزل نصيبه فان بان حيا اخذه

او ميتا بعد موت مورثه دفع الى ورثته وقبله رد الى ورثة مورثه وان مضت المدة ولم ينكشف حاله فقال فى التحرير يعد الى ورثة مورثه لاشتراط انتقال

التركة اليه بحيوته بعد موت المورث والعلم بالمشروط مشروط بالعلم بوجود الشرط وهو منتف للشك فى حيوته حين موت مورثه ويعارض بان الانتقال

الى غيره مشروط بموته قبله للعلم بحيوته او العلم بالمشروط مشروط بالعلم بوجود الشرط وهو منتف للشك فى موته قبله على ان الشرط فى الاول مستصحب

يترتب عليه مشروطه فان قيل استصحاب الشئ لا يوجب العلم بوجوده قلنا ان اريد وجوده الواقعى فعدم ايجاب الاستصحاب العلم به مسلم وان اريد وجوده الشرعى

اى ما كان فى حكم الموجود شرعا فغير مسلم والاحكام مترتبة على الوجود الشرعى دون الواقعى و ايضا معنى الاستصحاب الذى هو حجة شرعية اما الحكم بوجود ما علم

وجوده سابقا بعد الشك فى وجوده او الحكم بترتب الاحكام الشرعية المعلقة عليه ان كان وجوده مشكوكا فيه وكلما كان يستلزم ترتب المشروط الشرعى

عليه اما الثانى فظاهر واما الاول فلان الاحكام المعلقة على الشئ من لوازمه والحكم بوجود الملزوم يستلزم الحكم بوجود اللازم و ايضا لو كان هذا

الشك معتبرا لزم نقض اليقين بالشك مع انه لا ينقض اليقين بالشك ابدا و ايضا لو لم يوجب الاستصحاب طرد هذا الشك ورفعه وعدم الاعتناء به لزم

عدم حجيته فى موضع اصلا اذ لو لم يوجبه لكان لاجل انه لا يوجب الحكم بالوجود ولا يترتب الحكم فانه لو استلزم احدهما لما بقى للشك مجال واذا لم يوجب شيئا

منهما لما كان حجة اما فى الموضوعات فلان كل حكم معلق على شئ فانما هو معلق على وجوده فاذا لم يفد الاستصحاب الحكم بوجوده ولا ترتب الحكم عليه لما افاد

فائدة اصلا واما الحكم بعد تحقق ما اشترط على عدمه فانما هو ليس لاستصحاب بل لعدم العلم بالشرط واما فى نفس الاحكام فلان معنى استصحابها الحكم

بوجودها بعد الشك فيه فاذا لم يفد الاستصحاب ذلك فكيف يستصحب و ايضا اصالة تاخر الحادث يؤيد تاخر موته عن موت مورثه و على ما ذكرنا

فالقول بالانتقال الى ورثة المفقود اقرب الى الحق قال فى التحرير وكذا لو علمنا موته قبل الانقضاء و لم نعلم هل مات قبل المورث او بعده ويعلم ضعفه مما

ذكرنا الثانية الحمل يرث حيث يحكم بالحاقه بالميت قطعا او شرعا ان انفصل حيا و لو ولد ميتا لم يرث اما الاول فيدل عليه بعد ظاهر الاجماع

عموما الارث والمستفيضة من الاخبار كصحيحة ربعى فى المنفوس اذا تحرك ورث انه ربما كان اخرس والمنفوس هو المولود الذى لم يستهل ولم يصح و

الاخرى فى السقط اذا سقط من بطن امه فتحرك تحركا بينا يرث و يورث فانه ربما كان اخرس و موثقة ابى بصير اذا تحرك المولود تحركا بينا فانه يرث و يورث

فانه ربما كان اخرس وصحيحة الفضيل قال سال الحكم بن عتيبة ابا جعفر عن الصبى يسقط عن امه غير مستهل ايورث فاعرض عنه فاعاد عليه فقال اذا تحرك تحركا

بينا ورث فانه ربما كان اخرس والروايات الاتية الدالة على ان المستهل يرث و يورث واما ما ورد فى بعض الاخبار من اشتراط الميراث باستهلاله كصحيحة

ابن سنان لا تصلى على المنفوس وهو المولود الذى لم يستهل ولم يصح ولم يورث من الدية ولا من غيرها واذا استهل فصل عليه وورثه ورواية

المنفوس فلا يرث من الدية شيئا حتى يصيح و يسمع صوته ورواية السكونى يورث الصبى و يصلى اذا سقط من بطن امه فاستهل صارخا فاذا لم

يستهل صارخا لم يورث وصحيحة ابن عون نقول ان المنفوس لا يرث من الدية شيئا حتى يستهل و يسمع صوته فلا يصلح لمعارضة ما ذكر لشذوذها المخرج لها

عن الحجية بالمرة حتى قيل انه اطبق الاصحاب على ترك العمل بها وهو كذلك ومع ذلك فهى مرجوحة عند المعارضة لموافقتها العامة كما صرح به الشيخ و

كثير من الطائفة ويومى اليه اعراضه عن ابن عتيبة اولا كما فى صحيحة الفضيل المتقدمة ويدل عليه ايضا الامر بالصلوة عليه فى صحيحة ابن سنان و رواية

السكونى المتقدمتين وكذا التعليل فى الاخبار المتقدمة بقوله فانه ربما كان اخرس فان المتبادر منه انه رد على جماعة يقولون باشتراط الصياح والا

والجمع بين الاخبار بالتخيير فهو ينافى ما يستفاد من الاخبار الاخيرة من عدم التوريث قبل الاستهلال وحمل الاخيرة على الارث من الدية كما ذكره فى

الوافي كان حسنا لولا صحيح ابن سنان المصرح بعدم ارثها من الدية ولا من غيرها قبل الاستهلال حيث ان روايته والمضمرة خاصتان بالنسبة الى سائر اخبار الطرفين واما الصحيح بل صراحتها في الدية وغيرها لا يلايم ذلك الجمع ولعله لم يلتفت اليها لما ذكره من اختلاف النسخ فيها وانها في بعض النسخ ولم يورث من الدية ولا من غيرها ولكن مع ذلك ايضا لا يمكن المصير الى ذلك الجمع لما عرفت من شذوذ تلك الاخبار وعدم وجود قائل بذلك التفصيل ولما التائي فيدل عليه بعد ظاهر الاجماع ايضا مفاهيم الاخبار المتقدمة وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال السقط لا يرث ولا يورث خرج المتحرك بالدليل فبقي غيره وقد يستدل عليه ايضا بعدم صلاحية الميت للمالكية وفيه كلام **فروع ا** الا يشترط استقرار حيوته بحيث يمكن ان يعيش فلو سقط بجناية وتحرك حركة المذبوح ورث بلا خلاف يعرف لاطلاق الروايات بل عمومها ولتصريح صحيح الفضيل المتقدمة بان السقط اذا تحرك تحركا بينا يرث والغالب في السقط عدم استقرار الحيوة وقد ينسب الخلاف الى ظاهر الشرائع وهو غير ظاهر **ب** الحكم في الاخبار وجودا او عدما ومنطوقا ومفهوما وان كان معلقا على الحركة ولكنهم صرحوا بان المعتبر في الحركة الموجبة للارث هي الحركة الدالة على الحيوة المعبر عنها بالحركات الارادية دون غيرها كالتقلص والاختلاج وادعوا الاجماع على ذلك ويدل عليه تقييد الحركة في اكثرها بالبينة فان الحركات الغير الدالة على الحيوة لا يكون بينة ويدل عليه ايضا قوله فيها دية كما كان تاوس فانه لولا اناطة الحكم بالحيوة لكان قوله هذا لغوا **ج** ولو لم يعلم حركته الدالة على الحيوة لم يرث وان لم يعلم عدم التحرك ايضا لاشتراط الارث بها في الاخبار المذكورة فيه عند موت المورث بل لو كان نطفة ورث بشرطه بلا خلاف يعرف لاطلاق الروايات واصالة عدم الاشتراط **د** تحركه في البطن لا يوجب ارثه اذا انفصل ميتا لان اناطة الارث بحركة المولود او السقط وما دام في البطن لا يصدق عليه ذلك فينفي ارثه لعموم المفهوم **و** الحكم وجودا وعدما بين ما اذا كان التولد في مدة الحمل او ما دونها وما اذا تولد تاما سويا كامل الخلقة او لا وما اذا كان خروجه بنفسه او بسبب خارجي كضرب او سقط للاطلاق **ز** صرح جمع من الاصحاب باشتراط حياته عند تمام الانفصال فلو خرج بعضه حيا ومات قبل لم يرث ولعل وجهه عدم صدق المنفوس والمولود والسقط والصبي الا على المنفصل تماما فمن مات قبل تمام الانفصال لا يكون داخلا تحت المفاهيم فيمنع وايضا انتقال المال من الميت الى غيره يحتاج الى دليل خرج من انفصل تماما حيا بالاجماع والاخبار فبقي الباقي وخروج المبعض من الاخبار يتوقف على صدق الالفاظ المذكورة عليها وهو غير ثابت كصدق الولد والابن والبنت للتابعين بالاباء **ح** لو مات عقيب انفصاله حيا كان نصيبه لورثته والوجه ظاهر **ط** الحمل كما يحجب عن الارث الى ان ينفصل وينكشف الامر كذلك يحجب غيره من الوراث على قدر نصيبه ذكرين موجودين الى ان ينكشف ويستبين امره فلو كان الوارث ممن لا يرث مع الولد يحجب مطلقا كالاخ ولو كان ممن ينقص نصيبه معه يمنع عن الزائد كالابوين والزوجين ولو كان ولدا واحدا او متعددا منع عن نصيب ذكرين ولو كان مع الولد الواحد احد الزوجين او الابوين او كلاهما لم يكن حجب مطلقا كما لا يخفى اما اصل الحجب فلان انتقال ما يرثه الحمل على تقدير انفصاله حيا الى غيره اذا كان هناك حمل مشروط بانفصاله ميتا اذ لولاه لم ينتقل اليه وانفصاله ميتا غير معلوم فكذلك انتقال ما يرثه الى غيره لان العلم بالمشروط يتوقف على العلم بالشرط ثم انتقاله الى الحمل ايضا كان مشروطا بانفصاله حيا وهو ايضا غير معلوم فيحجب تركه الى ان يستبين الامر فان قيل المسلم هو اشتراط الانتقال بعدم الانفصال حيا لا بالانفصال ميتا قلنا لو كان كذلك لكان الانتقال الى الحمل لو انفصل حيا انتقالا من الوارث اليه لا توريثا مع ان الاخبار مصرحة بالتوريث فانفصاله حيا كاشف عن سبق الانتقال فان قيل وجود الوارث وهو غير الحمل يقيني وتحقق المانع وهو انفصاله حيا مشكوك فيه فيجب الحكم بانتقاله اليه الى ان يعلم المانع قلنا يقين وجود الوارث ثم لو توقف على العلم بعدم انفصاله حيا فان قيل ادلة اثبات وارثيته مطلقة بالنسبة الى ما نحن فيه قلنا اخبار وارث الحمل قيدتها فان قيل المخرج بالتقييد هو صورة الانفصال لا غير وهو غير معلوم فيما نحن فيه فلا يحكم بخروجه حتى يثبت المخرج قلنا نسلم ان المخرج انما هو صورة الانفصال حيا ولكن خروج هذه الصورة لا يختص بهذه الحالة ايضا بمعنى ان يكون غير الحمل وارثا قبل الانفصال وخرج عن الوارثية بعده بل في هذه الصورة ينكشف الخروج السابق فقبل الكشف لا يعلم ان هذا هل هو من الفرد المخرج ام لا فان قيل الاصل عدم خروجه قلنا هذا انما يصح فيما اذا شك في عروضه لفرد معين ولم يعلم ان هذا الفرد هل هو الفرد المخرج ام لا فلا يصح باطلاقه بل يجب الرجوع الى ما ينوط به الخروج فان كان مخالفا للاصل او الاستصحاب غير ثابت بدليل آخر من ظاهر او غيره يصح اجراء اصل العدم فيه والا فلا والانفصال حيا لا يخالف الاصل كما لا يخفى واما الحجب عن نصيب الذكرين فلاحتمال وجودهما فلا يعلم انتقال قدر نصيبهما الى وارث آخر واما الزائد عنهما وان كان محتملا عقلا الا ان العادة تأبى عنه **الثالثة** من مات وعليه دين يستغرق التركة فمذهب الشيخ في ف والمحقق في يع والحلي في السرائر والشهيد واكثر الاصحاب كما في المسالك والكفاية انها لا ينتقل الى الورثة بل هي باقية على حكم مال الميت سواء كان الدين مساويا لها او زائدا عليها وذهب الفاضل في ميراث القواعد وثاني الشهيدين في المسالك وجماعة الى انتقالها اليهم مطلقا لكنهم يمنعون من التصرف فيه الى ان يوفى الدين منها او من غيرها او ضمانهم مع رضاء الديان واستقربه في التحرير وحكي عن ط والجامع والاقوى هو الاول لنا ان انتقالها اليهم ليس الا بالارث ولا توريث هنا لانه لا يكون الا بعد الدين واذا كان الدين مساويا لها او اكثر لم يبق منها شيء بعده حتى يورث اما انه لا توريث الا بعد الدين فبالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى في مواضع من بعد وصية يوصي بها او دين واما السنة فكثيرة منها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في وارث الدية حيث دلت بمفهوم الشرط على انه اذا كان على المقتول دين لا يرث الورثة الدية فلا ينتقل اليهم اذ لا قائل بعدم التوريث وحسنة محمد بن قيس ان الدين قبل الوصية ثم الوصية على اثر الدين ثم الميراث بعد الوصية فان اول القضاء كتاب الله ثم خبر السكوني اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث وقريب منه خبره الآخر احتج المخالف بان

بقاء الملك بلا مالك مستحيل والميت غير مالك والديان لا يملكه اجماعا فتعين الوارث وعلو الآية والروايات على ان الملك المستقر الغير الممنوع معه من التصرف فيه بعد الدين والوصية والجواب ان هذا اجتهاد في مقابلة النص واستحالة بقاء الملك بلا مالك مطلقا ممنوعة نعم يستحيل ان لم يكن في حكم مال الميت واما معه فلا كيف وقد جوزه جمع كثير من الاصحاب والحاصل ان الملك يستحيل ان لا يكون له مالك ولا في حكم مال الميت بل يجب تحقق احدهما والثاني فيما نحن فيه متحقق وبعبارة اخرى لا ريب في ان المراد باستحالة بقاء الملك بلا مالك ليس استحالته عقلا اذ لا يترتب عليه محال ولا يكره العقل اصلا فيكون المراد استحالته شرعا والاستحالة الشرعية لا تثبت الا بدليل شرعي ولا دليل من نص او اجماع على الاستحالة المطلقة وحمل الآية على الملك المستقر انما يصح لو ثبت ان اول موجب الملك المتزلزل وهو غير ثابت وظهور اللام في المستقر لو سلم لا يفيد ايضا لانتفاء ما يدل على المتزلزل لا مكان القول بهذا الظهور في جميع ما يدل على ثبوت الارث فيبقى المال على اصله اي يكون في حكم مال الميت ويظهر فائدة الخلاف في النماء المتجدد بين الموت واداء الدين فعلى ما اخترناه يتبع العين في تعلق الدين به وتقديمه على حق الوارث لو لم تف التركة به لان النماء تابع للعين وعلى القول الآخر يكون للوارث مطلقا وقيل ان الفائدة تظهر ايضا فيما اذا اراد الوارث اخذ التركة واداء الدين من غيرها فعلى الاول ليس لهم ذلك بل يتعين عليه تسليمها الى الديان وعلى الثاني له الخيار بين تسليمها وبين اداء الدين من غيرها وهو حسن لو لم يثبت الاجماع على خيار الورثة وقد يقال بظهورها ايضا فيما اذا كانت التركة دارا ولم يكن للوارث دار اخرى غيرها ولا شيء آخر فعلى الاول يكون الديان مسلطين على اخذها وعلى الثاني ليس لهم ذلك لانه بعد انتقالها الى الوارث تكون سكناه ولا يؤخذ المسكن بالدين وفيه اولا ان هذا انما يصح لو قيل بالملك المستقر واما المتزلزل فلا يمنع من الاخذ وثانيا ان الاجماع متحقق هنا على جواز الاخذ مطلقا ولو كان الدين غير مستغرق للتركة فلا ريب في انتقال ما فضل عن الدين الى الوارث وفي منعه من التصرف مطلقا او فيما قابل الدين خاصة وجهان الاول للقواعد والدروس وبعض آخر حيث جعلوا جميع التركة كالرهن والثاني للمسالك والكفاية وهو الاجود لثبوت الانتقال فيه لجواز التصرف وعدم المانع منه وشركة الديان كاحتمال تلف ما قابل الدين لا يصلح للمانعية لان افرازهم انما هو بيد الورثة اجماعا واحتمال التلف يجبر بالاسترداد عنهم لو تلف وليس المراد من كون الارث بعد الدين والوصية انه بعد ادائهما والعمل بهما ولذا يجوز التصرف قبل العمل بالوصية بل المراد ان اول ما يتعلق بالتركة هو الدين ثم الوصية ثم الميراث **فروع ا** لو تصرف الوارث في الزائد ثم قصر الباقي لتلف ونقص لزم الوارث الاكمال بحسب الزائد للاجماع ووجوب اداء الدين عليه من التركة واداؤه يتوقف عليه **ب** لو تعذر استيفاء الدين مما قابله فالظاهر تسلط المدين او الحاكم على نقض التصرف في الزائد او مطالبة الدين لوجوب ادائه وتوقفه على احدهما فيجب من باب المقدمة **ج** لو كان المدين غائبا واراد الوارث التصرف في التركة في صورة الاستيعاب او فيما قابل الدين في صورة عدمه فيجب على الحاكم او المؤمنين عند فقده منعه لانه تصرف فيما ليس له فيجب المنع من باب النهي عن المنكر ويجب ان يكون ما قابل الدين الممنوع من التصرف فيه مما يعلم وفائه بالدين اذا كان من غير جنسه فكفى ليد عما يحتمل وفائه به غير كاف لان انتقال قدر المحصل اليقين بالوفاء الى الوارث غير معلوم فتصرفه فيه غير جائز **المقدمة الرابعة** في الحجب وهو لغة المنع والمراد منه هنا منع من له سبب الارث عنه بالكلية او من بعضه والاول يسمى حجب حرمان والثاني حجب نقصان والتوضيح انه قد عرفت ان الورثة اما نسبا او سببا ولكل منهما مراتب وطبقات ولكل منها اصناف ودرجات وقد عرفت ايضا وستعرف ان جميع هذه الطبقات والدرجات لا يجتمعون في الارث بل يمنع بعضهم بعضا من الارث بالكلية ومنعه اياه منه يسمى حجب حرمان ثم ان الذين يجتمعون منهم قد يصير الاجتماع مع بعض موجبا لنقص ما يرثه الآخر عند عدمه عن الزائد وان لم يمنعه بالكلية ومنعه هذا يسمى حجب نقصان وعلم من ذلك ان الحجب قسمان وتفصيل كل منهما مع ادلته تفاصيله وان يأتي في المقاصد الا انه نذكره هنا اجمالا او تتمة التفصيل بعد الاجمال فنقول **اما القسم الاول** فكل قريب من الانساب يحجب البعيد منهم ولا خلاف فيه الا في مسئلة اجماعية وان وقع الخلاف في اقربية بعض بالنسبة الى آخر ويدل على اصل الحكم مضافا الى الاجماع والروايات الآتية الواردة في تفاصيل المواريث موثقة زرارة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون قال انما عنى بذلك اولوا الارحام في المواريث ولم يعن اولياء النعمة فاولاهم بالميت اقربهم اليه من الرحم التي يجره اليها وصحيحة الخزاز في كتاب علي عليه السلام ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه وموثقته وفيها وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه ومرسلة يونس اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه فان استوت قام كل واحد منهم مقام قريبه ورواية البزاز المال للاقرب والعصبة في فيه التراب ورواية حماد بن عثمان عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب قال قلت نعم قال كان علي عليه السلام يعطي المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال قد اخبرتك ان عليا كان يعطي المال الاقرب فالاقرب وصحيحة البزنطي عن ابن بنت وبنت ابن قال ان عليا عليه السلام كان لا يألو ان يعطي الميراث الاقرب ثم انهم كثر الله امثالهم فرعوا على ذلك ان الولد للصلب يحجب اولاد الاولاد مطلقا والاقرب منهم الابعد كما يحجب من يتقرب بالابوين او احدهما ولا يشاركه سوى الابوين والزوجين والابوين او احدهما يحجب من يتقرب بهما او بهم اذا عدم الاولاد والاباء فالميراث للاخوة والاجداد يحجب الاقرب منهم الابعد فالاخ والاخت يحجبان اولادهما والاقرب منهم الابعد كما يحجبان من يتقرب بالاجداد والجد فينتقل الارث الى الاعمام والاخوال يحجب الاقرب منهم الابعد فيحجب كل منهما الابعد صعودا ونزولا فيحجب اولاده واولاد الاخ كما يحجب اولاد كل منهما اولادهم وهكذا او يحجب اعمام احدهما واخواله واولادهم كما يحجبون اعمام الجد واخواله واولادهم وهكذا الا في مسئلة اجماعية ويحجب في الطبقتين الاخ من المتقرب بالابوين المتقرب بالاب مع التساوي في الدرج وكل من هؤلاء يحجب الوارث بالسبب سوى

كتاب الفرائض والمواريث

المقدمة الرابعة في الحجب

في بيان الحجب ... الاقرب يحجب الابعد منهم

الزوجين فيحجب النسب مطلقا ولى النعم وهو ضامن الجريرة والامام **اقول** ان ما ذكروه من تفاصيل الحجب كثبوت الحجب للاقرب للابعد وان كان صحيحا بالنسبة الى
بادلتها ولكن في تفريع هذا التفصيل على حجب الاقرب للابعد نظر بيانه ان المراد بالاقرب اما ما كان اقرب عرفا فكون مثل ولد ولد ولد العم اقرب من عم
الاب غير معلوم وكذلك اقربية المتقرب بالابوين عن المتقرب بالاب دون الام او ما كانت واسطته الى الميت اقل كما صرح بعضهم فيتقض بحجب ولد ولد
الولد للاخ وعدم عدم حجب الاب له وكذلك حجب ولد ولد العم لعم الاب والفرق بين المتقرب بالاب والام وغيرهما او يكون الاقربية ملحوظة بالنسبة الى
الصنف الواحد دون صنفين مختلفين كما ذهب اليه لو فلا يكون لتفريع حجب الصنفين للاخر عليها وجه او بالنسبة الى صنفين مختلفين دون صنف
واحد بجعل درجات كل صنف متساوية في القرب بالنسبة الى غيرهم لكون كل منهم بمنزلة الرحم الذي يجره اليه فلا يكون تفريع حجب الاقرب من صنف منه للابعد
عليها صحيحا والقول بان المراد منه الاقرب شرعا وهو ما قدمه الشارع في الارث من قبيل جعل الضابط عين المطلوب وفساده ظاهر على ان في كون من
قدمه اقرب من غيره مطلقا نظرا فان الثابت من الاخبار والاجماع هو ان كل اقرب حاجب للابعد واما ان كل من هو حاجب لغيره فهو ابعد منه فلا فالصواب في الضبط
هو الرجوع الى الطبقات والدرجات كما مر **واما القسم الثاني** فهو من حيث المفهوم وان لم يختص بمواضع معينة لثبوته في حق كل وارث لولاه لورث
الازيد بما يرث معه كحجب الزوج للاولاد عما زاد عن ثلثة ارباع والابهم عما زاد عن خمسة اسداس وللام عما زاد عن الثلثين وهكذا وتخصيصه بالحجب عن بعض
الفرض كما في الشرايع خطاء لان حجب الولد للاب عما زاد عن السدس ليس حجبا عن بعض الفرض مع انه عده من اقسامه ولكنهم خصوا استعماله بمواضع مخصوصة تنقسم
اولا الى قسمين حجب الولد وحجب الاخوة والاول على قسمين حجب الابوين وحجب الزوجين اما الاول فالولد وان نزل يحجبهما عما زاد عن السدسين واحدهما عما
زاد عن السدس كما يأتي الا مع بنت واحدة الخالية عن الاخوة الحاجبة للام مطلقا او اكثر من الواحد مع احدهما فان نصيبهما او نصيبه يزيد على السدس
بسبب الرد على المشهور وفيه خلاف للاسكافي يأتي واما الثاني فالولد ايضا يحجب عن النصيب الاعلى الى الاخفض فان الزوج يرث لا معه النصف ومعه الربع والزوجة
لا معه الربع ومعه الثمن والثاني فالاخوة يحجبون الام عما زاد عن السدس مطلقا سواء كان بالفرض او الرد وحجبهم اياها عنه في الجملة ثابت بالاجماع والكتاب
والسنة ولكنه مشروط بامور **الاول** ان يكونوا اقل من ذكرين او ذكر او انثيين او اربع اناث فلو كانوا اقل لا يحجبون اما الحجب مع الشرط فالثلثة اما
الاجماع فظاهر وادعاه جماعة من الطائفة ايضا واما الكتاب فقوله سبحانه فان كان له اخوة فلامه السدس ولفظ الاخوة وان كان حقيقة في ثلثة ذكور فصاعدا
دون غيرهم الا انه محمول على ما زاد عن الواحد مجازا لوجود القرينة من الاجماع والاخبار واما الاخبار فكثيرة جدا كصحيحة محمد لا يحجب الام من الثلث اذا لم يكن
ولد الا اخوان او اربع اخوات ومثله موثقة البقباق وزاد في اخرها الاب والام وصحيحة اذا ترك الميت اخوين فهم اخوة مع الميت حجبا الام عن الثلث وان
كان واحدا لم يحجب الام وقال اذا كن اربع اخوات حجبن الام من الثلث لانهن بمنزلة الاخوين وان كن ثلثا فلا يحجبن وروايته عنه عليه السلم قال سالته عن
ابوين واختين لاب وام هل يحجبان الام من الثلث قال لا قلت فثلث قال لا قلت فاربع قال نعم وقول الرضا في فقهه فان ترك ابوين واخوين او اربع اخوات
او اخوات او اخا واختين فللام السدس وما بقي فللاب والخبر المروي في الفقيه لا يحجبها الا اخوان او اخ واختان او اربع اخوات لاب او لاب وام واكثر من ذلك
والمملوك لا يحجب ولا يرث ورواية العياشي في تفسيره لا يحجب عن الثلث الاخ والاخت حتى يكونا اخوين او اخا واختين الحديث ويظهر من الروايات الاخيرة
والمنزلة المستفادة من الصحيحة الثانية ان الحصر في الروايات اضافي ويدل عليه الاجماع ايضا واما عدم حجب الاقل فللاصل وعدم الدليل والاخبار المتقدمة **الثاني**
ان لا يكونوا كفرة ولا ارقاء فلا يحجب الكافر والرق اجماعا محققا ومحكيا في الخلاف والمسالك والمفاتيح وغيرها وهو الحجة مع المستفيضة كصحيحة محمد عن المملوك
والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا وموثقة البقباق عن المملوك والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا وخبر حسن بن صالح المسلم يحجب الكافر ويرثه والكافر لا
يحجب المؤمن ولا يرثه ورواية الفقيه المتقدمة وفي خبر اخوة الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون والقول باحتمال كون المراد فيهما عدم حجب الكافر القريب
المسلم البعيد حتى يكون المراد من الحجب حجب الحرمان لا حجب النقصان يرده بان الحجب مطلق ونفي المطلق انما هو نفي جميع افراده ومنها حجب الاخوة لصدقه
عليه لغة واطلاقه عليه شرعا فالتقييد يحتاج الى الدليل ودعوى شيوعه في غيره ممنوعة ولو سلم فيجري مثله في الاخوة الحاجبة بل فيها اولى لانها مطلقة
وليس بعامة ويؤيده في الرق ما في بعض الاخبار من ان الحجب لحصول التوفير على الاب لاجل انفاقه عليهم والرقيق لا يجب نفقته عليه ثم المشهور اشتراط عدم
كونهم قتلة والشيخ في النهاية والديلمي لم يشترطاه والصدوقان والعماني قالوا بعدم اشتراطه وهو الظاهر من الشيخ في بره ومن الديلمي وهو الظاهر
من المسالك واستقربه في الكفاية ونفى عنه الباس في المختلف وتردد في الشرايع والمفاتيح وان قال في الاول يظهر الاول ثانيا والحق عدم الاشتراط
لاطلاق الاخوة في الاية والرواية وعدم المعارض قيل لا عموم في الاخوة في الاية والرواية لكونه جمع منكر في سياق الاثبات فهو مطلق وشموله لمثل
الاخوة القتلة غير معلوم قلنا اولا انه قد عبر في رواية بكير الاتية في الشرط الثالث بالجمع المعرف وهو يفيد العموم وثانيا انه لا حاجة الى عموم الاخوة بل
اطلاقه كاف نعم يحتاج الى ثبوت عموم تعليق الحكم بالمهية المطلقة بان يثبت ان هذا الحكم يترتب على هذا المطلق في جميع اوقات وجوده وهو هنا ثابت
لمكان اداة الشرط سيما في حسنة البقباق المتقدمة التي عبر بلفظة اذا الظاهرة في العموم ودعوى عدم شمول الاخوة للاخوة ودعوى عدم شمول الاخوة
للاخوة القتلة باطلاقه بمعنى عدم صدقه عليه دعوى غريبة ويؤيد الاشتراط ايضا وجود العلة المنصوصة فان الاخ لا يخرج بقتل اخيه عن عيال الاب المشهور
نقل الاجماع في الخلاف ومشاركته لهما في العلة المقتضية وهو وجود المانع من الارث لو كان وان قلنا تحقق الاجماع ثم والمنقول لا يفيد لعدم
كونه حجة عندنا كالشهرة والعلة غير صالحة للعلية ولو سلم فمستنبطة لا يحكم بها من لا يقيس **والثالث** حجوة الاب فانه للمعظم وظاهر المجمع ادعا

الاجماع

كتاب الفرائض والمواريث

الاجماع عليه ونسب المسالك القول بعدم الاشتراط الى بعض الاصحاب والى ظاهر الصدوق حيث قال لو خلفت زوجها وامها واخوة فللام السدس
والباقي يرد عليها حيث اثبت لها الزائد بالرد دون الفرض وهو مذهب العامة لنا بعد الاصل رواية بكير عن الصادق ع قال الام لا تنقص من الثلث
ابدا الا مع الولد والاخوة اذا كان الاب حيا وموثقة زرارة المتصلة بطريق صحيح قال وان مات رجل وترك امه واخوة واخوات لاب وام واخوة
واخوات لام وليس الاب حيا فانهم لا يرثون ولا يحجبونها ويؤيده ان علة هذا الحجب توفير نصيب الاب لاجل وجوب نفقتهم عليه كما في الموثقة وانما ورث الاب
من اجل عياله وفي اخرى وحجبها الاخوة للاب والام والاخوة من الاب لان الاب ينفق عليهم فوفر نصيبه وضعف الروايتين غير ضائر على ان الحكم لموافقته للاصل
يستغني عن الدليل وانما يحتاج اليه المخالف وقد يستدل له بالاية وفيه نظر لان غاية ما يستفاد منها هو الحكم في صورة وجود الاب واما اشتراط وجوده فلا
ويحتج لعدم الاشتراط باطلاق ادلة الحجب وبرواية زرارة امرأة تركت امها واخواتها لابيها وامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها وامها
الثلثان ولامها السدس ولاخوتها من امها السدس ورواية الاخرى امرأة تركت زوجها واخواتها واخوتها لامها واخوتها لابيها وامها فقال للزوج
النصف ولامها السدس وللاخوة من الام الثلث وسقط الاخوة من الام والاب والجواب اما عن الاول فبان الاطلاق في الجميع ثم فان الاية سيما في ظاهر
في ثبوت الحجب فيما لو ورثه ابواه المستلزم لوجود الاب لما عدا الظهور ولكن نقول ان لفظة الفاء في الجملة الشرطية اما رابطة الجزاء بالشرط على ان يكون
مجموع جملتي الشرط والجزاء جزاء للشرط المحذوف الذي يدل عليه الشرط الاول وعاطفة على الاول يحتمل اشتراطها بانتفاء الولد فقط ومع ان ورثه ابواه
فلا يثبت الاطلاق وعلى الثاني فلما يكون مدخولها معطوفة على الجملة الجزائية المحذوفة شرطية كانت او معطوفة فتكون مخصوصة بما لو ورثه ابواه ايضا
الشرطية المذكورة وح فيحتمل ان يكون تقديرها فان كان له اخوة وورثه ابواه فتكون مخصوصة ايضا ويحتمل عدم تقدير المعطوف فيكون مطلقة الظاهر هو
الاخير والتخصيص بالاول كاف في الجمع لا وجه له ولكن ظهوره في هذه الصورة مع جريان الاحتمالات المذكورة غير كاف في الاستدلال واما الروايتان الاخيرتان
منها خاصتان والبواقي وان كانت مطلقة الا انها مقيدة لوجود المقيد واما عن الروايتين فبان اشتمالهما على الحكم بتوريث الاخوة مع الام صريحا
في كونهما واردتين مورد التقية فيلزم حمل الحكم بحجب الاخوة فيهما ايضا عليها للاتفاق العامة على عدم اشتراط وجود الاب كما صرح به في المجمع واما حملهما على
الزام الام على معتقدها فانما يصح لو كان السؤال فيهما عن واقعة محققة والظاهر انها لسؤال عن المقدرة فلا معنى للالزام على المعتقد مع عدم كون
السائل منهم هذا ولا يخفى انه لا يترتب على هذا الخلاف ثمرة لان المخالف يخصص الحجب بالفرض دون الرد فعلى القولين ترث الام السدس مع الولد ويرد
عليها اذا كان هناك رد ويرث الجميع من عدمه نعم يتفاوت الغرض في الاخير على القولين فيظهر الفائدة فيما لو صالحت فرضها لغيرها وبعده الا ان يقال
تخصيص المخالف بالفرض عند انتفاء الولد واما معه فيحجبها لمكان من يرد عليه **الرابع** كونهم من الاب والام او من الاب فلا يحجب كلالة الام ولا اعرف فيه
خلافا بين الاصحاب والاجماع عليه منقول في الانتصار والمسالك والمفاتيح وخالف العامة في ذلك لنا انتفاء العلة المنصوصة وموثقة البقباق لا
يحجب الام عن الثلث الا اخوان او اربع اخوات لاب وام او لاب فهو موثقة عبيد بن زرارة ان الاخوة من الام لا يحجبون الام عن الثلث وفي رواية زرارة
ويحك يا زرارة اولئك الاخوة من الاب فاذا كان الاخوة من الام لم يحجبوا الام عن الثلث وفي رواية اسحق بن عمار بعد سؤاله عن رجل مات وترك ابويه
واخوة فلام الله سبحانه اكرم من ان يزيدها في العيال وينقصها من الميراث الثلث وقول زرارة في موثقته واما الاخوة لام ليسوا للاب فانهم لا يحجبون
الام عن الثلث وفي اخرى فاما الاخوة من الام فليسوا من هذا في شيء ولا يحجبون امهم من الثلث الى غير ذلك **الخامس** انفصالهم فلا يحجب الحمل ولو
بكونه متمما للعدد وفاقا للمشهور كما في المسالك والروضة والكفاية وظاهر الدروس عدم الاشتراط حيث جعل عدم حجبه قولا مؤذنا بتمريضه وتردد
في الشرايع اولا وان جعل المشهور الاظهر ثانيا لنا اصالة عدم الحجب فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو فيما وجد من يطلق عليه اسم الاخوة حقيقة يقينا
واطلاقه على الحمل غير معلوم ولو كان ذكرا بل نفى الاطلاق في الروضة فيكون باقيا على الاصل فان قيل ثبوت السدس للام مطلقا يقيني والاصل عدم
الزيادة خرج ما اذا لم يكن هناك ولد ولا حمل ولا اخوة بالدليل فيبقى الباقي واصالة عدم الحجب انما هي فيما علم ثبوته لها قلنا المخرج مطلق والتقييد لا بمقيد
معلوم وقد يستدل له ايضا بالشك في وجود الاخوة لاحتمال كونه انثى وبانتفاء العلة وهي وجوب الانفاق وبقول الصادق ع في رواية العلا ان
الطفل والوليد لا يحجب ولا يرث الا من اذن بالصراخ ويضعف الاول بامكان حصول اليقين بحصول العلم المعتبر كثيرا وبالانكشاف بعد الانفصال
والثاني بمنع العلية اولا والا لما حجب الاخوة الاغنياء وحجب لا دالا الاخوة الفقراء وانما يتمسك بها في مقام التاييد ويمنع انتفاءها ثانيا بكفاية
وقد افتى الشيخ بثبوت النفقة للحمل والثالث بان القيد المتعقب للجمل المتعاطفة وان كان راجعا الى الاخير على الاظهر الا ان القرينة قائمة هنا
على رجوع الاستثناء الى الجملتين والا للزم عدم حجب الصبي ما لم يبلغ حد الكمال ولم يقل به احد واذا رجع اليهما يلزم ثبوت الحجب للحمل بعد الانفصال
حيا بمعنى ان يحصل الحجب مراعى الى ان يظهر الحال كما في ارثه الا ان يقال ان الثبوت في الارث مستفاد من دليل اخر فنسأل للمخالف اصالة عدم اشتراط
الانفصال وعموم ادلة الحجب قلنا اصالة عدم الاشتراط انما يكون بعد ثبوت المقتضي وثبوته غير ثابت وعموم الادلة ثم **السادس** كونهم
احياء عند موت المورث فلو كان بعضهم ميتا عنده او كلهم لم يحجب وجهه ظاهر **فروع** أ اولاد الاخوة لا يقومون مقام ابائهم في هذا الحكم
فهم لا يحجبون للاصل وعدم صدق الاخوة عليهم ب الحكم في الخنثى الواضح واضح وفي المشكل مشكل فقيل بالقرعة لانها لكل امر مشكل وقيل
كالانثى فيعتبر عدده الا احتمال ان يكون انثى فلا يخرج عن الاصل الا مع القطع بالحاجب وهو لا يحصل هنا الا باعتبار عدد الانثى وهو الاقوى

الثاني ان لا يكونوا كفرة ولا ارقاء

الثالث من الموانع

ج٧ وهو كذلك لانه مقتضى استصحاب الحيوة ولان ثبوت الحجب قبل الغيبة لو مات اخوه يقيني فيستصحب ولان انتقال الزايد عن السدس الى الاب مشروط بموت الغائب حين موت ابنه للعلم بحيوته اولا والعلم بالشرط مشروط بالعلم بالمشروط وهو منتف والمعارضة باشتراط الحجب بالعلم بالحيوة وهو غير معلوم مدفوعة بانه اذا بان موته قبل موت الاخ يرد الزائد عن السدس الى الاب لانكشاف عدم الشرط لو مات اخوان لهما ابوان واخ ولم يعلم المتقدم فقال الدروس الظاهر عدم الحجب وبه حكم في الروضة وجه ان حجب كل منهما مشروط بتأخر موته وهو غير معلوم واستصحاب حيوته كاصالة تأخر الحادث معارض بالمثل في الآخر وهو حسن الا انه يشكل فيما اذا كان لهما مال مشترك بينهما فان الام محجوبة عن نصف سدس قطعا لان موت احدهما متأخر لا محالة فيحجب لو مات اخوان غرقا ومعهما ابوان واخ فتوقف في الدروس من حيث انه فرض موت كل منهما يستدعي كون الاخر حيا فيتحقق الحجب ومن عدم القطع بوجوده والارث حكم شرعي فلا يلزم منه اطراد الحكم بالحيوة والحق عدم الحجب كما في الروضة للشك والوقوف فيما خالف الاصل على مورده ولا اعرف خلافا بين الاصحاب في ثبوت حجب الاخوة عن الروايض كحجبهم عن الفرض كما في ابوين وابنة والادلة قاصرة عن افادته وسيأتي تحقيقه

المقدمة الخامسة في تفصيل السهام المنصوصة وبيان اهلها وما يلحق به

اعلم ان السهام المنصوصة ستة النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس وبعبارة اخرى النصف ونصفه ونصف نصفه والثلثان ونصفهما ونصف نصفهما او بنا لغة الربع والثلث وضعف كل ونصفه وبيان موضع كل منها وان يأتي بدليله الا انا نذكر هنا اجمالا بعض متفرعاتها ما اهل هذه السهام ثلثة عشر فالنصف لثلثة الزوج مع عدم الولد للزوجة وان نزل قال الله سبحانه ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد والبنت المنفردة قال تع وان كانت واحدة فلها النصف والاخت المنفردة لاب وام او للاب مع عدمها قال عز من قائل وله اخت فلها نصف ما ترك وتقييد البنت والاخت بالانفراد كالاخير بكونها لاب وام او لاب مستفاد من الخارج كما يأتي والربع لاثنين الزوج مع الولد للزوجة وان نزل سواء كان منه او من غيره قال تع فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن والزوجة لا مع الولد للزوج كذلك قال تع ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد والثمن لواحد الزوجة معه قال سبحانه فان كان لكم ولد فلهن الثمن ولا فرق في المقامين بين الواحدة والمتعددة فالمتعددة مطلقا يشتركن في الربع او الثمن وتقسيمه بينهن على عددهن سواء والثلثان لاثنين البنتين فصاعدا اذا انفردن من الاخوة وهذا اما بناء على ما ذهب اليه الاكثر من استفادة حكم البنتين من الاية على ما يأتي او على عدم تخصيص السهام المنصوصة في الكتاب والا فالصواب جعل الثلثين سهم ثلث بنات فصاعدا والاختان فصاعدا لاب وام او لاب مع عدمها قال سبحانه فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وايضا بناء على المراد في الاية اثنتان فاكثر او عدم تخصيص السهام بالمنصوص في الكتاب والا فالصواب التخصيص بالاختين والثلث لاثنين الام مع عدم الحاجب لها والولد وان نزل قال تعالى شانه فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس والاكثر من واحد من ولد ها قال سبحانه فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث والتخصيص للمخصص والسدس لثلثة الاب مع الولد والام معه او بدونه مع الاخوة الحاجبة قال تع ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد والواحد من كلالة الام مطلقا قال عز شانه وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس بجعل كل من الاخ والاخت قسمين ما يتقرب بالابوين وما يتقرب بالام خاصة مع عدم المتقرب بالابوين ثم ان هذه الفروض منها ما يجتمع شرعا ومنها ما لا يجتمع اما لامتناع الوقوع او لاستلزامه العول والاجتماع يكون ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا واما الازيد فلا يمكن ثم الثلثة ليست بحيث يمكن تجميع اقسامها بل منها ما يمتنع ومنها ما يجتمع والقانون الكلي في معرفة الممكن والممتنع هو انه اذا كانت السهام سهاما لجماعة يمنع اجتماعهم ارثا او وجودا او سهاما مخصوصا اولزم من اجتماعها زيادة السهام على الفريضة يعني لو رفعت كسور السهام حصل الزائد عن الواحد امتنع الاجتماع والا جاز اما الجائز من اقسام الثنائي وهي واحد وعشرون بعد حذف المكررات من الستة والثلثين التي هي حاصل ضرب الستة في نفسها وهي خمسة عشر ثلث عشرة والممتنع منها ثمانية والمتكفل لبيانها هذا الجدول

	النصف	الثلثان	الثلث	الربع	السدس	الثمن
م النصف	زوج واخت	ممكن	ممكن	ممكن	ممكن	ممكن
م الثلثان	ممتنع	ممتنع	ممكن	ممكن	ممكن	ممكن
م الثلث	زوج وام	اختان لام واختان لاب	ممتنع	ممكن	ممكن	ممكن
م الربع	بنت وزوج	بنتان وزوج	[illegible]	ممتنع	ممكن	ممكن
م السدس	[illegible]	ام وبنتان	ممتنع	[illegible]	[illegible]	ممكن
م الثمن	بنت وزوجة	بنتان وزوجة	ممتنع	ممتنع	زوجة وام وولد	ممتنع

واما الجائز من اقسام الثلاثي وهي خمسة وخمسون بعد حذف المكررات من مائتين وستة عشر التي هي حاصل ضرب الستة في الستة والثلثين سبعة ١ اجتماع النصف والربع والسدس كزوج وجزء واخ لاب اخت لام ٢ النصف والسدس والسدس كبنت وام واب ٣ النصف والسدس والثمن كبنت واحد الابوين وزوجة ٤ الثلثين والسدس والسدس كبنتين واب وام ٥ الثلثين والسدس والثمن كبنتين واحد الابوين وزوجة ٦ الربع والسدس كزوج واب وام مع الولد ٧ السدس والسدس والثمن كاب وام وزوجة مع الولد والممتنع منها ثمانية واربعون واما الجائز من اقسام الرباعي وهي الف ومائتان وستة وتسعون مع المكررات التي هي حاصل ضرب الستة في مائتين وستة عشر واحد هو اجتماع النصف والسدس والسدس والثمن كبنت واب وام وزوجة والبواقي اما مكررة او ممتنعة ولا يخفى ان المراد لجماع هذه السهام فرضا الافرابة والاكثر من الاقسام الممتنعة ممكنة في القرابة هذا واعلم انه اذا كان وارث ذو فرض او اكثر فاما يكون معه مساو لا فرض له او لا يكون وعلى التقديرين فاما يكون التركة مساوية للفروض او زائدا او ناقصا فهذه ستة اقسام اثنان منها ممتنعان وقوعا وهما ان يكون مع ذوي الفروض مساو لا فرض له ونقصت التركة عن فروضها او ساواها وحكم اثنين منها واضح وهما ان يزيد

التركة عن الفروض وكان هناك مساو لا فرض له فان الزائد له بالقرابة بلا خلاف او ساواها ولم يكن هناك مساو فيعطى كل ذي فرض فرضه بقي اثنان آخران احدهما ان يزيد التركة عن الفروض ولم يكن مساو لا فرض له وثانيهما ان ينقص التركة عنها وقد وقع الخلاف في حكمهما بين الفريقين ونحن نشير الى حكمهما في مسئلتين **الاولى** ان زادت التركة عن السهام ولم يكن مساو لا فرض له رد الزائد الى ذوي الفروض على التفصيل الآتي عندنا والعامة ذهبوا فيه الى انه يجب ان يعطون الزائد العصبة واعلم لولا انه لما كان بناؤهم في مطلق التوريث على التعصيب كان ذلك اي اعطاء الزائد عن الفرض للعصبة ايضا من شعبه خلط جمع من فقهائنا في مقام الرد عليهم بين ادلة بطلان اصل التعصيب وبين ادلة بطلان رد الزائد الى العصبة لاشتراكهما في كثير من الادلة ولذلك يحصل كثيرا ما اشتباه لغير المتعمقين وقد احسن في الانتصار حيث عنونهما بعنوانين ونحن نبين اولا طريقة توريثهم وقسمتهم اجمالا ثم نبين موضع مخالفتهم معنا ثم نورد ما يقتضيه المقام من الادلة **فنقول** ان طريقتهم في التوريث انهم يقسمون الورثة اولا الى قسمين الرجال والنساء فالوارث من الرجال عندهم عشرة الاب وابوه وان علا والابن وابن الابن وان نزل والاخ وابن الاخ لا من الام والعم لا من الام وابنه والزوج المعتق ولا يرث عندهم غير هؤلاء من الرجال فلا يرث ابن البنت وابو الام وابن الاخت وابن الاخ من الام والخال وابن الخالة والعم من الام ومن النساء سبعة الام والبنت وبنت الابن وان سفلت والجدة والاخت والزوجة والمعتقة ولا يرث عندهم غيرهن من النساء فلا ترث بنت بنت وبنت اخ وبنت اخت وبنت عم وعمة وخالة ثم يقسمون هؤلاء الى قسمين اصحاب الفروض والعصبات فمن كان له سهم مقدر من السهام الستة فهو من اصحاب الفروض ومن لم يكن له سهم مقدر فهو من العصبات ومن كان له سهم في حالة ولم يكن له في اخرى فهو ذو الحالتين والرجال كلهم عندهم من العصبات الا الاب والجد فانهما ذو الحالتين والاخ من الام والزوج فانهما ذوا الحالتين والاخ من الام والزوج فانهما ذوا فرض دائما واما النساء فثلثة منهن عندهم ذوات فرض دائما الام والزوجة والاخت من الام وواحدة عصبة كذلك وهي المعتقة والبواقي ذوات فرض تارة وعصبات اخرى فالبنت عصبة ان كان لها اخ وذات فرض ان لم يكن وكذا بنت الابن والجدة عصبة مع الجد والاخ وذات فرض منفردة والاخت لا من الام عصبة مع البنت او الاخ وذات فرض بدونهما ويقولون ان هؤلاء النساء لسن بعصبة بل يعصبن بغيرهن فالابن يعصب البنت وابن الابن بنت الابن والجد او الاخ الجدة والبنت والاخ الاخت فالعصبات عندهم ثلثة اقسام العصبات بانفسهم وهم الذكور من العصبات والعصبة بواسطة عصبة وتسمى العصبة بغيره وهي اربع من النساء البنت وبنت الابن والاخت من الابوين والاخت من الاب والعصبة بواسطة غير عصبة وتسمى العصبة مع غيره وهي اثنتان منهن الاخت من الابوين والاخت من الاب واما طريق توريثهم هؤلاء فهو انه ان لم يكن ذو فرض فيعطون التركة العصبات الاقرب فالاقرب فيبدؤن بالابن او هو والبنت ثم ابن الابن او هو واخته ثم ابوه او هو والجد والاخوة بدون الاخوات او معهن ثم الاخ من الابوين ثم الاخ من الاب كلاهما مع الاخت العصبة او بدونها ثم ابن الاخ من الاب ثم العم من الابوين ثم العم من الاب ثم ابن العم من الابوين ثم ابن العم من الاب وان سفل ثم عم الاب من الابوين ثم من الاب وهكذا ثم المعتق والمعتقة ثم بيت المال ان انتظم والا فاولوا الارحام الذين ليسوا بذوي فرض ولا عصبة وان كان ذو فرض فيقدم الاقرب منه على الابعد وعلى جميع العصبات وياخذ فرضه فان ساوى فرضه التركة او زاد عليها فهو وان نقص فيعطون الزائد على العصبة ذكرا كان ام انثى الاقرب فالاقرب ولا يعطونه ذا فرض اخر اذا لم يكن عصبة فان لم يكن عصبة نقل الى بيت المال ان انتظم والا فرد الى ذوي الفروض على نسبة فروضهم غير الزوجين هذه خلاصة طريقتهم في الفرائض وظهر منها ان مخالفتهم مع الامامية في التوريث كلية في امرين احدهما اعطاء الميراث للعصبة واصحاب الفروض مع مراعاة الاقربية بينهم وحرمان جمع من الاقربين مع اقربيتهم ذكورا واناثا من التركة مطلقا وثانيهما اعطاء الزائد عن الفروض للعصبة دون اصحاب الفروض ويسمى بالتعصيب والامامية لا يحرمون شيئا من الاقرباء بل يقولون بكون الجميع وارثا وان كان بعضهم حاجبا البعض والاقربية ملحوظة والامامية يذهبون الى الرد اليهم وبه قال جمع من العامة ايضا ورووها عن امير المؤمنين وابن عباس وابن مسعود وقد ذكر اصحابنا لبطلان كل من الامرين وجوها كثيرة لا فائدة في ذكرها واكثرها مما يتطرق الخدش فيها واعتمادنا في بطلانها على الاجماع القطعي الكاشف عن قول الحجة بل الضرورة المذهبية والاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى عن ائمتنا الطاهرين مضافا الى اخبار مروية في طرقهم ومنها الاخبار الدالة على لزوم تقديم الاقرب فالاقرب وان العصبة في فيه التراب وخصوص الاخبار الواردة في جزئيات المسائل كما يأتي وقد يستدل عليه ايضا بقوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية وبقوله صلى الله عليه واله من ترك مالا فلاهله وههنا اشكال وهو ان اخبار توريث الاقرب وان ابطلت التعصيب لكن لا تدل على توريث الاقرب مطلقا وان لم يكن عصبة ولكنها غير ملائمة لما ذهب اليه اصحابنا وذلك لان المراد بالاقرب ان كان ما كان اقل واسطة كما قال بعضهم يلزم ان لا يرث اولاد الابن مع الاب ولا اولاد الاخوة مع الجد ولا ابن الاخ مع العم وان كان ما كان عرفا يلزم حجب العم لابن ابن الاخ وعم الاب لابن ابن ابن العم وكذلك في الاقربية للمتقرب بالاب دون الام ولا يمكن ان يكون المراد الاقرب شرعا لفقد الحقيقة الشرعية وارادة من قدمه الشارع في الارث لا معنى محصل له سيما في بعض الاحاديث التي يستدل فيه عمن يرث على اخر لو كان المراد لما بطل التعصيب بها اذ للخصم ان يقول ان العصبة هي الاقرب لتقديم الشارع اياها في الارث ويمكن دفعه بوجهين الاول ان المراد بالاقرب احدها ولكن العام يخصص مع وجود المخصص فخصصت هذه الاخبار بما دل على حجب من ليس اقرب للاقرب والثاني انه يثبت بنص الشارع ان اولاد كل صنف قائم مقام ابائهم ومنزلتهم ولا شك ان اباء من ذكر انه ابعد ممن حجب اقرب من المحجوب واولادهم بمنزلتهم فيجب توريث الاولاد لا محالة وقد يوجه ايضا بان اولاد كل صنف انما يرثون

سهم ابائهم فهم ورثة لابائهم لا للميت ولا شك انهم اقرب الى ابائهم من غيرهم وقد نقل في الكافي عن يونس وجها اخر ما حصل لي منه معنى محصلا الا
ان يرجع الى الاخير واحتج الخصم بانه لو شرع عن توريث ذوي الفروض اكثر من فرضهم وجاز اعطاء الجميع عند الانفصال وعدم النقص على الفرض لكانوا مثل غيرهم فنوجب
بيان ارثهم على نحو يدل على ذلك دون القصر والفرض كما في غيرهم ولما قصر وفرض دل على انه لا يجوز التعدي عنه وبانه لو ورث ذووا الفروض زيادة عن فرضهم
لبينه الله سبحانه وبانه لو لم يكن نصيبهم مقصورا لما كان في القصر فائدة وبقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد الاية حيث حكم بتوريث الاخت النصف و
الاخ الجميع فلو ورثت الاخت الجميع لم يكن للتفرقة ثمرة وبقوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني حيث سال الولي الذي هو الذكر مخافة توريث العصبة فلو
كانت الانثى تمنعها لما كان في التخصيص فائدة وببعض روايات يرد دونها عن طريقهم واجيب عن الاول بان الفرض لو دل على انه لا يجوز التعدي عنه بالزيادة
لدل على عدم جواز التعدي عنه بالنقصان لاشتراكهما في مخالفة الفرض بل النقصان اولى لمنافاته الفرض بخلاف الزيادة لتحقق الفرض معها ففيها اعمال
الدليلين وفيه طرح دليل الفرض ولكن يجوز النقص باعتراف الخصم كما في العول فما المانع من الزيادة وبان ايات الفرض معارضة باية اولي الارحام فيجب الجمع
وهو يحصل بالرد بالاخير لان الاولى لا تدل صريحا على المنع من الرد وانما يدل عليه بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم والثانية لا تدل على الرد صريحا
فيجمع بالاخذ بصريحهما وبانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل ودليل الرد على العصبة بط فتعين الرد الى ذوي الفروض للاجماع المركب ويرد على الاول
ان النقص انما هو مما لا بد منه لانه لا يكون الا فيما لا تفي التركة بالفروض وح لا مفر منه والامر بعد التفصح امر بما لا يطاق فيعلم ان النقص جائز ولم يرد
الفرض بخلاف الزيادة فانها ليست كذلك وعلى الثاني انه انما يتم لو سلم الخصم ان المراد باية اولي الارحام الاقرب فالاقرب مطلقا وهو غير معلوم فان له
ان يقول ان المراد بالنصين اما مطلق النفس اي بعض اولي الارحام اي بعض كان اولى ببعض من غيرهم كما في قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا وقول القائل
قتل الحرم ان بعضهم او بعضا خاصا وعلى التقديرين لا تدل على اولوية كل اقرب على الوجه المخصوص وقول الخصم بمنع الاقرب من العصبة للابعد لا يدل على
قوله بمنع كل اقرب ولو لم يكن عصبة كالبنت والاخت له والقول بانهم يقولون في الوارث باية اولي الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ان اريد انهم يقولون
بمنع الاقرب من اولي الارحام مطلقا فهو ظاهر البطلان لتصريحهم بخلاف ذلك في التعصيب وان اريد انهم يقولون بمنع الاقرب منهم على وجه مخصوص عندهم فلا يفيد
وعلى الثالث بطلان دليل الرد على العصبة انما يوجب عدم تعيين الرد عليهم ولا يوجب الرد على ذوي الفروض على ان هذا لو تم لكان بالدليل على الرد على ذوي
الفروض اشبه عن الجواب عن دليل الخصم كما لا يخفى فالصواب ان يجاب بان شرعية توريث ذوي الفروض اكثر من فرضهم لا يوجب كونهم مثل غيرهم مطلقا
لوجود الفرق في جانب النقص فانهم لا ينقص عن نصيبهم شيء بازدياد الورثة مهما امكن الا اذا خرج عن كونه ذا فرض كالبنت والاخت بخلاف غيرهم وكونهم
مثله في جانب الزيادة في بعض الصور لا يقتضي بيان الفرض والزيادة بكلام واحد فانهما حكمان يجوز بيان كل منهما منفردا فبين الفرض باياته والزيادة بغيرها
كاية اولي الارحام او السنة وذكر الفرض لا دلالة له على عدم جواز الزيادة الا بمفهوم اللقب الذي لا حجية فيه اصلا نعم يدل على عدم جواز النقص مهما امكن
وهو كذلك وبانه انما كان لان اسبابا متعددة يجتمع ويفارق لا يلزم عند بيان سبب في كل الاحوال ولا من عدم ذكره عدم تاثيره اذا اجتمع مع الاول ولا ترى
اسبابا من التسمية والقرابة او العصوبة ومنها الرد عندنا ولا يلزم من ذكر التسمية في موضع دون الرد مثلا عدم تاثيره اذا اجتمع كما يؤثر القرابة او العصوبة
اذا اجتمعت مع التسمية كما في زوج هو ابن عم وعن الثاني بان الله سبحانه بينه باية اولي الارحام على ان بيانه سبحانه جميع الاحكام على نحو يظهر لنا من الكتاب
غير لازم وعن الثالث بان الفائدة لا تنحصر في عدم جواز الزيادة بل يظهر في عدم جواز النقص مهما امكن وفي حصول النقص على نسبة الفروض كما هو مذهب
الخصم فان غير ذي الفرض لا ينقص عن نصيبه على نسبة فرضهم عندهم بل يقع تمام النقص عليه كما في زوج واختين من ام واخ من الابوين فيقع النقص
على الاخ ايضا يظهر الفائدة في الرد اذا اجتمع مع ذي فرض اخر ولم يكن هناك مساو لا فرض له فانه يزيد نصيب غيره من ذوي الفروض ح بسبب الرد ولولا
كونه ذا فرض لم يرد عليه وعن الرابع بانه وان لم يكن للتفرقة ثمرة في صورة الزيادة ولكنها يظهر في صورة النقصان على ما سبق وكذا في الرد على غيرها من ذوي
الفروض المجتمع معها عندنا وبانه قد عرفت ان للارث اسبابا متعددة التسمية والقرابة او العصوبة والرد عندنا ولكل تاثير خاص فيكون فائدة التفرقة بيان
اثر التسمية الحاصلة للبنت وقد يجاب ايضا عنه بالوجوه المذكورة في الجواب عن الاول وقد عرفت ضعفها على ان الخصم استدل على مطلوبه بانتفاء فائدة
التفرقة لولاه فاللازم في الجواب ابداء الفائدة ولم يبد لشيء منها فائدة وعن الخامس بالمنع من كون المسؤول هو الذكر والولي لا يدل عليه لاحتمال
ان يكون المراد منها غير المعنى الذي علم اختصاصه بالذكر شرعا وذكر الوصف لا يثبته لاحتمال ان يكون بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث او كان
من باب التغليب وهو باب شائع سلمنا ولكن اي مانع من ان يكون ارادة الذكر لانه احلى لطباع البشر او انما طلبه لان يرث منه العلم والنبوة دون المال
بل لا يكون هذا هو المراد من قوله يرثني عندهم كيف وهم الذين يروون عن النبي ص انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث دينارا ولا درهما وما تركناه
صدقة فكيف يمكن لهم حمل الارث في الاية على ارث المال ولذا ترى مفسريهم باجمعهم فسروها بارث العلم والنبوة ويشهد لذلك قوله ويرث من ال يعقوب
فانه لو كان طلبه للولد لحوق توريث العصبة كيف لا يخاف على ال يعقوب وايضا الانبياء اعظم شانا من ان يبخلوا على مواليهم من ارثه المال ولاجل ذلك
يطلبون من يمنعهم وعن السادس بعدم حجية الروايات العامية عندنا اولا وعدم دلالتها على مطلوبهم ثانيا كما لا يخفى على الناظر المتامل فيها **الثانية**
اذا انعكس الامر فزادت السهام عن التركة كزوج وابوين وبنتين فلا يدخل النقص على الجميع عندنا بل على بعض معين على التفصيل الاتي وبه قال ابن عباس من
الصحابة وعطا وداود بن علي الاصفهاني من فقهاء العامة ونقله مخالفونا عن الصادقين عليهما السلم وذهب باقي العامة الى دخوله على الجميع بنسبة سهامهم

فياخذون

فياخذون المخرج المشترك ويجمعون كسور السهام او يريدون السهم الزائد عليه ويقسمون التركة على الحاصل ويعطون كل ذي فرض فرضه منسوبا الى المخرج
من الحاصل ففي المثال المتقدم ياخذون اثني عشر ويجمعون ربعه وسدسيه وثلثيه يحصل خمسة عشر فيقسمون التركة عليها فيعطون الزوج ربع اثني
عشر من خمسة عشر اي ثلثة من خمسة عشر وكلا من الابوين سدسها اي اثنين منها والبنتين ثلثيه منها اي ثمانية والمجموع خمسة عشر فدخل النقص على
الجميع بنسبة سهامهم ويسمون هذا بالعول وهو من لغات الاضداد بمعنى الزيادة والنقصان وهو يتعدى ولا يتعدى كما صرح به الجوهري سمي به لان العائل زاد
التركة عن المخرج او لانه ينقص سهم كل ذي سهم بجملته هذا او لان السهام زادت على التركة او لان التركة نقصت عن السهام فعلى الاولين يكون فعلا للعائل و
على الثانيين وصفا للسهام او التركة لنا اجماع الطائفة المحقة بل هذا من ضروريات مذهبهم ايضا وانه لو صح العول لسمى الله تعالى هذه السهام المفروضة في
صورة الاجتماع ايضا فان كان مراده تعالى عدم جواز النقص لزم المحال وان كان جوازه لزم التناقض والاغراء بالجهل والقول بورود الايراد على الثاني
ايضا مردود فانه يقول بعدم عموم التسمية بجميع افرادها لصورة الاجتماع الموجب للنقص بل اما لا تسمية ح اصلا او يختص ببعض معين فيرجع فيها الى دليل
اخر وقد دل الدليل على الاختصاص بالبعض كما ياتي وان الظاهر من ايات التسمية شمولها لجميع الصور ولكن لضيق التركة في بعضها لا مفر من ارتكاب تخصيص
فيها اما في التسمية بان يقال انها مخصوصة بغير صورة الاجتماع او في نفس المسمى بان يقال ان المسمى في صورة الاجتماع مخصوص ببعضه فالمراد بالنصف تمام النصف
الا الخمس مثلا واثبات العول يقتضي ارتكاب التخصيص في جميع الايات ونفيه يقتضيه في البعض ولا شك ان التخصيص خلاف الاصل لا سيما الى الاكثر مع امكان قلته
والاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى عن ائمتنا المعصومين وانكارهم على ذلك اشد الانكار واحتجاجهم على بطلانه كما ورد في الاخبار ولا حاجة الى ذكرها
بعد وضوح المسئلة عندنا ويدل عليه ايضا بعض الاخبار الواردة في طرقهم ومنها ما يصرح بان اول من عال الفرائض عمر وقد يستدل ايضا بوجوه اخر تركناها
لا فائدة في ذكرها احتج المخالفون بانه لا بد من النقص وادخاله على البعض ترجيح بلا مرجح فيجب الادخال على الجميع وبالقياس على الوصية لجماعة بما قصر التركة
عنها حيث لا يجوز التقديم لتصريح الموصي بجامع استحقاق الجميع فان منكري العول في الميراث يقولون فيها وعلى الدين اذا كان لجماعة ولم تف المال به فانهم يقسمونه
بالحصص وبما رووه ان عليا عليه السلم كان في المنبر فقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المرأة تسعا
وبان عمر حكم بالعول ولم ينكر عليه احد والجواب عن الاول ان المرجح موجود وهو ما قدمناه من الادلة سلمنا ولكن بطلان الترجيح بلا مرجح ينفي دخول النقص على البعض
المعين واما البعض على سبيل التخيير فلا وعن الثاني بانه قياس ولا نقول به ولو سلمنا فمع الفارق لان العول في الوصية عندنا لا يكون الا مع تصريح الموصي به فيجب
اتباعه ولا محذور لان تصريحه به دفع المحال او الاغراء بالجهل والتصريح في الفرائض ولو كان فيها لاتبعناه ومع تصريحه بعدم الترتيب من غير ذكر العول كما قيل
فان دل هذا التصريح على ارادته العول فكسابقه وان لم يدل عليها باحتمال جهله بالاستحالة او امره بالمحال فيجب الاخذ بالمقدور لان متابعة الموصي مهما امكن
واجبة ولما صرح بعدم الترتيب فلا يجوز تقديم البعض ولما كانت السهام مفروضة له في هذه التركة فيجب النقص بنسبتها ولا يلزم محذور لعدم قبح الجهل او
الاغراء به او الامر بالمحال في حقه بخلافه سبحانه تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا وعن الثالث ايضا بانه قياس ولو سلمنا فمع الفارق لانك قد عرفت ان ثبوت العول
يتوقف على اجتماع هذه الفروض في المال تسمية وكان هذا محالا بخلاف الديون فانها مجتمعة في الذمة دون المال واجتماع كل ما يتصور من الدين في الذمة
ليس محالا وانما عرض تعلقها بعين المال والعارض هو الفقد الذي يفي به دون الزائد فانه تعلق استيفائي لا تعلق اختصاص ولهذا لا يعد اخذ احد من الديان مما
استوفاه الجميع حقه ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله يجب عليه ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه وابرائه منه بخلاف
الارث ولو سلمنا تعلقها باجمعها بالمال فنقول ان الباعث له انما هو المديون حيث استدان ما لم يكن عنده به وفاء واما الباعث لتعلق سهام الفرائض بالتركة
انما هو الله سبحانه ولا يجوز عليه ان يجعل على مال ما لا وفاء له به وعن الرابع بعدم ثبوت الرواية لضعف سندها مع انها معارضة بخلاف ما رواه راويها
كما في التهذيب عن الائمة المعصومين مع ان اهل البيت ادرى بما فيه ومع ذلك فاحتمال التقية كارادة التهجين او الاستهزاء بهم الانكاري قائم وعن الخامس
بان حكم عمر ليس بحجة مع انه ايضا لم يحكم به بل اعترف بالجهل وعدم انكار احد غير مسلم ولو سلم فلا يدل على الرضا **فوائد** أ لا يحصل النقص الا بمزاحمة احد
الزوجين مع البنات او الاخوات من الابوين وح فيحصل النقص على البنات او الاخوات من الابوين وح فيحصل النقص على البنات والاخوات من الابو
دون الزوجين او الابوين او كلالة الام ب وبادلة من اصحابنا من ضبط ادخال النقص بانه يدخل على من لم يهبطه الله عز وجل من فريضة الى دونها
دون من اهبطه وقد عرفت ما فيه فان كلالة الام غير هابطة مع انه لا يدخل عليها النقص ج اذا قلنا بالعول فلمخارج اصول الفرائض الثلثة حد خاص
لا يتجاوز عنها فيعال الستة وهي المخرج اذا لم يكن ربع او ثمن الى العشرة شفعا ووترا ولا يزيد و اثني عشر وهو المخرج اذا دخل الربع وترا الى سبعة عشر
والاربعة وعشرون وهي المخرج اذا دخل الثمن الى سبعة وعشرين لا غير وبهذا صرح جمع من القائلين به ايضا والوجه فيه ظ واما المقاصد فثلثة

المقصد الاول في مواريث ذوي الانساب وفيه فصول **الفصل الاول** في ميراث الابوين والاولاد وفيه ستة ابحاث

الاول في ميراث الابوين اذا لم يكن معهما ولد وفيه مسائل **الاولى** لا يرث مع الابوين او احدهما غير الولد وولده وان نزل من الانساب
بالاجماع في غير الجد فان فيه خلافا ياتي في البحث السادس وغير الزوج والزوجة من ذوي الاسباب للاصل والمستفيضة من الاخبار كصحيحة محمد لا
يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة الا زوج او زوجة وصحيحة زرارة ولا يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة
احد خلقه الله غير زوج او زوجة ورواية ابي بصير عن رجل مات وترك اباه وعمه وجده قال فقال حجب الاب الجد الميراث للاب وليس للعم ولا للجد

شئ وصحيحة زرارة الموثوقة المتقدمة في الشرط الثالث من شرائط حجب الاخوة ورواية ابي بصير في امرأة توفيت وتركت زوجها وامها واباها
واخوتها قال هي من ستة اسهم للزوج النصف ثلثة اسهم وللاب الثلث سهمان وللام السدس وليس للاخوة شئ والاخرى في رجل ترك ابويه
واخويه قال للام السدس وللاب خمسة اسهم وسقط الاخوة ورواية الحسن بن صالح قال سالت ابا عبد الله ع عن امرأة مملكة لم يدخل بها زوجها
ماتت وتركت امها واخوين لها من ابيها وامها وجدا لامها وزوجها قال يعطى الزوج النصف وتعطى الام الباقي ولا يعطى الجد شيئا لان
ابنته اكتنه حجبته عن الميراث ولا تعطى الاخوة شيئا وصحيحة عبد الله بن جعفر امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها وجدها وجدتها كيف يقسم
ميراثها فوقع للزوج النصف وما بقي فللابوين ثم ان في شئ منها وان لم يكن تصريح بمنع اولاد الجد واولاد الاخوة الا ان عموم الاولين
يكونه بل يدل عليه البواقي ايض فانه اذا منع الجد والاخ بالابوين يمنع اولادهما بهما بطريق اولى لكونهما اقرب منهم ويدل على المطلوب ايضا
ان الاقرب يمنع الابعد كامر ولا شك ان الابوين اقرب من سائر الانسباء غير الولد باي معنى اخذ ويدل عليه ايض الاخبار الاتية الواردة فيمن
مات وترك ابويه حيث حكم فيها بان للام الثلث وللاب ما بقي او الثلثان والواردة في ميراث الابوين او احدهما واحد الزوجين فان اطلاقها
او عمومها الحاصل من ترك الاستفصال يشمل ما اذا كان معهما قريب اخر ايض واما رواية زرارة قلت امرأة تركت امها واخواتها لابيها وامها
واخوتها لامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها وامها الثلثان ولامها السدس ولاخوتها من امها السدس والاخرى امرأة تركت زوجها وامها
واخوتها لابيها وامها فقال لزوجها النصف ولامها السدس وللاخوة من الام الثلث وسقط الاخوة من الام والاب وموثقة فضيل بن
يسار في رجل مات وترك امه وزوجته واخته وجده قال للام الثلث وللمرأة الربع وما بقي بين الجد والاخت للجد سهمان وللاخت سهم ورواية ابي بصير عن رجل مات و
ترك امه وزوجته واختين له وجده فقال للام السدس وللمرأة الربع وما بقي نصفه للجد ونصفه للاختين فهي لموافقتها المذهب العامة ومخالفتها الاجماع الطائفة المحقة
مردودة مطروحة على ان بعضها يناقض بعضا حيث حكم في الاولى بتوريث الاخوة من الابوين وفي الثانية بسقوطهم وحكم في الثالثة بان للام الثلث وفي الرابعة
بان لها السدس وهذا يوجب وهنها ويجوز ان يكون الزاما للعامة بما الزموا به انفسهم **الثانية** لا يمنعها احد وان دنت فريضتهم بالاجماع والمستفيضة كموثقة
زرارة وبكير ورواية سالم وابي المغراء وحسنة ابي بصير ولانه لا احد اقرب منهما الى النسب لتساويهما مع الولد في القرب حيث يجتمعان معه **الثالثة** الاب اذا انفرد كان
له المال كله بالاجماع والوجه ظاهر فانه لا وارث غيره لمنعه اياه والام اذا انفردت كان لها المال كله كذلك ثلثه بالفرض والباقي بالرد اما الاول فبالاجماع و
الكتاب والسنة اما الاولان فظاهران واما الثانية فالروايات المتقدمة في بحث حجب الاخوة واما الثاني فبالاجماع والسنة اما الاول فظاهر واما الثاني
فالروايات المتقدمة الدالة على ان الاقرب يمنع الابعد وان الساب واحق بميراث قريبه ورواية سليمان بن خالد اذا كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال
والاخبار المتضمنة تقديم فريضته وقد ردما بقي في فريضته عليه وقول الباقر عليه السلم في رواية لان الله قد سمى لهما ومن سمى لهم فيرد عليهما بقدر سهامهما حيث علل
احقية الباقي بالتسمية والعلة هنا متحققة وقد يستدل عليه وعلى امثاله من جزئيات الرد باية اولى الارحام ايض حيث يدل على ان بعض اولى الارحام وهو الاقرب
اولى ببعض من الابعد كما ورد في الروايات وهو انما يصح اذا كان المراد بقوله سبحانه بعضهم اولى ببعض ان بعضا منهم اي بعضا خاصا اولى ببعض من بعض اخر منهم
ويمكن ان يكون المراد مطلق البعض اي بعض اولى الارحام اي بعض كان اولى ببعض من غيرهم وح فلا دلالة لها على الرد ويمكن ترجيح ارادة الاول بل تعينها برواية
الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلم انه قال بعد ذكر ان عباس وعليا ما ورثا رسول الله صلى الله عليه واله ولا ورثه الا فاطمة عليها السلم واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فيشعر بان المراد اولوية بعض اولى الارحام من بعضهم لان عباسا وعليا لم يكونا من غيرهم ورواية العياشي في تفسيره في قول الله
سبحانه واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ان بعضهم اولى بالميراث من بعض لان اقربهم اليه رحما اولى به وهذا نص واما المروي في العيون عن قول الله
عز وجل النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الاية فيمن نزلت قال نزلت في الامرة ان هذه الاية جرت في الحسين بن علي وفي ولد الحسين من بعده فنحن اولى بالامر
وبرسوله وفي كتاب ابن الحجام عن الصادق عليه السلم انه سئل عن قول الله عز وجل واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين قال
نزلت في ولد الحسين قال قلت جعلت فداك نزلت في الفرائض قال لا قلت في المواريث فقال لا قال نزلت في الامرة فهما واردتان في التاويل والبطون مع
ان الاخيرة غير مذكورة في كتاب معتبر ومعارضة باخبار معتبرة اخرى دالة على نزولها في الميراث كما ياتي شطر منها **الرابعة** لو اجتمع الابوان فللام الثلث مع عدم
الاخوة الحاجبة والباقي للاب ولها السدس مع الاخوة وله الباقي بلا خلاف فيهما ويدل على حكم الام في الصورتين صريح الكتاب وعليه وعلى حكم الاب فيهما
من الروايات اما الدالة على حكمهما في الصورة الاولى فصحيحة زرارة في رجل مات وترك ابويه قال للاب سهمان وللام سهم والاخرى في رجل ترك ابويه قال هي من ثلثة اسهم
للام سهم وللاب سهمان ورواية ابان بن تغلب في رجل مات وترك ابويه قال للام الثلث وما بقي فللاب ورواية ابي بصير في رجل ترك ابويه قال هي من ثلثة
اسهم للام سهم وللاب سهمان الى غير ذلك وهذه الروايات وان كانت مطلقة الا انها قيدت بصورة عدم الاخوة بالثلثة وعلى حكم الام في الثانية روايات حجب
الاخوة المتقدمة وعلى حكمهما فيها صحيحة زرارة الموثوقة وفيها ان الرجل اذا ترك ابويه فللام الثلث وللاب الثلثان في كتاب الله فان كان له اخوة يعني
للميت يعني اخوة لاب وام او اخوة لاب فلامه السدس وللاب خمسة اسداس وضعف بعضها سندا بعد اعتضادها بعمل الكل غير ضائر **الخامسة** لو كان
معهما احد الزوجين فلا يخلو اما ان يكون معهما او مع احدهما فعلى الاول فلاحد الزوجين نصيبه الاعلى النصف او الربع وللام الثلث مع عدم الاخوة
والسدس معه والباقي للاب بالاجماع والمستفيضة من الاخبار كموثقة الجعفي في زوج وابوين قال للزوج النصف وللام السدس وللاب ما بقي وقال في امرأة

وابوين

وابوين قال للمرأة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب وصحيحة في زوج وابوين قال للزوج النصف وللام الثلث وما بقي فللاب والاخرى في رجل مات وترك امرأة
وابويه قال للامرأة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب ورواية عقبة بن بشير في رجل مات وترك زوجته وابويه قال للمرأة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب و
عن امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها قال للزوج النصف وللام الثلث من جميع المال وما بقي فللاب وصحيحة محمد ان ابا جعفر عليه السلم اقرأه صحيفة الفرائض
التي املاها رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلم بيده فقرأت فيها امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها فللزوج النصف ثلثة اسهم وللام الثلث تاما
سهمان وللاب السدس سهم وموثقة ابي بصير في امرأة توفيت وتركت زوجها وامها واباها قال هي من ستة اسهم للزوج النصف ثلثة اسهم وللام السدس
سهم ورواية زرارة عن امرأة تركت زوجها وابويها فقال للزوج النصف وللام الثلث وللاب السدس وصحيحة صفوان في زوج وابوين ان للزوج النصف
وللام الثلث كاملا وما بقي فللاب الى غير ذلك وهذه الروايات وان كانت مطلقة الا انها مقيدة بصورة عدم الاخوة للاجماع وروايتي ابي بصير
المتقدمتين في المسئلة الاولى وعموم قوله تعم فان كان له اخوة وعموم روايات الحجب كما ان رواية ابان بن تغلب في امرأة ماتت وتركت ابويها وزوجها
قال للزوج النصف وللام السدس وللاب ما بقي مقيدة بصورة وجودهم وحملها في التهذيبين على التقية لموافقتها للعامة والثاني فلاحدهما نصيبه الاعلى
وللاب الباقي اما الاول فبالاجماع والكتاب والسنة اما الاولان فظاهران واما الثالث فصحيحة الجعفي وفيها فان تركت زوجها واباها فللزوج النصف و
ما بقي فللاب واما الثاني ففيها ايض اما الاول فظاهر واما الثاني فقوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وجه الاستدلال انه لا يدل على ان اولى
الارحام بعضهم اولى ببعض من غيرهم في الميراث كما يظهر من الروايات كصحيحة ابن سنان كان علي عليه السلم اذا مات مولى له وترك قرابته لم ياخذ من ميراثه
شيئا ويقول واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وصحيحة الاخرى اختلف امير المؤمنين ع وعثمان بن عفان في الرجل يموت وليس له عصبة يرثونه وله
ذو قرابة لا يرثونه فقال علي عليه السلم ميراثه لهم يقول الله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكان عثمان يقول يجعل في بيت مال المسلمين وحسنة
محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلم في خالة جاءت تخاصم في مولى رجل مات فقرء هذه الاية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فدفع
الميراث الى الخالة ولم يعط المولى الى غير ذلك واذا ثبت ان اولى الارحام اولى من غيره فلا يرث غيره معه شيئا فيجب ان لا يرث مع الاب زوج ولا زوجة
شيئا خرج النصف او الربع بالدليل فيبقى الباقي واما الثالث فصحيحة الجعفي وعلى الثالث فلاحدهما النصيب الاعلى ايض وللام الباقي الثلث بالفرض و
الباقي بالرد اما الاولان فظاهران واما الثالث فللاجماع وقضية الاقربية واية اولى الارحام على ما مر وقول الصادق ع في صحيحة الجعفي فان تركت امرأة
زوجها وامها فللزوج النصف وما بقي فللام ورواية الحسن بن صالح المتقدمة في المسئلة الاولى وموثقة جميل عنه عليه السلم قال لا يكون الرد على زوج
ولا على زوجة واما عموم علية التسمية للرد الواردة في رواية بكير فخصص **البحث الثاني** في ميراث الاولاد من الصلب اذا لم يكن معهم واحد من الابوين وفيه
مسائل **الاولى** لا يرث مع الولد مطلقا غير الوالدين من الانسباء بالاجماع في غير الجد فان فيه خلافا ياتي وللاصل وكونه اقرب من غيره وصريح
كصحيحي محمد وزرارة المتقدمتين في المسئلة الاولى والمروي في متن كتاب موسى بن بكر عن زرارة عن الصادقين والحديث طويل وفيه ولا يرث احد من
خلق الله مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة ورواية العبدي العامية عن علي عليه السلم وفيها لا يرث مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة وروايات ميراث
الرسول صلى الله عليه وآله وسائر الاخبار الواردة في جزئيات المسائل **الثانية** لا يمنعهم احد بالاجماع لقضية الاقربية والاستفاضة الروايات بان الابنة المنفردة
لها المال كله كما يأتي فلو نقص عن الابن المنفرد شئ لزم نقص الرجل عن المرأة لو كان مكانها وهو باطل كما في كتاب موسى المتقدم وفيه ولا تزاد المرأة ابدا على
نصيب الرجل لو كان مكانها وما في صحيحة ابن اذينة المتقدمة وهي طويلة وفيها لانها لو كانت ذكرا لم يكن لها غير خمسة من اثني عشر وفيها ايض لانهما لو كانا ذكرين
لم يكن لهما غير ما بقي وان تعدد الابناء فالمال كله لهم يقسم بينهم بالسوية بالضرورة ويدل على التسوية ايض استواء النسبة وصحيحة محمد وبكير وفيها فان
تركت المرأة زوجها وابويها وابنا او ابنين او اكثر فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين بينهم بالسوية **الرابعة** البنت المنفردة لها
المال كله نصفه بالفرض والباقي بالرد اما الاول فبالثلثة واما الثاني فبالاجماع والسنة كروايات ميراث الرسول صلى الله عليه وآله وصحيحي زرارة والبزنطي ورواية
العجلي وابن خداش وعبد الله بن محرز وسلمة بن محرز وان تعددت البنات فالمال كله لهن يقسم بينهن بالسوية الثلثان بالفرض والثلث بالرد اما الدليل
على كون المال كله لهن بعد الاجماع بل الضرورة فحديث الاقربية وموثقة اسحق بن عمار المتقدمة في ميراث المملوك ورواية ابن ابي حمزة عن جار لي هلك وترك
بنات فقال المال لهن ورواية ابي بصير ان رجلا مات على عهد النبي صلى الله عليه وآله كان يبيع التمر فاخذ اخوه الثمن وكان له بنات فاتت امرأته النبي صلى الله عليه وآله
فاعلمته فانزل الله تعم عليه فاخذ النبي صلى الله عليه وآله الثمن من العم فدفعه الى البنات واما على كون ثلثيه بالفرض فصريح الكتاب لكنه يختص بما اذا كن فوق اثنتين و
اما فيهما فيحصر المستند بالاجماع والنقل الذي ادعاه في المسالك ما عثرت عليه واستدل عليه جمع من الافاضل بقوله تعم للذكر مثل حظ الانثيين وجه الدلالة
انه ليس المراد منه ان للذكر حالة الانفراد مثل حظهما لان له تمام المال ان اتحد ولهم جميعه بالسوية ان تعدد بل المراد حالة اجتماعه مع الانثى وكذا ليس المراد
ان له حظهما حالة اجتماعهما مع الذكر لان لهما في اول صورة النصف وليس نصيب الابن النصف في اول صور اجتماعه مع الانثى وهو ان يخلف ابنا وبنتا
فيكون المراد ان نصيب الابن في حالة الاجتماع مثل نصيب البنتين في حالة الانفراد ونصيب الابن في اول صور الاجتماع الثلثان فكذا نصيب البنتين في
حالة الانفراد ورده والدي العلامة طاب ثراه في مشكلات العلوم بان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان لارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انهم
اذا اجتمعوا يقسم المال بينهم على هذا النحو اي ياخذ كل ذكر ضعف كل انثى وكل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث ذكرا وانثى او ذكرا وانثيين او اناثا او

ذكورا وانانا كثيرة فالاية بيان لكيفية القسمة وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر وسهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوي السهام ولم يقدر له
بل المعين بالاية انه في الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف اعداد الورثة فربما كان نصيبه العشر وربما كان نصف العشر وربما كان اقل اكثر
وليس فيها دلالة على حظه ثلثان حتى يتم منه ان حظ الانثيين ايضا كذلك غاية الامر انه يستفاد من عموم الاية ان الورثة اذا انحصرت في ذكر وانثى يكون حظ
الذكر ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما يستفاد منه ان الذكور لو كانوا ثلثة والاناث اربعا كان حظ كل ذكر خمسا وحظ كل انثى عشرا وهكذا في سائر فروض الاجتماع
فمجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا يفيد في المطلوب نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى واحدة فحظ الذكر
كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر ظهر كون سهمهما ثلثين الا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر
الخامسة اذا اجتمع الذكور والاناث فالمال كله لهم للذكر مثل حظ الانثيين اما الاول فظاهر مما مر واما الثاني فبالضرورة الدينية والكتاب و
السنة اما الكتاب فقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان المعنى ان لكل ذكر مثل حظ الانثيين لا لجنس الذكر باجماع المفسرين و
اما السنة فكثيرة كموثقة ابي بصير وفيها فان ترك بنات وبنين وام قال للام السدس والباقي يقسم لهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة محمد وفي اخرها
فان تركت زوجها وابويها وابنة وابنا او بنين وبنات فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين والبنات للذكر مثل حظ الانثيين و
الروايات الواردة في علة تفضيل الرجال كرواية ابن سنان لاي علة صار الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قال لما جعل لها من الصداق ورواية يونس
كيف صار الرجل اذا مات وولده من القرابة سواء ترث النساء نصف ميراث الرجال وهن اضعف من الرجال واقل حيلة فقال لان الله تعالى فضل الرجال
على النساء بدرجة ولان النساء يرجعن عيالا على الرجال وغيرها **السادسة** لو اجتمع مع الولد احد الزوجين كان له نصيبه الادنى الربع او الثمن
والباقي للولد ذكرا كان او انثى واحدا او متعددا فيختص الرد مع البنت او البنات بها والدليل بعد الاجماع اما على الاول فنص الكتاب وصريح الاخبار
كصحيحة محمد وفيها فاذا كان معهما ولد فللزوج الربع وللزوجة الثمن وغيرها واما على الثاني فاية اولي الارحام وقول الصادق ع في موثقة جميل المتقدمة
لا يكون الرد على زوج ولا على زوجة ورواية سويد بن غفلة قال ان علي بن ابي طالب ع في ابنة وامرأة وموالي فاعطى البنت النصف واعطى المرأة الثمن
وما بقي يرده على البنت ولم يعط الموالي شيئا **البحث الثالث** في ميراث الاولاد والابوين اذا اجتمعوا وفيه مسائل **الاولى** اذا اجتمع
احد الابوين او كلاهما مع الولد الذكر واحدا كان ام متعددا كان لكل منهما نصيبه الادنى السدس والباقي للولد والدليل بعد الاجماع اما على الاول
صريح الكتاب واما على الثاني فانه لو كان مكان الذكر انثى كان لها الباقي كما ياتي فلو نقص عن الذكر شيء لزم ان يزاد الرجل الكره لو كان مكانها وهو باطل
كما مر وقول الرضا ع في فقهه فان ترك ابوين وابنا او اكثر من ذلك فللابوين السدسان وما بقي فللابن **الثانية** اذا اجتمع احد الابوين مع بنت فله
السدس ولها النصف والباقي يرد عليهما ارباعا فيكون التركة مقسومة على اربعة وعشرين الحاصلة من ضرب الاربعة في الستة ربعها له وثلثة ارباع
لها والدليل على ذلك بعد الاجماع الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد رجل ترك ابنته وامه للابنة النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم المال على
اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه فللابنة النصف ثلثة اسهم وللاب السدس
سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فللاب وصحيحته الاخرى وهي قريبة منها ورواية سلمة بن محرز في
بنت واب قال للبنت النصف وللاب السدس وبقي سهمان فما اصاب ثلثة اسهم منها فللبنت وما اصاب سهما فللاب والفريضة من اربعة اسهم
للبنت ثلثة ارباع وللاب الربع ورواية بكير وحمران الاتيتين **الثالثة** اذا اجتمع احدهما مع بنتين فصاعدا فله السدس ولها او لهن الثلثان
بقي سدس فيرد اخماسا على الحق المشهور كما في المختلف والمسالك والكفاية بل نسبه في الروضة القول المخالف الى الندرة وقال وهو متروك وعن
التحرير الاجماع عليه فخمسه له واربعة اخماسه لها او لهن فيكون التركة من ثلثين لرواية بكير في رجل ترك ابنة وامه ان الفريضة من اربعة للبنت ثلثة
اسهم وللام السدس سهم وبقي سهمان فهما احق بهما من العم والاخ والعصبة لان الله تعالى قد سمى لهما ومن سمى لهم فيرد عليهما بقدر سهامهما وقريبة
منها رواية حمران ورواية اخرى لبكير وفيها ثم المال بعد ذلك لاهل السهام الذين ذكروا في الكتاب وهذه العلة موجودة في الابنتين واحد
الابوين وقد يستدل ايضا بان الفاضل لا بد له من مستحق ولا يمكن استحقاق غير هؤلاء لمنع الاقرب للابعد ولا بعضهم لاستواء النسبة وعدم
الاولوية فتعين الجميع على النسبة كما في الفاضل في غيرهم وفيه نظر فان عدم الاولوية لا يعين الجميع ولا التقسيم بالنسبة لامكان التخيير او التقسيم
بنحو اخر الان يتم بالاجماع المركب مع ان ادعاء الاجماع البسيط المحقق ايضا ممكن لعدم قدح مخالفة النادر وهو الاسكافي حيث خص الفاضل
بالبنين او البنات لدخول النقص عليهما بدخول الزوجين ولموثقة ابي بصير في رجل مات وترك ابنتيه واباه قال للاب السدس وللابنتين
الباقي ويرد الاول بانه نوع قياس لا نقول به على انه انما يجب جبر النقص بذلك اذا لم يكن جبر بشيء اخر غيره مع انه قد جبره الشارع بان جعل
لهن فريضة عليا خاصة لا دنيا فيكون النقص لهما بمنزلة الدنيا للابوين فمتساويان من جميع الوجوه والثاني بانها لمخالفتها عمل المعظم عن حيز
الحجية خارجة بالمرة فلا يصلح للمعارضة مما مر مضافا الى ما يخدشها من كلام صاحب الوافي حيث قال والصواب ابنيه بدل ابنتيه كما يظهر من بعض
النسخ انه كان كذلك فغير وكذا قوله وللابنتين الصواب وللابنين **الرابعة** اذا اجتمع الابوان مع البنتين او اكثر فلكل منهما السدس ولهما
او لهن الثلثان يقسم بينهن بالسوية والوجه في الكل ظاهر واذا اجتمعا مع بنت فلكل منهما السدس ولها النصف بقي سدس يرد عليهم اخماسا

على نسبة

على نسبة سهامهم لكل منهما خمس ولها ثلثة اخماسه فيقسم التركة على ثلثين والدليل بعد الاجماع الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد رجل ترك ابويه
وابنته فللابنة النصف ثلثة اسهم وللابوين لكل واحد منهما السدس لكل واحد منهما سهم يقسم المال على خمسة اسهم فما اصاب ثلثة فللابنة
وما اصاب سهمين فللابوين وقريب منها صحيحة ورواية زرارة رجل مات وترك ابنته وابويه للابنة ثلثة اسهم وللابوين لكل واحد منهما
سهم يقسم المال على خمسة اجزاء فما اصاب ثلثة اجزاء فللابنة وما اصاب جزئين فللابوين وفي فقه الرضا عليه السلام فان ترك ابوين وابنة
فللابنة النصف وللابوين السدسان يقسم المال على خمسة فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهمين فللابوين ولكن هذا الحكم مختص بما اذا لم يكن ثم
اخوة حاجبة للام مع وجودهم فالام محجوبة عن الرد وهو مخصوص بالبنت والاب والمخصص الاجماع المحقق وبه افصح في المسالك لفي الكفاية لا
اعرف خلافا بين الاصحاب وقد يعلل ذلك بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وفيه لا اشكال نظر لان سياقها يقتضي الاختصاص بصورة عدم الولد ولا اقل من
احتمالها فلا يصح الاستدلال نعم يمكن ان يستدل له بقوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد حيث يدل على ان لكل منهما مع الولد السدس
الا السدس خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي واما الاستدلال عليه بالقياس بطريق الاولى بان يقال ان وجود الاخوة يوجب حجبها عن اصل الفريضة
فيوجب حجبها عن الرد بطريق اولى فلا يخفى ما فيه لمنع الاولوية لانها انما يعلم لو كانت العلة معلومة وكانت في الفرع اولى وهي غير معلومة هنا على انه نص
في الاخبار بان التوفير لكون الاخوة عيال الاب وذلك في الاصل والفرع سواء من غير اولوية نعم يمكن تاييد المطلوب بوجود العلة المنصوصة فيما نحن فيه ايضا ثم انهم
اختلفوا في ان ما حجب منه الام من نصيبه من الرد هل يقسم بين الاب والبنت على نسبة سهامهم او يختص بالاب المشهور هو الاول فيقسم الزائد ارباعا و
ذهب الشيخ معين الدين المصري الى الثاني فيقسمه اخماسا خمسا له وثلثة اخماسه لها وما عثرت لشيء من القولين على دليل يمكن الركون اليه نعم لا يبعد دعوى
الاجماع على ابطال التشبث بقوله ع فيرد عليهما بقدر سهامهما بعد قوله فهما احق بهما في رواية البكير المتقدمة حيث رتب الرد بقدر السهام على الاحقية
فيدل على عليتها له والاحقية للاب والبنت هنا متحققة فيترتب عليها الرد بالنسبة **الخامسة** اذا دخل عليهم احد الزوجين فلا يخلو اما ان يكون في
الاولاد ذكر منفرد او مع انثى او لا فان كان فلكل من الابوين واحد الزوجين النصيب الادنى بالاجماع والاية والاخبار والباقي للاولاد للاجماع و
صحيحة محمد وبكير وفيها فان تركت المرأة زوجها وابويها وابنا وابنين او اكثر فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين بينهم بالسوية فان تركت
زوجها وابويها وابنة وابنا او بنين وبنات فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين والبنات للذكر مثل حظ الانثيين وان لم يكن ويكون
الجميع ذوي فروض فاما ان يكون التركة زائدة على الفروض ويكون ذلك باجتماع احد الابوين والزوجة مع البنتين فصاعدا او باجتماعهم مع الزوج و
البنت او اجتماع الابوين او احدهما والزوجة معها او ناقصة وذلك في سائر الصور فعلى الاول ياخذ كل ذي فرض فرضه ويرد الزائد في المثال الاول
على البنتين واحد الابوين اخماسا فيكون التركة مقسومة على مائة وعشرين وفي الثاني على البنت واحدهما ارباعا فيكون مقسومة على ثمانية واربعين وفي الثالث
عليها وعليهما اخماسا ويكون مقسومة على مائة وعشرين الا مع الاخوة الحاجبة فيرد عليها وعلى الاب خاصة ارباعا ويكون مقسومة على ستة وتسعين وفي
الرابع عليها وعلى احدهما ارباعا فيقسم ايضا على ستة وتسعين ولا يكون رد على احد الزوجين والدليل على ذلك كله بعد الاجماع وعدم الرد على الزوج
الزوجة بالنص رواية زرارة وفيها وان ترك البنات اما او ابا وامرأة وبنتا فان الفريضة من اربعة وعشرين سهما للمرأة الثمن ثلثة من اربعة وعشرين
ولاحد الابوين السدس اربعة اسهم وللابنة النصف اثنا عشر سهما وبقي خمسة اسهم هي مردودة على سهام الابنة واحد الابوين على قدر سهامهم ولا
يرد على المرأة شيء وان ترك ابوين وامرأة وبنتا فهي ايضا من اربعة وعشرين سهما للابوين السدسان ثمانية اسهم لكل واحد اربعة اسهم وللمرأة الثمن
ثلثة اسهم وللبنت النصف اثنا عشر سهما وبقي سهم واحد مردود على الابنة والابوين على قدر سهامهم ولا يرد على المرأة شيء وان ترك ابا وزوجا
وابنة فللاب سهمان من اثني عشر وهو السدس وللزوج الربع ثلثة اسهم من اثني عشر سهما وللابنة النصف ستة اسهم من اثني عشر وبقي سهم واحد
مردود على الابنة والاب على قدر سهامهما ولا يرد على الزوج شيء الحديث وعلى الثاني ياخذ احد الزوجين والابوان او احدهما النصيب الادنى فلا
والباقي للبنت او البنتين للاجماع وبطلان العول والاخبار المصرحة بان الابوين لا ينقصان من السدس ابدا والزوج والزوجة من الربع والثمن كذلك
فيختص النقص بالبنت او البنتين ورواية زرارة وفيها عن امرأة تركت زوجها وامها وابنتيها فقال للزوج الربع وللام السدس وللابنتين ما بقي و
صحيحة محمد في امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها وابنتها قال للزوج الربع ثلثة اسهم من اثني عشر سهما وللابوين لكل واحد منهما السدس سهمان
من اثني عشر سهما وبقي خمسة اسهم فهي للابنة الى ان قال لان الابوين لا ينقصان كل واحد منهما من السدس شيئا وان الزوج لا ينقص من الربع شيئا
وصحيحة محمد وبكير في زوج وابوين وابنة للزوج الربع ثلثة اسهم من اثني عشر سهما وللابوين السدسان اربعة اسهم من اثني عشر سهما وبقي خمسة
اسهم فهي للابنة الى ان قال وان كانتا ابنتين فلهما خمسة من اثني عشر سهما الحديث **البحث الرابع** في ميراث اولاد الاولاد وفيه مسائل
الاولى الحق المشهور ان اولاد الاولاد وان نزلوا يرثون مع الابوين او احدهما كآبائهم ذهب الى ذلك الفضل والكليني والشيخان والسيدان والعماني
والديلمي والحلبي والحلي والقاضي والكراجكي وعامة من تاخر عنهم وذهب الصدوق في المقنع والفقيه الى انهم ممنوعون بالابوين او احدهما كالاخوة
الام فقدهما ويظهر من الكافي الميل اليه لنا بعد الاجماع المحقق والمنقول في الخلاف والكافي في اول كتاب الفرائض والانتصار والسرائر والغنية و
الكنز والتنقيح رواية زرارة وفيها فان لم يكن له ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين يرثون

ميراث البنين وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون الابوين والزوج والزوجة عن سهامهم الاكثر وان سفلوا ببطنين وثلثة واكثر
يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب وصحيحة البجلي بنات الابنة يرثن اذا لم تكن بنات كن مكان البنات وبنو ابنه قال ابن الابن اذا لم يكن من
صلب الرجل احد قام مقام الابن وابنة البنت اذا لم يكن من صلب الرجل احد قامت مقام البنت دلتا بعموم الشرط على ان الابن وابنة البنت يقومان مقام
الابن والبنت عند عدمهما دائما فيشمل حال وجود الابوين ايضا والتخصيص يحتاج الى المخصص والقول بعد تسليمهما مع وجودهما يستلزم عدم قيامهما مقامهما
دائما فيشمل حال وجود الابوين ح كما لا يخفى وايضا لو كان قيامهما مقامهما مشروطا بعدم الابوين لزم قيام غير الشرط مقامه لان عدم الولد ح يكون جزء
للشرط وهو غيره فان قيل الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وجزء الشرط ايضا كذلك فهو ايضا شرط فلا محذور في جعله شرطا قلنا
يلزم قيام غير الشرط مقامه قلنا هذا انما هو فيما اذا جعل شيء شرطا للوجود شيء آخر فلا يلزم من وجوده الوجود واما اذا حكم بوجود شيء اشرط شيء آخر
فيلزم في صدقه من استلزام وجوده الوجود والا لزم الكذب وما نحن فيه كذلك ويؤيده ايضا رواية اسحق بن عمار ابن الابن يقوم مقام الابن وقد يستدل
ايضا بان الاية والاخبار مصرحة بتوريث الولد مع الابوين وهو يصدق على ولد الولد حقيقة وفيه ان الصدق ثم كما يأتي فالمسك بصحيحة البجلي عن الصادق ع
قال بنات الابنة يقمن مقام الابنة اذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهن وبنات الابن يقمن مقام الابن اذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهن دلت بعموم
النكرة على اشتراط قيامهن مقام الابنة والابن على انتفاء الوارث مطلقا خرج غير الابوين والاولاد بالاجماع وصحيحة الخزاز كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي
يجر به الا ان يكون وارث اقرب منه وكون الابوين اقرب منه وكون نسبته كنسبة الجد فهو لا يرث مع احدهما فكذلك ذلك وكونهما متساويا في النسبة
مع الولد وهو يحجب ولد الولد فهما ايضا كذلك والجواب اما عن الاول فبعدم الدلالة اولا لاحتمال ان يكون المراد ولا يرث معهن غيرهن كالابوين مع الابن و
الابنة غيرهما فيكون قوله ولا وارث غيرهن معطوفا على بنات الابنة وبعدم الحجية ثانيا لشذوذه بمخالفته للشهرة القديمة والجديدة بل الاجماع في الحقيقة
ويلزم التخصيص للاجماع ولكون رواية زرارة خاصة مع اعتضادها بالعمل ثالثا وبالاخيرين يجاب عن الثاني ايضا واما عن الثالث فبالمعارضة باولاد الاخ و
الجد واشالهما والحل بان تقديم الاقرب مخصص ولعل في الكفاية بمنع الاقربية ولعله لم يلاحظ فيها قلة الوسائط او لكون ولد الولد بمنزلة الولد الذي
ليس لجد الابوين اقرب منهما واما عن الرابع فبانه مناسب وهو باطل عندنا واما عن الخامس فبانه ان اريد التساوي من جميع الوجوه فمم وان اريد بعض الوجوه فمسلم
الثانية الحق المشهور ان اولاد الاولاد يقومون مقام آبائهم ولكل منهم نصيب من يتقرب به فلاولاد الابن نصيبه وان كان انثى
ولاولاد البنت نصيبها وان كان ذكرا فلبنت الابن المنفردة جميع المال ولابن البنت وان تعدد النصف بالفرض والباقي بالرد الى غير ذلك من الاحكام و
هو مذهب الصدوق والشيخين والعماني في احد قوليه والحلبي والقاضي وابن حمزة وجماعة ممن تأخر عنهم وفي كنز العرفان انعقاد الاجماع عليه بعد السيد
وفي الغنية ان عليه اجماع الطائفة ومنهم العماني في قوله الاخر والسيد والمصري والحلي الى انهم يقتسمون تقاسم الاولاد من غير اعتبار من تقربوا به فللذكر مثل حظ
الانثيين وان كان الذكر من الانثى والانثى من الذكر وقال في المفاتيح ولا يخ من قوة وفي الكفاية ولا يبعد ترجيحه وجعله الاردبيلي قريبا للنار ورواية زرارة
وهي نص في المطلوب وضعف اسنادها غير ضار من وجوه وصحيحة سليمان بن خالد قال كان علي ع يجعل العمة بمنزلة الاب في الميراث ويجعل الخالة بمنزلة الام
وابن الاخ بمنزلة الاخ قال وكل ذي رحم لم يستحق له فريضة فهو على هذا النحو وصحيحة الخزاز عنه عليه السلام قال ان في كتاب علي عليه السلام ان العمة بمنزلة الاب
والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه فيحجبه وجه الاستدلال ان المراد بكون
العمة والخالة وكل ذي رحم بمنزلة من ذكر في الميراث ليس كونهم بمنزلته في مطلق التوريث الا لم يكن لهذا التفصيل وجه ولا في الحاجبية والمحجوبية لا
التنزيل فيهما فبقي ان يكون المراد في قدر الميراث او في جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل اذ ليس شيء آخر يصلح للتقدير سواهما وقد يستدل ايضا بصحيحة البجلي و
رواية المنقدمة ورد باحتمال ان يكون المراد بقيامهن مقام الابن والبنت قيامهن مقامهما في الارث وفي حجب الابوين والزوجين عن اعلى فرضهم
لا في قدر النصيب وهو وان كان محتملا الا انه بعيد لمكان التفصيل احتج المخالف بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وسائر عمومات تسمية الاولاد قال لان
ولد الولد ولد حقيقة فيكون للذكر مثل حظ الانثيين والجواب اولا انه لو سلم الصدق فيكون الاية وما بمعناها عامة فتخصص بما ذكر وثانيا انه ان اريد
صدقه عليه لغة فمم فان ولد الشيء في اللغة ما يتولد عنه ولا يصدق على ولد ولد الشخص انه تولد عنه واما الاستعمال فلا يفيد لكونه اعم من الحقيقة ولن
لم يرد الصدق الشرعي فيتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وثبوتها اما بتصريح الشارع بالوضع او بكثرة الاستعمال وغلبته بحيث يهجر المعنى الاول
وشيء منهما لم يتحقق فانه لم ينقل من كتاب ولا سنة ولم يثبت الاجماع على الوضع والاستعمال لا يفيد والغلبة هنا ممنوعة كيف مع انهم يستعملون الولد في
الولد للصلب اكثر من استعماله في ولد الولد بل في القدر المشترك سواء ذكر الولد احيانا والتصريح بارادة ولد الولد منه فلا يثبت الحقيقة الشرعية على
ان في بعض الاخبار دلالة على خلافه كما يأتي وان اريد العرفي فثبوته فرع حصول التبادر عند اهل العرف وهو مم كيف وقد ذهب الاكثر الى خلافه وهم
من اهل العرف واما التبادر في بعض المواضع فانما هو لاجل القرينة ويدل على عدم الصدق ايضا الاخبار النافية لصدق الولد على ولد الولد وسلبه عنه
والاخبار الجاعلة ولد الولد بمنزلة الولد كرواية زرارة وصحيحة البجلي ورواية المتقدمة ولو كان الولد صادقا على ولد الولد لما جاز السلب ولما كان بمنزلته
بل كان هو هو واستدلوا على الصدق بوجوه منها الايات كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه لا خلاف في انه يحرم بهذه الاية زوجة الجد فيدل على ان
الاب اب بالام اب حقيقة فيكون ولد الابن والبنت ولدا حقيقة للتضايف وقوله تعالى وحلائل ابنائكم وبناتكم فانه لا خلاف في ان بهذه الاية يحرم نكاح

زوجة ولد الولد الصلبي الابنية والبنتية وقوله تعالى او ابنائهن او ابناء بعولتهن فانه يحل بهذه الاية لابن الولد النظر الى زينة جدته او زوجة جده وقوله
تعالى فان كان لهن ولد فلكم الربع وان كان لكم ولد فلهن الثمن ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث فان الولد في جميع هذه المواضع شامل باطلاقه لولد الولد والاحكام المذكورة مترتبة عليه بلا خلاف ومن الظاهر انه لولا الصدق حقيقة
لما ترتب ويجاب عنه بان غاية ما يثبت منه الاستعمال وهو اعم من الحقيقة ومنها الاخبار الجارية احكام الاولاد على اولادهم بالاستدلال بهذه الايات كالاخبار
التي استدل فيها على حرمة زوجات النبي صلى الله عليه وآله على الحسنين بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وغيرها والجواب ان الاستدلال بها لا يدل على كون
حقائق لجواز الاستدلال بالالفاظ المستعملة في المجازات عند وجود القرينة او تسليم الخصم والخصم يدعي ان القرينة في هذه الايات موجودة وان لم
يكن غير الاجماع ومنها الاخبار الواردة في تسمية الحسنين واولادهما اولاد الرسول وهي كثيرة والجواب ظاهر بعدما مر ومنها مدحهما بانهما ابنا رسول
الله صلى الله عليه وآله وهما يفضلان بذلك ولا فضيلة ولا مدح في وصف مجازي مستعار والجواب انه كيف لا مدح في المجاز مع ان اكثر مدائح الائمة
في الزيارات والادعية من باب المجاز وان المدح بالوصف المجازي باعتبار العلاقة الكائنة في الممدوح ومنها ان لفظ الولد استعمل في ولد الولد والاصل
في الاستعمال الحقيقة والجواب ان اصالته في مثل ذلك ممنوعة وانما هي مسلمة فيما لم يعلم له معنى حقيقي آخر ومنها الاجماع ادعاه السيد والحلي والجواب
انه مم والمنقول منه غير حجة ومنها اقتسام المال بين اولاد الانثى للذكر مثل حظ الانثيين مستدلا بقوله تعالى يوصيكم الله فلولا الصدق لما صح الاستدلال
قلنا انحصار الدليل فيه مم بل المناط الاجماع وغيره ولو انحصر فلا نقول به على انه لا يرد على من قال بالتسوية بينهم ومما يمكن ان يستدل به على ان اولاد
الاولاد يتقاسمون تقاسم الاولاد الاخبار الواردة في علة تفضيل الرجال كما رواه الفقيه في الصحيح عن هشام ان ابن ابي العوجاء قال لمحمد بن النعمان
الاحول ما بال المرأة الضعيفة لها سهم واحد وللرجل القوي الموسر سهمان قال فذكرت ذلك لابي عبد الله ع فقال ان المرأة ليس لها عاقلة ولا عليها نفقة
ولا جهاد وعد اشياء غير هذا وهذا على الرجل فلذلك جعل له سهمان وله سهم وحسنة مؤمن الطاق قال قال لي ابن ابي العوجاء ما بال المرأة المسكينة
تأخذ سهما واحدا ويأخذ الرجل سهمين قال فذكر بعض اصحابنا لابي عبد الله ع فقال لان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة وانما ذلك على
الرجال فلذلك جعل للمرأة سهم وللرجل سهمان وما كتب الرضا ع الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله علة اعطاء النساء نصف ما يعطى الرجال
من الميراث لان المرأة اذا تزوجت اخذت والرجل يعطي ورواية عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة صار الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قال
لما جعل لها من الصداق الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وجوابه ان عمومها لو سلم مخصص بما مر وعلل الشرع معرفات يجوز التخلف عنها المانع والصداق
عدم المانع واصالة عدم المانع مندفعة بما مر ثم ان السيد قد ذكر الزامات على المذهب المختار وزعم انه لا مخلص منها منها لزوم كون نصيب البنت ازيد
من نصيب الابن بل البنين كما في رجل خلف بنت ابن وابناء بنت وهو غير جائز كما نطقت به حسنة محمد وبكير ورواية زرارة المتقدمتين ومنها
لزوم تساوي نصيب البنت نصيب الابن لو كان مكانهما فان كلا منهما يرث جميع التركة ومنها لزوم توريث البنت والبنين الجميع مع ان لها النصف و
لهما الثلثان بظاهر القرآن ومنها لزوم عدم تقاسم اولاد البنت تقاسم الاولاد اذ لا دليل عليه سوى الاية وهي لا تشمل اولاد الاولاد عندهم ولا يخفى
ان هذه التشنيعات لا ترد علينا في اولاد الاخوة والاعمام والعمات فما يجيب به عنه يجيب على انه لا تشنيع في شيء منها اما الاول فلانه لا استبعاد في
زيادة نصيب البنت على نصيب الابن او البنين نعم لا يزيد نصيبها على نصيبه لو كان مكانها كما في الاخبار فيما اذا لم يكن البنت وكان الابن مكانها منفردا
على وجه يتقرب هي به وليس موضع الالزام من هذا القبيل واما الثاني فلانه لا دليل على بطلان تساوي نصيب الابن والبنت لغير الصلب واما
الثالث فلان القسمين انما يثبتان بظاهر القرآن للبنت والبنتين اللتين هما من الاولاد وقد عرفت اختصاص صدق الولد على الولد للصلب واما
الرابع فقد سبق دفعه الثالثة لا خلاف في ان اولاد الابن يقتسمون نصيبهم للذكر مثل حظ الانثيين وهو المشهور في اولاد البنت ايضا و
عليه الاجماع عن التنقيح وظاهر يع ونقل الشيخ عن بعض اصحابنا قولا بانهم يقتسمون بالسوية واختاره القاضي ونقل في التنقيح عن بعض الفضلاء انه
قال لا يخ من قوة والحق هو الاول لا لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لعدم صدق لولد بل للاجماع والاخبار علة تفضيل الرجال المتقدمة وقول
الرضا عليه السلام في فقهه وجعل الاموال بعد الزوج والزوجة والابوين للاقرب فالاقرب للذكر مثل حظ الانثيين خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي
احتج القاضي باقتسام المتقربين بالانثى نصيبهم بالسوية كما يأتي قلنا عمومه مم ودليله خاص ولذا اعترف باقتسام اولاد الاخت للابوين والاب
بالتفاوت واستدل له ايضا بان القول بانهم يأخذون نصيب آبائهم يستلزم بطلان اقتسامهم للذكر مثل حظ الانثيين ولكن الاول حق
فالثاني باطل وبالاجماع المركب يثبت تمام المطلوب اما الاستلزام فلان القول بكون نصيبهم نصيب آبائهم فرع عدم صدق الولد حقيقة على ولد
الولد فلا يشمله الاية فلا يكون دليل على وجوب الاقتسام للذكر مثل حظ الانثيين قلنا اولا لا يلزم من عدم شمول الاية له بطلان الاقتسام المذكور
لجواز الاستناد الى دليل آخر كما بينا وثانيا ان كون القول باخذه نصيب ابيه فرع عدم صدق الولد عليه مم لجواز اجتماعه مع القول بالصدق والتزام
التخصيص في الاية كما ذهب اليه جماعة وثالثا انه لو سلمنا عدم دليل آخر لا يلزم منه ثبوت القول الثاني لاستواء القولين ح في عدم الدليل الا ان
يتمسك بعدم امكان الترجيح بلا مرجح وفيه ما فيه الرابعة ولد الولد كالولد في حجب النقصان فيحجب الابوين والزوجين عن النصيب الاعلى
للاجماع وخصوص رواية زرارة المتقدمة المنجبرة بالعمل ويصفوان الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولانه قد ثبت انه يرث من يتقرب به فلولا

هذا الحجب لنقص نصيبه منه فالروايات المثبتة لرد الذ عليه ايضا **الخامسة** لا يرث مع ولد الولد غير الابوين والزوجين اذا لم يكن ولد بالاجماع
في غير الجد وفيه خلاف بالاحتياط برواية زرارة المتقدمة ورواية الكناسي عن الباقر عليه السلام وفيها وابن ابنك اولى بك من اخيك ولما ثبت من ان لكل
نصيب ابيه فانه لو حجبه غيره او شاركه لما كان له نصيبه **السادسة** كل حكم ثابت للولد فهو ثابت لولد وولد الولد مع فقد ابيه وان نزل ببطنين
او اكثر للاجماع وخصوص رواية زرارة المتقدمة ولكون كل ولد ولد قائما مقام ابيه في احكام الارث ومنها اكون لسببه ايضا قائما مقام ابيه فهو ايضا قائم مقام
ابيه **السابعة** اولاد الاولاد المتنازلة مترتبة في الارث فكل بطن اقرب منهم يمنع الابعد للاجماع وقضية الاقربية **البحث الثالث**

في الحبوة وهي مثلثة اسم في اللغة للاعطاء بلا جزاء ولا من او عام واصطلاحا قيل هو اعطاء الابن الاكبر من تركة ابيه اشياء مخصوصة ابتداء واحترز
بالاخير عما لو اوصى له بها او وصلت اليه بالقسمة فان الاختصاص ح بوساطة الوصية والقسمة والاظهران يق هي اعطاء من لا اكبر منه من الابناء
من حيث هو كذلك اشياء مخصوصة من تركة ابيه بامر الشارع ابتداء او اعيان مخصوصة يعطاها من لا اكبر منه من الابناء من حيث هو كذلك بامر الشارع
ابتداء ثم القول بثبوتها في الجملة مما اتفق عليه الكل وتفردت بها طائفتنا الحقة الا انهم اختلفوا في بعض خصوصياتها الراجعة اما الى كيفيتها
او كميتها او المحبو او المحبو منه ونحن نتكلم فيها في مسائل **الاولى** اختلفوا في انها هل هي واجبة فليس لسائر الورثة الامتناع منها او مستحبة فلهم ذلك
فالشيخان والقاضي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والعلامة في غير المختلف والشهيدان والسوراوي وجماعة اخرى على الاول وادعى الحلي
عليه اجماع الامامية وذهب السيد والاسكافي الى الثاني وهو المحكي عن الاصباح والنهاية والرسالة النصيرية في الفرائض وظاهر الوافي وهو صريح
المختلف والكفاية ونسب الى الحلبي ايضا وكلامه ليس بصريح فيه ككلام السيد في الانتصار وظاهر المسالك والمفاتيح التوقف والحق هو الاول لنا موثقة
الفضلاء الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه فان كانوا اثنين فهو لاكبرهما وصحيحة ربعي اذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه وكتبه ورحله
وراحلته وكسوته لاكبر ولده فان كان الاكبر ابنة فللاكبر من الذكور والاخرى قال اذا مات الرجل فللاكبر من ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه وموثقة
العقرقوفي عن الرجل يموت ماله من متاع بيته قال السيف وقال الميت اذا مات فان لابنه السيف والرحل والثياب ثياب جلده وقريب منها صحيحتها
وصحيحة حريز اذا هلك الرجل وترك بنين فللاكبر السيف والدرع والخاتم والمصحف فان حدث به حدث فللاكبر منهم ومرسلة ابن اذينة الصحيحة عن ابن ابي
عمير الرجل اذا ترك سيفا وسلاحا فهو لابنه وان كان له بنون فهو لاكبرهم فان الظاهر الشايع المتبادر من كون المال لفلان لزوم اختصاصه به والتوضيح
انه لا يصح اللام فيها من معانيها الا الملكية او الاستحقاق او الاختصاص او القدر المشترك منها وهو الاختصاص ايضا وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على
الاولين فلان مقتضى الملكية والاستحقاق في الشيء ان لا يجوز لغيره مزاحمته فيه ولان مقتضى الاستحباب ليس الا اولوية الاعطاء وهي لا توجب الملكية والاستحقاق
واما على الاخير فلان معنى اختصاص مال بشخص اختصاص ملكيته او جواز الانتفاع به ولذا صرح بعضهم برجوع الاختصاص الى الملكية ولو كانت مستحبة
لما اختص شيء منها باكبر الابناء ولو قلنا بجواز توصيف المال بالاختصاص ايضا من غير احتياج الى تقدير كما هو الظاهر والموافق للاصل لافاد الوجوب ايضا
لمنافاة الاستحباب للاختصاص فان مقتضى الاختصاص ان لا يشارك المختص غيره في المختص به ولما ارادة اختصاص الاستحباب فالتخصيص خلاف الاصل لا يصار اليه الا
مع الاقتضاء واقتضاء الكلام له غير معلوم ولو سلم فيفقد ما قام عليه قرينة لو شاع تقديره واسبق الذهن اليه وقرينة الظاهر تدل على ارادة الملكية
والاستحقاق وهي الشايع والمتبادر ولذا استدلوا بملكية السهام للورثة بايات الارث واخباره المشتملة على مجرد اللام من غير اسناد واعتضادا باجماع او غيره
ولذا الكتفوا في الاقارير والوصايا والجعائل بقولهم لفلان كذا احتج المخالف بالاصل وعمومات الارث ورواياته وسائر ادلته خرج اولوية الاختصاص
بالاجماع فيبقى الباقي وعدم دلالة الاختصاص المذكور في الروايات على اكثر من الاستحباب والاختلاف في الاخبار والجواب ان الاصل مندفع بما مر وعمومات
كثير من الايات والروايات تم وما كان منها عاما لا دلالة فيه على وجوب اعطاء الجميع او سهم كل واحد للورثة بناء على قول المخالف لكان اللام وهو لا
يقول بدلالته على الوجوب والحاصل ان ايات الارث ورواياته بين ما لا عموم فيه وما لا دلالة فيها على وجوب تقسيم جميع التركة لاشتماله على اللام الغير المفيد
لوجوب الاعطاء عنده واما الاجماع فهو غير منعقد على الامر العام بل مخصوص بغير الحبوة من التركة ولو سلمنا عمومها ودلالتها على الوجوب لوجب التخصيص
لوجود المخصص على ان هذا انما يرد لو قلنا بالاعطاء مجانا واما على القول باحتساب القيمة فلا منافاة بين وجوب الحبوة وعمومها فلا حاجة الى تخصيص وعدم
دلالة الروايات على الاكثر من الاستحباب مردود بما ذكرنا على انها لو لم يدل على الاكثر لما دلت على الاستحباب ايضا لعدم افادة اللام له اصلا وتقديره تقدير
مقدر بل تكون مجملة واختلاف الاخبار لا دلالة له على الاستحباب مع ان الاختلاف الذي قد يؤيد به الاستحباب هو الاختلاف في السلب والايجاب دون المقدار
فرعان أ على القول بالاستحباب هل يكون الاستحباب ثابتا في نفسه او يستحب على سائر الورثة فقط ظاهر ادلتهم الاول والتخصيص خلاف الاصل والحق
هو الثاني اذ الاستحباب حكم شرعي فلا بد له من احد يستحب له ولا احد سوى سائر الورثة اذ الاستحباب لغيرهم ينافي ملكية الورثة **ب** على هذا القول لو
امتنع باقي الورثة فهل يسقط الحبوة ام لا ظاهر كلماتهم يدل على الاول وقيل الدليل لا يساعده لعدم دليل على السقوط فيجوز للحاكم اعطاء الحبوة الا
ان يتمسك بالاجماع المركب وبعد ما ذكرنا من ان الاستحباب مختص بالورثة فالحكم ظاهر **الثانية** المشهور انها تؤخذ مجانا والمحبو يشارك الباقي في
الباقي بقدر نصيبه وذهب السيد في الانتصار والاسكافي الى انها يعطى ويحسب عليه من ميراث ابيه واختاره في المفاتيح وعد للهنكي وظاهر المسالك
الميل اليه ونفى عنه البأس المحقق الاردبيلي وان جعل الاولى بعده احد الامرين اما الاستحباب والاحتساب بان يجعل الاكبر مخيرا بين الاخذ بالقيمة

والترك

والترك كما ان ظاهر الروضة والمفاتيح وصريح شرحه التوقف والحق هو الثاني لنا ان الثابت من النصوص ليس الا مجرد اختصاص الحبوة بالابن الاكبر ولا
شك ان الاختصاص والتملك كما يكونان بغير عوض ومجردا عن احتساب القيمة كذلك يكونان مع العوض ومع احتسابها ويجتمعان مع كل من الامرين
ولا ينافيان شيئا منهما واحتساب القيمة ومراعاة العوض وان كان امرا مخالفا للاصل ولولا دليل على ثبوته وجب عدم القول به والمصير الى خلافه ولكن
الدليل عليه موجود وهو قوله تعم ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد وقوله تعم فلكم الربع مما تركن وقوله تعم فلهن الثمن مما تركتم حيث
دلت بعموم الموصول على ان لهم السدس والربع والثمن من جميع ما تركه الميت وعدم الاحتساب يستلزم ان يكون لهم هذه من بعضه والروايات المتقدمة
المصرحة بان الابوين لا ينقصان من السدس وبان الربع والثمن كذلك وبان اربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث الوالدان والزوجان وعدم الاحتساب يوجب النقص والضرر
وموثقة ابي بصير عن الصادق عم وفيها ولو ترك بنات وبنين لم ينقص الاب من السدس شيئا قلت له فان ترك بنات وبنين واما قال للام السدس والباقي
يقسم لهم للذكر مثل حظ الانثيين وغيرهما مما يضاهيها حيث دلت على ان غير السدس يقسم للذكر مثل حظ الانثيين وعدم الاحتساب يوجب زيادة نصيب
بعض الذكور عن حظيهما وبتقرير احسن لا ريب في ان الايات والروايات المذكورة عامة فلا تخصص الا بمخصص يقيني ولا شيء ههنا يصلح للتخصيص سوى اخبار
الحبوة والتخصيص بها فرع دلالتها على عدم الاحتساب يقينا وهي لا تدل على اكثر الاختصاص والتملك وهما كما يكونان مع عدم الاحتساب يكونان معه ايضا ولا يلزمهما
عدمه فوجود المخصص غير معلوم فيجب ابقاء العام على عمومه وبتقرير ثالث لا شك في ان المستفاد من نصوص الحبوة ليس سوى الاختصاص ولا شك ايضا
في ان نفس الاختصاص لا دلالة له على عدم الاحتساب لاجتماعها معه نعم اطلاقها مع كون وجوب الاحتساب مخالفا للاصل يصلح دليلا على نفيه ولكن العمل بالاصل
انما هو عند عدم الدليل على خلافه والعمومات دليل عليه فان قيل الثابت من العمومات استحقاق الابوين ومن شابههما نصيبهم كالسدس مثلا من جميع التركة
مشاعا ومنها الحبوة فاذا علم بدليل اختصاصها بواحد من الورثة يعلم عدم استحقاقهم السدس منها فيبقى سدس غيرها ولا دلالة على وجوب اخذ من سدس
الحبوة من غيرها قلنا لا دلالة لنحو قوله تعم ولابويه لكل واحد منهما السدس وغيره من العمومات على الاشاعة بل يدل على اشتراكهم في التركة بالسدس مثلا والاشتراك
اعم من الاشاعة وغيرها وانما يحكم بالاشاعة لدليل من خارج وهو عدم المرجح الا ترى ان قول القائل نصف هذه الدار لزيد يحتمل الاشاعة وعدمها ولذا
يصح الاستفسار بان هل له النصف مشاعا او مفروزا ثم اخبار الحبوة دلت على ترجيح غير الحبوة في وجوب اخذ نصيبهم منه فيأخذون منه على ان العمومات لو دلت
على الاشاعة يكون اخبار الحبوة كالمقسم لبعض التركة احتج المشهور بعد الاجماع الذي ادعاه الحلي بان الثابت من النصوص اختصاص الحبوة به واحتسابها من
سهمه امر خارج عن حقيقة الاختصاص ولا دلالة له عليه مطلقا فالاصل عدم وجوبه وان اطلاقها يدل على استحقاقه لها من غير شرط فلو كان مشروطا بالاحتساب
لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة وان قوله سيفي لفلان يوجب ملكه بغير عوض فكذا هنا للاشتراك في المانع والمقتضي فان الوارث يختص بسهمه من
غير عوض بايات الارث ورواياته المشتركة مع هذه النصوص في وجه الدلالة قلنا اما الاجماع المنقول فلا حجية فيه سيما مع مخالفة جمع كثير واما الاصل فيدفع
بالعمومات المذكورة الخالية عن المعارض القطعي واما تاخير البيان فانما يلزم لولا هذه العمومات مقدمة عليها ومعها فلا تاخير مع ان ورود اخبار الحبوة في وقت
الحاجة لا دليل عليه واما تملك السيف بغير عوض فلعدم المقتضي للعوض وهنا موجود فالاشتراك المدعى تم وكذا في تملك كل وارث سهمه ومع تسليم الكل
من القولين بوجوه ضعيفة **فروع أ** هل المعتبر القيمة عند الموت او الاعطاء او الاحتساب الاظهر هو الاول لانتقال الحبوة اليه عنده لتعلق اختصاصها
به على الموت وقد تحقق والاصل عدم اشتراط امر اخر ولانه وقت انتقال التركة الى الوارث فينتقل المختص بالبعض اليه لعدم انتقاله الى غيره قطعا ولولا
والمعتبر هو القيمة وقت الانتقال اذ لا معنى لاعتبارها قبله وهو ظ ولا بعده لانه ح مال المحبو ولا يحتسب قيمة مال احد عليه ولانه لا ينتفع احد بزيادة قيمة
ملك غيره ولا يخسر بنقصانها وبتقرير اخر لو اعتبرنا القيمة عند الاعطاء او الاحتساب لكانت الحبوة قبلهما اما ملكا للمحبو او الورثة او غيرهما او باقية في حكم
مال الميت والثلثة الاخيرة باطلة اما الاول فلاستلزامه عدم اختصاص المحبو بها اما الثاني فبالاجماع واما الثالث فلاستلزامه اشتراط الانتقال بشرط
اخر والاصل عدمه فتعين الاول فيلزم ان يكون العين ملكا لاحد ويختص به دون غيره فان قيل جاز ان يكون تملكه متزلزلا قلنا الملك المتزلزل ايضا
يعتبر قيمته عند حصوله فان قيل اذا نقصت القيمة عند الاعطاء او الاحتساب فالاصل براءة الذمة عن الزائد فاين المخرج قلنا المخرج ما ذكرنا على انها لو زادت
عندهما كان الاصل براءة الذمة عن الزائد ايضا فيكون ذلك معارضة وقيمة العوض انما تعتبر عند دفع العوض قلنا ثم بل المعتبر حين الانتقال وان لم يدفع
العوض قبل الانتقال مشروط بالاحتساب على هذا القول فلا يتحقق المشروط قبل الشرط قلنا الاشتراط ثم بل الاحتساب امر لازم في الواقع كما ان دفع
الثمن ليس شرطا لانتقال البيع **ب** لو تلفت الحبوة كلا او بعضا قبل القبض فان كان من تفريط او امتناع تسليم من غير المحبو فيغرم الا فالتالف من مال المحبو و
يحسب عليه ووجهه على ما اخترناه ظ **ج** لو نقص نصيبه عنها فيعطى بقدره منها على القولين ومع الزائد على المشهور واما على ما اخترناه ففي اعطاء الزائد
مجانا او مع اخذ قيمته عنه او تقصيره الى باقي الورثة اوجه اوجهها اخيرها لانه اذا ترك ابوين وابنا مثلا فعمومات الارث يقتضي ان ثلثه لهما وبعض منه هو
الفاضل الزائد من الحبوة ونصوص الحبوة يقتضي ان مجموع الحبوة له وبعض منها من الثلث ولا يمكن العمل بهما الا باعطاء المجموع له واخذ قيمة الزائد منه وهو
امر مخالف للاصل لا دليل عليه اصلا فيجب اما تخصيص العمومات بغير هذا الموضع او تخصيص اخبار الحبوة بغير الفاضل الزائد عن النصيب ولكن الاول يتوقف على
تيقن شمول نصوص الحبوة للفاضل الزائد وهو غير معلوم فتعين الثاني **د** لا يعتبر رضاء المحبو ولا غيره من الورثة في الحباء والاحتساب للاصل واطلاق
النصوص **هـ** لو كان المحبو غير مكلف وغائبا يجيء ويحتسب ولا ينتظر التكليف والحضور لعدم الوجه والمتولي لجميع ذلك الولي ثم عدول المؤمنين ثم الورثة

في ان المحبو بعض من المذكورات [illegible]

الثالثة ذهب الاكثر الى انه يحبى باربعة السيف والمصحف والخاتم وثياب بدنه لا غير وزاد الاسكافي السلاح وصندوق الكتب والرحل والراحلة ولم يذكر في الانتصار الثياب وكذا في الغنية والاصباح والرسالة النصيرية واعلام المفيد وعن الكافي تخصيص الثياب بثياب صلاته وعن نعدم ذكر الخاتم **اقول** وجوب الحباء بالاربعة مما لا اشكال فيه لتصريح الاخبار المتقدمة جميعا بالكل وان لم يذكر بعضها في البعض ولا بعض عدم ذكر بعضها في البعض لان البعض الخالي عن بعض اخر لا ينفي ذلك الاخر الا بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة اصلا ولا يجب اشتمال كل حديث على كل حكم كالاخر نعم كل من الاخبار ما لا يقول به احد لان خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوهن في حجية الباقي مع انه ليس في الكل بل ولا في الاكثر ما لا يقول به احد نعم يتضمن ما لا يقول به الاكثر بل قد يتبع بعض معلومية ذلك ايض كما يظهر وجهه مما يأتي واما الاشكال فيما هو المشهور من الاقتصار عليها مع عدم الاتيان عليها في رواية بخصوصها ليمكن ان يوجه بانحصار المعلوم صحتها عندهم فيها او بغير ذلك بل الروايات بين مقتصرة على بعضها ومشتملة على غيرها فيجب اما الاقتصار على الاولى ان لم يعلم صحة الاخرة او عدم الاقتصار على الاربعة ان علمنا بل المقتصرة على البعض تشمل الغرائب وقد يعلل بانها معلومة الارادة واما غيرها فمشكوك فيه والاختصاص خلاف الاصل فاقتصر فيه على موضع اليقين اما كون السلاح مشكوكا فيه فلاحتمال ان يكون ذكره تأكيدا وتفسيرا للسيف فانه احد معانيه كما في القاموس على انه لم يذكر الا في المرسلة وموثقة الفضلاء والاولى لارسالها لا يصلح للحجية والثانية عطفه بلفظة او المفيدة للترديد فيمكن ان يكون الترديد من الراوي واما الرحل فلاشتراكه بين المسكن وما يستصحب الانسان من الاثاث ورحل البعير ولا قرينة على التعيين فيجب التوقف ويمكن ان يكون المراد به الثاني وبه الكسوة ويكون عطفها للتأكيد واما الراحلة فلعدم ذكرها في بعض نسخ الفقيه مع ما في معناها من الاجمال واما الكتب فلاحتمال كونها تأكيدا للمصحف او كان المراد الكتب السماوية ويكون الحبوة كالارث غير مختصة بالملة الحنفية واما الدرع فلاحتمال ان يراد به القميص او الثوب لاطلاقه عليها وان كان في الرجل مجازا والقرينة عدم ذكر الثوب مع الجمع عليه فيما اشتمل عليه بل قيل انه مشترك بين ما ذكر وبين درع الحديد لغة وورد بمعنى القميص في الاخبار كثيرا ولا يخفى ضعف هذا التعليل وبعده ولو جاز فتح باب هذه الاحتمالات لبطل الاستدلال الا نادرا على ان بعضها مما لا يحتمله الكلام كما لا يخفى على المتأمل والاولى ان يق لعل مستندهم الاجماع وما في المسالك من انه لابد للاجماع من مستند والمستند هنا غير ظاهر غير صحيح فان اللازم الثابت هو وجود المستند لا ظهوره لنا لم لا يجوز ان يكون هنا مستند خفي علينا وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والقدح في الاجماع بانه لو ثبت هنا لكان سكوتيا ولا حجية فيه غير جيد لان كونه سكوتيا لنا لا يوجب كونه سكوتيا لهم ايض ويمكن ان يكون المستند لهم دليل اخر لا نعلمه اصلا فيكفينا مستندا للاقتصار اقتصار الاصحاب وشذوذ القول بالتعدي عن الاربعة الموجب لخروج المتضمن للزائد عن الحجية في الزائد **د** لو

في انه لو تعددت هذه الاجناس فهل يحبى بالجميع او لا

تعددت هذه الاجناس فهل يحبى بالجميع او لا كلام اكثر القدماء خال عن التعيين وقال الشهيد منها ما كان بلفظ الجمع تدخل اجمع وما كان بلفظ الوحدة يتناول واحدا وتبعه جمع ممن تأخر عنه وحكم في القواعد بعموم الثياب واستشكل في البواقي ومال في الكفاية الى عموم الجميع وهو الاقرب اما عموم الثياب فلان الجمع المعرف يفيده بل المفرد المضاف عند عدم القرينة على التخصيص واما عموم البواقي فلظهوره من قوله اذا ترك سيفا ولانه يصدق على كل من متعدد فيه انه سيف له وكذا البواقي ولان المفرد المعرف يفيد العموم شرعا عند عدم العهد وان لم يفده لغة كما بينا في موضعه وكذا المفرد المضاف نعم من لا يقول بافادته له شرعا فله المنع احتج الشهيد بان الحبوة على خلاف الاصل فيقتصر فيها على موضع اليقين ولافادة الجمع للعموم يقينية دون غيره وجوابه ظاهر **ب** العموم الذي ثبت في هذه الاجناس هل هو ثابت في نوع خاص منها فيحبى بجميع افراد هذا النوع او في جميع انواعها الحق المشهور هو الاول فالثياب التي يحبى بجميعها هي ثياب بدنه وهي التي يلبسها او اعدها للبسه وان لم يلبسها فيخرج الثياب المعدة للتجارة او الباس الغير او الادخار ونحوها للاجماع ولانها المتبادر من لفظ كسوته ومن ثياب جلده ويؤكدها التخصيص بثياب الجلد بعد التعميم ولان المراد بثياب جلده اما الملاصقة له او المحيطة به ولو بالواسطة او الملبوسة ولو في وقت ما او المعدة له او الصالحة له والمعنى الحقيقي هو الاول ولكنه غير مراد بخصوصه بالاجماع فيحمل اما على الاقرب او ما دلت عليه القرينة والاجماع قرينة على ارادة المخيطة والملبوسة فلا يحمل على غيرها لما هي اقرب بالنسبة الى غيرها ايض وكذا اضافة الكسوة الى الميت ونسبتها اليه اما نسبة ملكية او اكتسابية وكل محتمل ولكن الثانية مرادة بالاجماع فيبقى الاولى بالاصل والحلي خص الثياب بثياب الصلوة ومستنده غير ظاهر والحلي بما يلبسه ويديمه وكان نظره الى الاضافة وهي كما يفيد وكذا السيوف والمصاحف والخواتم التي يحبى بجميعها هي التي اعدها للاستعمال وخاصة نفسه دون ما اعده للتجارة ونحوها الشهادة ظاهر لفظ سيفه ومصحفه وخاتمه بذلك نعم يشكل الامر فيها من حيث ورودها في بعض النصوص بالتعريف دون الاضافة الا ان يتمسك في تخصيصها بالاجماع ولكن اثباته لا يخ عن اشكال **ج** لما كان الوارد في النصوص لفظ الكسوة والثياب فاللازم في تعيينها ملاحظة صدق الاسم عرفا فيدخل فيها القميص والزبون والقبا والسراويل ونحوها بلا اخفاء وكذا الممطر والعبا والرداء والفراء والثوب من اللبد لصدق الكسوة لغة بل عرفا والخرج في المسالك القلنسوة والدخول اظهر وعدم الاكتفاء بها في الكفارات لدليل اخر ومثلها الجورب واختلفوا في العمامة والظاهر الدخول لما مر والنعل والخف خارجان للشك في صدق الاسم وكذا ما يشد به الوسط من المنطقة والحزام الا ان يكون من شال الا ان العرف فان دخولها اقرب في الشبه بالمخيط الذي يلبسه العجم بالتلفف لدفع البرد والمطر تردد والخروج اظهر والوجه في الجميع يظهر مما مر ولا يدخل لباس الحرب كالدرع والمغفر لعدم الصدق **د** والخاتم يطلق على ما يوضع على الحجر وعلى حلي للاصبع معروف وبين المعنيين عموم من وجه فما كان من الخواتم جامعا للوصفين فلا اشكال في دخوله وكذا ما اختص بالاخير للاطلاق حقيقة وعرفا واما ما اختص بالاول ولا يمكن لبسه كاكثر ما يختم به العجم ففي دخوله اشكال لعدم كونه متعارفا عند العرب خصوصا في الصدر الاول فيشك في صدق الاسم عليه في عرف هذا الزمان

ولذا صرح الشيخان وابن حمزه باشتراط لبسه فتامل **ز** فص الخاتم داخل فيه وان كان غاليا لشهادة العرف بذلك بل لعدم الصدق على الخالي منه ولا فرق فيه بين ما كان فصه منقوشا ام لا ولا بين الماخوذ من الفضة او الحديد او غيرهما الا الذهب ففيه كلام يأتي ولا بين ما يلبس في الخنصر وغيرها في اليمين او اليسار للصدق وفي دخول ما يلبس في الرجل او الابهام لاجل الرمي او لاجل الزينة ومنها ما للعمارية ذهكير وجهان اوجههما العدم للشك في صدق الاسم **ح** لو كان بعض هذه الاجناس مما يحرم استعماله على الرجل كالثوب من الحرير والخاتم من الذهب فظاهر بعضهم الدخول لصدق الاسم عرفا وعدم التلازم بين الحرمة والحرمان ويمكن الاخراج بان الاسم وان كان صادقا الا ان القرينة المخصصة موجودة وهو عدم كون مثله الثوب المضاف اليه والخاتم المضاف اليه وعدم معهودية عند الشارع ولا يخ عن قوة **ط** لو كان المحبو منه ممن لا ينتفع بمصحفه كالامي او بسيفه وخاتمه كمقطوع اليدين ففي احتمال تلك الاعيان وعدمه احتمالان اظهرهما الاول لعموم الادلة وصدق التسمية والاظهر منه ما لو كان سبب عدم الانتفاع طاريا بعد امكانه وكذا الكلام فيما لو كان المحبو ممن لا ينتفع احتمال المنع هنا اضعف **ى** لو خلق الثوب بحيث انتفى الصدق خرج للخروج عن الاسم كما لو احدث فيه تغيير اخرجه عنه وكذا لو كسر السيف والخاتم او تغيرا على وجه خرجا عن اطلاق الاسم ولا فرق في التغيير بين كونه للاصلاح فاتفق موته قبله او لا لزوال الاسم وتغير الموضوع حال الاستحقاق وعدم مدخلية النية **يا** لو انفصل جزء من هذه الاعيان قبل الموت كالفص من الخاتم والجلد من المصحف والقبضة من السيف وغيرهما مما لا يخرج انفصاله الباقي عن صدق الاسم وكان داخلا قبل الانفصال فهل يدخل بعده ايضا ام لا فيها وجهان من تنزيل المنفصل منزلة المتصل للاستصحاب ومن خروج المنفصل عن الاسم والاقرب الثاني لما ذكر والاستصحاب انما يكون عند عدم تغير الموضوع ولو لاجل عرض وصف وقد تغير هنا **يب** لو نقص عن واحد من هذه الاعيان بعضه فحكم بعضهم بدخول الباقي وان كثر الناقص كما لو كان نصف سيف او سورة من المصحف محتجا باستلزام استحقاق الكل بعضه ولقوله ع لا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء وفي الكل نظر اما في الاول فلان المسلم هو استلزام استحقاق الكل استحقاق البعض اذا كان في ضمن الكل واما مطلقا فغير مسلم واما في الثاني فلان المراد منه عدم سقوط الميسور من المامور به وكون البعض مطلقا منه عين النزاع ومنه يظهر ما في البواقي والتحقيق ان الناقص ان كان مما يوجب نقصه زوال الصدق كنصف سيف او اكثر المصحف يوجب الخروج والا فلا وشيوع اطلاق المصحف على البعض ولو كان فلا يلازم ولو سلم فانما هو في عرف خاص لا يلزم اتباعه **يج** لا فرق في هذه الاعيان بين ما يليق منها بحاله عادة وبين ما لا يليق للعموم **يد** لو شك في الثوب بانه معد للبس او لغيره او الخاتم والسيف والمصحف بكونها معدة لنفسه او للتجارة ومثلها على القول بالتخصيص فالظ انه يحبى به لكونه امرا مخالفا للاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو ما كان معدا للبس او لنفسه يقينا وهذا ليس منه

في ان المحبو هو الولد الذكر

الرابعة المحبو هو الولد الذكر فلا حبوة للانثى مطلقا بالاجماع وللاصل وللتقييد به في اكثر النصوص فاطلاق الولد في بعضها محمول عليه لوجوب حمل المطلق على المقيد ويشهد له احد صحيحي ربعي ثم الذكور ان تعدد واتحد اكبرهم وان كانت هناك انثى اكبر منه اما مع تعدد الاكبر من الانثى فللاجماع وصريح الاخبار واطلاق الابن في بعضها مقيد واما مع وجودها فلخصوص صحيح ربعي واطلاق الباقي والظ انه ايض مجمع عليه وقد ينسب الخلاف فيه الى الاسكافي فيحكم بسقوط الحبوة مطلقا ولم يثبت وان اتحد فله بالاجماع وصريح موثقة الفضلاء ومرسلة ابن اذينة حيث حكم فيهما بالتفصيل القاطع للشركة واطلاق موثقة العقرقوفي والاستشكال مع الاتحاد لان افعل التفضيل يقتضي مشاركا في اصل الفعل واطلاق الابن في بعض الاخبار لا يفيد لوجوب حمله على الاكبر مع التعدد حملا للمطلق على المقيد كما في المسالك ضعيف لانه انما يصح لو انحصرت الاخبار بما فيه التفضيل والاطلاق على ان اعتبار وجود المفضل عليه في اصل التفضيل اكثري لا كلي ولو تعدد الاكبر بان كان هناك ذكور متساوية سنا فيشتركون فيها على المشهور واسقطها ابن حمزه هناك وحكي عن النهاية والمهذب ايض ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه البعد واستدل للمشهور بالاصل وان الاكبر اسم جنس يقع على القليل والكثير ويرد على الاول بان الاصل الثابت هو ثبوت الحبوة للابن الواحد او المتعدد مع وجود الاكبر لا مطلقا فان قيل قد صرحت موثقة العقرقوفي بثبوتها للابن الشامل للمتنازع فيه ايض قلنا الابن فيها وان كان مطلقا الا انه يقيد بالواحد او الاكبر مع التعدد لوجوب حمل المطلق على المقيد الا ان يق بان وجوب الحمل انما هو فيما اذا وجد المقيد لا مطلقا وعلى الثاني ان الاكبر وان صدق على المتعدد لغة الا انه ظاهر في الواحد عرفا وايض فرض وجود ابنين متساويين في السن نادر جدا والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع وايض لو تم ذلك فانما يصح فيما لو كان هناك ولد اصغر منهم ايض واما مع الانحصار في المتساويين مثلا فلا يصدق الاكبر عليهما واحتج لابن حمزه بانه يجب الوقوف فيما لو خالف الاصل على موضع اليقين وبظهور الاكبر المصرح به في الاخبار في الواحد وبانه مع التعدد لا يصدق استحقاق كل واحد الحكم باستحقاق واحد منه كالسيف والخاتم لان بعض الواحد ليس هو ولا يخفى انه لا يبعد ترجيح هذا القول تماما مع ما اشير اليه من ندرة هذا الفرض بحيث يشك في انه تحت الاطلاقات هذا ثم انه على المشهور يقسم الحبوة بينهم كما صرح به الشيخ وغيره والوجه ظ وقد يجوز احتمال القرعة ههنا وموضعه **فروع ا** الاكبر في التوامين اولهما خروجا ولو كان التفاوت يسيرا لا يعتد به عرفا والوجه ظ واما ما رواه في الكافي في باب العقيقة ان رجلا ولدا ابنين في بطن فهنا ابو عبد الله ع فقال ايهما اكبر فقال الذي خرج اولا فقال ابو عبد الله ع الذي خرج اخرا هو اكبر اما تعلم انها حملت بذلك اولا وان هذا دخل على ذلك فلم يمكنه ان يخرج حتى خرج فالذي يخرج اخرا هو اكبرهما فهو ضعيف للشذوذ وعلى تقدير حمله على ان المراد بالاكبر في نفس الامر وان لم يتعلق به الاحكام الشرعية المبنية على الدلالات اللفظية ومع ذلك يعارضه ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال اكبر ما يكون الانسان يوم يولد واصغر ما يكون يوم يموت **ب** لو اشتبه الاكبر ففي اخراج مستحقها بالقرعة او تشريك كل من اشتبه الامر فيه او سقوطها اوجه اوجهها الاول لان القرعة لكل امر مشكل **ج** الحق اعتبار كون الولد للصلب كما قطع به بعض الاصحاب لتعليق الحكم على الابن والولد وشيء منهما لا يصدق على ولد الولد كما مر ولوجوب الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين

في انه لو اشتبه الاكبر ففي اخراج مستحقها بالقرعة وعدمها اوجه

هل يشترط انفصال الولد عند موت ابيه او يحبى ولو كان حملا فيه وجهان حكم معاصر بهائي شرحه على المفاتيح بالاول واستجود ثاني الشهيدين
في الرسالة الثاني مطلقا واستوجه فيما لو كان عند موت ابيه متصفا بالذكورية وظاهر المسالك التوقف والاول عدم الحكم على الحمل من موت ابيه
بكونه ذكرا او الحكم بالحبوة معلق عليه وان افرازها له ان كان في ذلك الوقت كان حكما غير مطابق للواقع لانه ليس بمعلوم الذكورية وان كان حين التولد
فان حكم بها قبله للورثة لزم المستصحب الى ان يثبت الناقل وان لم يحكم بها لهم لزم بقاء المال بغير مالك وان استحقاقهما مخالف للاصل فيجب الاقتصار
فيه على موضع اليقين ويرد على الاول ان الحكم بالحبوة ليس معلقا على ما حكم بذكوريته بالفعل المعلق على ما حكم له بها في نفس الامر ولو بعد ظهور الكاشف
ولذا يحبى من لم يعلم ذكوريته اولا ثم علمت بالفحص والاستعلام وعلى الثاني النقض بسهم الحمل قبل انفصاله فانه يعزل له نصيب ذكرين مع انه ليس بمعلوم
ايضا وعلى الثالث انه انما يتم لولا دلالة على خلاف الاصل والمخالف بعمومها والثاني كون الحبوة ارثا فان انتقالها ليس الا بالارث سيما على القول بالاحتساب
وقد ثبت ان الحمل يرث واستحقاقه نصيبه من غير الحبوة وصدق كونه ذكرا في نفس الامر وان لم يظهر بعد ومن ثم اجمعوا على استحقاقه بحسب ما يظهر من ذكوريته
وانوثيته ويرد على الاول ان اللازم من اخبار توريث الحمل هو ثبوت التوريث المطلق له لا جميع انواعه التي منها الاحتباء ويمكن ان يقال ان الثابت مطلق
التوريث وهو يشمل الحبوة وعلى الثاني انه يقال لا نقول بمنع ان الفارق موجود وهو ان استحقاقه لغيرها ليس من حيث كونه ذكرا بل من حيث كونه ولدا
وهو معلوم في جميع الاحوال وعلى الثالث ان الاحكام منوطة بالظاهر دون الواقع ونفس الامر يمكن دفع ذلك بان الاحكام وان كانت منوطة بالظاهر ولكن لا
بما كان ظاهرا بالفعل بل بالظاهر ولو بعد تحقق الكاشف فتحقق الذكورية في نفس الامر ولو كان مشتبها علينا بالفعل يكفي في اثبات الاحكام المعلقة عليها بعد
ظهورها فان قيل فاللازم الحكم بالحبوة بعد الظهور لا قبله قلنا لا نحكم بها قبله بل يبقى مراعى حتى ينكشف الحال فان قيل لا دليل على لزوم الابقاء مراعى بل يجب الحكم
بها للورثة فيستصحب قلنا الدليل موجود وهو ان الحبوة حق للذكر الظاهر ذكوريته بالفعل او بعد تحقق الكاشف فالحكم بها للورثة مشروط بانتفاء ذكر كذلك و
الشرط غير معلوم فكذلك المشروط فيجب ابقاؤها مراعى ومن هذا يظهر ان الترجيح مع القول بعدم الاشتراط اذا كان عند موت ابيه متصفا بالذكورية واما اذا لم
يكن كذلك كما اذا لم يتم للحمل اربعة اشهر حيث صرح في صحيحة زرارة المروية في كتاب الفقيه من الكافي ورواية ابن الجهم المروية فيه ايضا بان الذكورية والانوثية
يحصل بعد تمام اربعة اشهر فالحكم بذلك مشكل لعدم صدق الوصف مطلقا لا في الواقع ولا في الظاهر والصدق المتاخر لا يفيد ثم لو كان هناك حملان او
اكثر فلا اشكال وان تعدد ففي الحكم بتساويهما مطلقا او بالاكبرية الاقدم علوقا او الاسبق تولدا اوجه من اناطة الكبر والصغر عرفا بسبق التولد وعدم مدخلية تقدم
العلوق وتاخره فيه كما لو لم يتولد بعد حتى يصدق الكبر والصغر العرفيان والصدق المتاخر غير مجد فيتساويان ومن ان كون قدم التولد مناطا في الكبر عرفا انما هو
في المتولد واما في الحمل فلا بل يناط بقدم العلوق في العرف ومن ان الحكم بلزوم الاحتباء انما هو بعد التولد وانما يبقى قبله مراعى فالمناط هو الكبر الصادق وهو ليس الا
بقدم التولد وبالجملة المسألة محل الاشكال نعم لا يبعد الحكم باكبرية من كان جامعا لوصفي قدم العلوق وسبق التولد ولكن تحققه ثم العلم به مما لا يكاد
يتحقق ولو كان الولد خنثى فان كان واضحا فواضح وان كان مشكلا فالظاهر حرمانه من الحبوة للشك في حصول الموجب واحتمل بعضهم العمل بالقرعة وهو حسن
لو ثبت الانحصار في الذكر والانثى فهو في نفس الامر احدهما فيستخرج بالقرعة وفي الانحصار نظر لجواز الطبيعة الثالثة واحتمل ثاني الشهيدين في رسالته استحقاقه
نصف الحبوة قياسا على استحقاقه نصف النصيبين في السهام وهو ضعيف ثم لو كان معه ذكر اصغر منه ففي احتبائه ايضا نظر للشك في اكبر الذكور والعمل بالقرعة
محتمل ز لا يشترط في المحبو البلوغ فيحبى الصغير للاصل واطلاق النصوص بل عمومها وصريح ابن حمزة كظاهر الحلي الاشتراط لكونها في مقابلة القضاء ولا يتاتى من الصبي
قلنا لا نسلم المقابلة ولو سلمت فمقوبة القضاء ممنوع ح لا يشترط سداد رأيه وفاقا للكركي ومال اليه في الدروس للاصل واطلاق النص وذهب الشيخ في النهاية
وصاحب الجامع وابن حمزة والحلي واكثر من تاخر عنهما منهم الشهيد في اللمعة الى اشتراطه ونسبه في ح الى قول مشهور ولان المخالف لا يعتقد ما يقابلها من وجوب القضاء
ولانه لا يرى استحقاقها فيمنع منها الزاما له بما التزم كالزامه بغيره من الاحكام الشرعية ودفع الاول بمنع المقابلة اولا ومنع لزوم اعتقادها ثانيا والثاني
بان وجوب الالزام في جميع المواضع غير ثابت وجوازه لا يمنع لان الثابت من الاخبار وفتاوى الاصحاب الالزام لا يكون من باب الشرطية ولذا لم يشترط احد في
ابطال العول والتعصيب علم فساد الرأي ط يشترط كونه مسلما لان الحبوة ميراث والكافر لا يرث ى لا يشترط خلوه عن السفه وفاقا للكركي والشهيد الثاني
ومال اليه في الدروس للاطلاق وعدم الدليل وعن جماعة اشتراطه منهم المقنعة والنهاية والسرائر والجامع وتبعهم جمع آخر ممن تاخر عنه ولم نقف على ماخذه يا
لا يشترط عقله التام فيحبى ولو كان مجنونا واختاره الشهيد الثاني الخامسة المحبو منه هو الاب فلا يؤخذ الحبوة من تركة غيره وفاقا لانه المنصوص عليه
فيبقى غيره على الاصل السالم عن المعارض ولا يشترط اسلامه ولا ايمانه لاطلاق النص واحتمال الاشتراط نظرا الى اعتقاده عدم الاستحقاق وكونها في مقابلة
القضاء ولا قضاء عن الكافر ضعيف لان اعتقاده لا يؤثر في استحقاق غيره ولو اثر فانما هو في استحقاق المعتق وارتباطها بالقضاء م السادسة اختلفوا
في انه هل يشترط الحباء بان يخلف الميت مالا غير الحبوة ام لا فذهب الشيخان والحلي وابن حمزة والمحقق والفاضل في بعض كتبه وجمع آخر الى الاشتراط ونسبه في
المسالك الى المشهور وفي ح عن المهذب انهم اتفقوا على ذلك والظاهر منه اتفاق الاصحاب وان احتمل بعيدا ارادة اتفاق الذين ذكرهم في المسألة السابقة على تلك
المسألة وظاهر الشهيد الثاني في الرسالة كصريح بعض العدم وظاهر الدروس والمسالك التوقف ولا يخفى ان هذا الاختلاف انما يتمشى على المشهور من
القول بعدم الاحتساب واما على القول به كما اخترناه فلا اشكال في الاشتراط بل يشترط ان لا ينقص نصيب كل من الورثة مما كان عليه قبل الحبوة ثم على المش
فالظاهر هو العدم لاطلاق النص وفقد المقيد احتج المشترط بلزوم الاضرار والاجحاف بالورثة لولاه وايذان لفظ الحبوة ببقاء شيء آخر ووجوب الاقتصار

(في الهامش: في انه هل يشترط الحباء ان يخلف الميت مالا غير الحبوة ام لا)

فيما

فيما خالف الاصل على المتيقن وانصراف المطلق الى الفرد الشايع والشايع تخلف مال آخر قلنا لزوم الاضرار والاجحاف ممنوع ولو سلم فلا ضير فيه لان الحق اذا
ثبت بالدليل لا يقدح فيه الاضرار والاجحاف بغير المستحق وله نظائر كثيرة ولا اشعار في لفظ الحبوة على انه غير وارد في النصوص والاطلاق ثم بل الاخبار في
عامة لذكر اداة الشرط المفيدة للعموم كقوله اذا ترك واذا مات واذا هلك ولو سلم فوصول الشيوع الى حد يجب حمل المطلق عليه ثم ثم على الاشتراط هل يكفي
بقاء اقل ما يتمول كما هو مقتضى اطلاق كلامهم او اشتراط كونه كثيرا يزول به الاضرار كما يقتضيه تعليلهم احتمالان وعلى الثاني لو تعدد الوارث بحيث يندفع الاضرار
بنصيب كل واحد واندفع بالجملة ففي اعتبار الجملة او الافراد وجهان وعلى تقدير اعتبار بلوغ نصيب كل قدر الحبوة وان السابعة لا يشترط الحباء بخلو الميت
عن دين مستغرق فلو استغرق دينه تركته التي منها الحبوة لا يحبى ولم اعثر في ذلك على مخالف وكلام الشهيد الثاني في رسالته يشعر بوجوده والوجه فيه ان الحبوة
ليس الا حصة في الارث وانتقالها ليس بسبب الا التوريث وقد تقدم ان الدين مقدم على الارث بل لو قيل بعدم كونها ارثا ايضا يمكن اثبات المطلوب بصحيحة
زرارة وابي ولاد وخبر السكوني المتقدمة في بحث استغراق الدين للتركة كما لا يخفى فرعان ا لو بذل المحبو قيمتها واراد الاختصاص بها دون غيره من
الورثة فعلى القول بعدم انتقال التركة الى الوارث كما هو المختار ليس له ذلك مطلقا الا ان يثبت اجماع على خيار كل ذي نصيب في نصيبه وعلى القول بالانتقال
فعلى القول بعدم الاحتساب له ذلك والوجه ظ وعلى القول به فلو كانت الحبوة مساوية لسهمه لولا الدين فله ذلك ايض والا فلو كان استحقاق كل من الورثة
منها على السواء ولو لم يكن كذلك فلكل يكون ذلك بقدر نصيبه ب لو كان الدين غير مستغرق فالحكم على القول بالاحتساب واضح واما على القول بعدمه
فان استغرق بعض الحبوة فيمنع المحبو منه قطعا واما في توزيع الدين على جميع التركة ح وفيما لو استغرق ما عداها او قصر عنه ايض وعدمه وجهان الاول التوزيع
وجعله في المسالك الاظهر وفي الرسالة متجها لان الدين يتعلق بالتركة على الشياع والحبوة منها فيصيبها نصيبها والثاني وهو الذي نسبه في الرسالة الى
ظاهر الاصحاب عموم النصوص فاكثرها ويؤيده اطلاق النصوص والفتاوى باستحقاق جميع الحبوة مع ان الميت لا ينفك عن دين في الجملة الا نادرا فلو
كان لمطلق الدين اثر في النقص عليها لنبهوا عليه فيها وايض فان الواجب من الكفن ومؤنة التجهيز كالدين بل اقوى لتقدمه عليه ويتعلق بالتركة شايعا
فيلزم ان لا يسلم الحبوة لاحد وهو مناف لاطلاق اثباتها فيهما ورد العموم بالتخصيص والتوافق بانها مجرد استبعاد لا يعارض ما سبق اقول لا ريب في ان
تعلق الدين انما هو بالشياع ولكن الشياع ليس ثابتا بالنص بل انما يحكم به لعدم المرجح وفقد ما يوجب تخصيصه ببعض ولكن اخبار الحبوة تخصصه بغيرها
فلا يوزع فان قيل ما الوجه في تخصيصه بغيرها بهذه الاخبار قلنا شهادة العرف بذلك الا ترى انه اذا قال قائل نصف هذه الدار لزيد يحكم له به شايعا
فاذا اشار الى بيت معين وقال انه لعمرو يحكم بالنصف المشاع من غير هذا البيت لعمرو فان قيل ان هذا انما يتم لو دلت الاخبار على اختصاص المحبو بالحبوة من
بين جميع ذوي الحقوق لم لا يجوز ان يكون المراد اختصاصه من بين الورثة قلنا تخصيص بلا مخصص فان قيل التبادر مخصص قلنا التبادر ممنوع فان قيل يلزم تقدم
الحبوة على الدين ولو استغرق قلنا لا يلزم لتعلق الدين ح بجميع التركة التي منها الحبوة على انه يقع التعارض ح بين ادلة الدين واخراج الحبوة فيقدم الاول
لكون ادلة الوفاء اقوى واكثر من روايات الحبوة مع انه قد نطقت الاخبار بتقديم الدين على الارث والحبوة ارث مخصوص فان قيل مقتضى تقديم الدين
عدم اختصاص الحبوة بالمحبو لكون تعلق الدين مشاعا قلنا تقديمه انما هو عند التزاحم والتعارض اي الاستغراق كلا او بعضا وبدونه فيتعلقان بالتركة معا
ثم انه يؤيد ما ذكرناه اولا من التخصيص انه لو اوصى الميت بعين لا يوزع الدين عليها بل يخصص بما عداها فتخصيصها بالشخص خصص تعلق الدين بغيرها وبهذا
يظهر ان الترجيح لما عليه ظاهر الاصحاب الثامنة لو اوصى الميت بوصايا فان كانت بعين غير الحبوة لم يمنع منها لبقائها سالمة من المعارض وان كانت بعين
منها فالاقوى الصحة لعموم الادلة ولان الميت مسلط على ماله ما دام فيه الروح واختصاص المحبو بها انما هو بعد الموت وح لو زادت عن الثلث اعتبر
اجازة الجميع على القول بالاحتساب وعلى القول بعدمه لم يعتبر الا اجازة المحبو واحتمال اعتبار اجازة الجميع لاطلاق النص والفتوى ضعيف لان الظاهر
ان هذا الاطلاق مقيد بالمستحق وان كانت بجزء من التركة مطلق كمائة درهم او منسوب كالثلث فالظاهر انها ح كالدين التاسعة لو كانت بعض
اعيان الحبوة او كلها مرهونة على دين على الميت قدم حق المرتهن وروعي في استحقاق المحبو لها مجانا او مع الاحتساب افتكاكها ولا يجب على الوارث للاصل وح
فللمحبو فكها من ماله ولا يرجع بما غرم على التركة لتبرعه بالاداء ولو افتكها وارث غيره فان كان قبل حلول الاجل فالظاهر عدم استحقاقه لها ورجوعها الى
المحبو لعدم ناقل شرعي وان كان بعده فان نقلها المرتهن اليه فيستحقها وان كان بمجرد الافتكاك فالظاهر ايض عدم الاستحقاق واختصاص المحبو بها العاشرة
اشترط ابن حمزة في الوسيلة في ثبوت الحبوة للمحبو قضائه ما فات اباه من صلوة او صيام وجعلها عوضا عن ذلك فاذا لم يفعل المعوض لم يستحق العوض و
الاكثر على عدم الاشتراط وهو الاقوى لاطلاق النصوص وعدم دليل على التقييد على انه قد يتحقق وجوب القضاء على غير الولد مع انه لا حبوة لها وقد يتحقق وجوبه
على المرء مع انه لا حبوة عنها الحادية عشر لو كان هناك مجتهدان مختلفان في مسائل الحبوة من الوجوب والاستحباب او المجانية والاحتساب او في
ما يحبى به من الانواع او افراد الانواع او نحو ذلك وقلد كل من اكبر الذكور وسائر الورثة واحدا منهما ممن فيه الصرفة له فان عمل احدهما بمقتضى رأي مجتهده
ولم يزاحمه الآخر اما تبرعا له او جهلا بان له المزاحمة او لعدم اقتداره على مزاحمته فلا شيء على الاول ويحل له ما اخذه تقليدا لمجتهده وان نازعه وزاحمه فان
اتفقا على اختيار مجتهد للترافع فلا كلام والحكم حكمه وان تنازعا في ذلك فان كان بعد التصرف في المتنازع فيه واخذه فالمزاحم للمتصرف فيه المريد استرداده
منه يكون مدعيا ويقدم من اختاره للمرافعة لانه يكون مدعيا وان كان قبل ذلك كان يكون المتنازع فيه في يد ثالث لا يؤديه الا بعد تعيين من يجب
الاداء اليه او منعهما مانع من التصرف قبل رفع النزاع او امتنع كل منهما من التصرف مخافة صيرورة الآخر مدعيا فيقدم مختار من رجح الامام في مقبولة

(في الهامش: في انه لو كان مجتهدان مختلفان في مسائل الحبوة فللورثة تقليد كل منهما)

عمر بن حنظلة وما بمعناها من الافقه والاصدق والاورع كما ياتى لتلك الاخبار وان لم يكن هناك ترجيح بل تساوى المجتهدان او لم يمكن تعيين الراجح فالظاهر
ح نفوذ كل حكم اولا بعد مطالبة احد المتنازعين الحكم منه لانه حاكم منصوص من الامام حكم بحكمه فينفذ لكل من حكم له وعلى كل من حكم عليه

البحث السادس

فى حكم الجد والجدة اذا اجتمعا او احدهما مع الابوين والاولاد او احدهم وفيه مسائل وخاتمة اما المسائل فثلثة

الاولى لا يرث الجد والجدة مع احد الابوين مطلقا وفاقا لغير الصدوق حيث شرك الجد من الاب معه ومن الام معها على ما حكاه جماعة وقيل ان كلامه وان كان موهما لذلك الا انه صرح بعد بخلافه وللاسكافى حيث شرك الجدين والجدتين مع الابوين والبنت الواحدة وجعل الفاضل عن سهام الابوين والبنت لهم والظاهر كون الحكمين اجماعيين فى النفع فى الوافى وفى الكافى على كون الجد بمنزلة الاخ لنا بعد الاجماع المحقق ومنع الاقرب للابعد وكون الابوين والبنت اقرب روايتا الحسن بن صالح وابى بصير وصحيحة عبد الله بن جعفر المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الاول وهذه الروايات الثلث باجماعها تنفى قول الصدوق بشقوقها فالاولى تنفى تشريك الجد للام معها والثانية تشريك الجد للاب معه والثالثة تشريك الجدين لهما وتضعيف دلالة الثانيتين باحتمال اختصاص الجد فيهما بالجد من الام ضعيف لانه تخصيص للعموم الحاصل من ترك الاستفصال بلا مخصص بل كل منهما بانفراده ينفى جميع الشقوق ايض بضميمة الاجماع المركب ولا يبقى شئ منها قول الاسكافى الا ان يقال ان تشريكه لا يختص بالصورة المذكورة وانما ذكرت تمثيلا بل اعم منها ومن سائر الصور المشتملة على زيادة الفريضة عن سهام ذوى الفروض او اعم منها ومن الصورة التى لا تشتمل على رد كاجتماع الجدودة مع الابوين او الاب كما هو الظاهر من استدلاله كما ياتى فح ينفى بعض صور ما اختاره بهذه الروايات ويكون ح نفى البواقى ايض بالاجماع المركب ولنا ايض الاخبار المستفيضة الدالة على انه لا يرث مع الاب او الام او الولد احد الا الزوج والزوجة كصحيحتى محمد وزرارة المتقدمة فى المسئلة المذكورة وروايتا العبدى المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الثانى وغيرها ايضا الاخبار الواردة فى بيان فريضة الابوين مع الولد وبدونه فانها ظاهرة فى انحصار التركة بينهما وبينه خاصة على الاول وبينهما خاصة على الثانى مطلقا من دون تقييد بما اذا لم يكن هناك جد وقد يستدل لنا ايض بالادلة الدالة على ان الاجداد والجدات فى مرتبة الاخوة لا يرثون الاحيث يرثون ولا ريب فى ان الاخوة لا يرثون مع الابوين فكذلك الاجداد وبالنصوص الاتية فى الطعمة الدالة على ان الله تعالى لم يفرض للجد شيئا وانما اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله واجازه الله تعالى وفيهما نظر اما فى الاولى فلخلو الاجماع عن كون الاجداد والجدات بمنزلة الاخوة مطلقا بل هى دالة على انهم بمنزلة واحد منهم فى النصيب اذا اجتمعوا نعم ان كان نظره الى الاجماع المنقول على ذلك فله وجه عند القائلين بحجية الاجماع المنقول واما فى الثانية فلان عدم فرض الله سبحانه انما يفيد لو لم يعقبه اطعام الرسول واجازة الله اما بعد اطعامه واجازته فلا يفيد لاحتمال كونه على سبيل الوجوب فان قيل فعل النبى اذا لم يعلم جهته يحمل على الندب على الاصح فيستفاد من هذه النصوص استحباب الطعمة فيبطل التشريك وجوبا كما هو قول المخالف قلنا اذا لم يعلم جهة فعله فلا يحكم بكونه ندبا فى الواقع بل نقول بكونه مستحبا لنا لثبوت الرجحان وعدم تيقن الزيادة فهذا انما يصلح دليلا على اثبات الرجحان لا على نفى الوجوب كما لا يخفى واما الاخبار الدالة على اجتماع الجدة مع الابوين او احدهما كرواية ابى بصير الاخيرة المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الاول وصحيحة البصرى قال دخلت على ابى عبد الله عم وعنده ابان بن تغلب فقلت اصلحك الله ان ابنتى هلكت وامى حية فقال ابان ليس لامك شئ فقال ابو عبد الله عم سبحان الله اعطها السدس ورواية اسحق بن عمار فى ابوين وجدة لام قال للام السدس وللجدة السدس وما بقى وهو الثلثان للاب ورواية ابن رباط الجدة لها السدس مع ابنها ومع ابنتها فهى لعدم قائل بها من جهة التوريث لعدم انطباقها على مذهب عن درجة الحجية ساقطة فلا يصلح لمعارضة ما مر البتة ولو انطبق بعضها على بعض صور مذهب المخالف فى المسئلة فلشذوذه لا يصلح للحجية ايض فكيف بالاخبار المعتبرة التى منها الصحاح الموافقة لعمل الاصحاب مع ان منها ما يوافق العامة ايض انها اعم من ان يكون السدس من جهة الميراث لجواز ان يكون من جهة الطعمة اى الارزاق المامور به فى قوله سبحانه واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم وهى غير المتنازع بل فى الاخبار ما يصرح بان السدس من باب الطعمة كما ياتى ولما روايات الطعمة فسياتى عدم منافاتها للمسئلة فى محله فهى ظاهرة هذا ثم انى لم اقف للمخالف الاول على حجة واما الروايات المتقدمة فمنها ما هو اخص من مدعاه ومنها ما لا ينطبق على مذهبه ومع ذلك عرفت ما فيه واما الثانى فاستدل له على ما نقل بمشاركة الجد والجدة للابوين فى التسمية التى اخذوا بها الميراث الذى عين لهم وهى الابوة والامومة وبالروايات المتقدمة وباخبار الطعمة والجواب عن الكل بمنع مشاركتهما لهما فى التسمية فان الجد لا يدخل فى اسم الاب حقيقة بدليل صحة السلب وتبادر الغير وكذا الجدة بالنسبة الى الام على انه لو ثبت التسمية لم يدل على مطلبه الذى هو جعل نصيب الجد ان تعدى الفاضل من السهام ولزم توريثهما فى صور كثيرة لا يقول به فيها وعن البواقى بما مر فى المقام وبان مع انها لا يطابق مذهبها فى القسمة

الثانية لا يرث الجد والجدة مع الاولاد ذكرا كان ام انثى بالاجماع فى غير البنت الواحدة فان فيها خلافا للاسكافى وقد مر ويدل عليه العمومات المتقدمة الخالية عن المخصص

الثالثة لا يرث الجد ولا الجدة مع اولاد الاولاد وان نزلوا مطلقا وفاقا لغير الصدوق وعن السيد فى الناصريات وابن فضال الاجماع عليه وعن الصدوق تشريك الجد مع ولد الولد لنا بعد الاجماع عند التحقيق لعدم قدح مخالفة من ذكر رواية زرارة المتقدمة وفيها فان لم يكن له ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات وه يحجبون الابوين والزوج والزوجة عن سهامهم الاكثر وان سفلوا ابطنين وثلثة واكثر يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب وما تقدم من الاخبار المتضمنة لان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به وجه الاستدلال المصرحة بان ولد الولد يقوم مقام الولد فان قيامه مقامه كما ليس فى

مطلق

مطلق التوريث والا لم يكن فائدة للتخصيص بل اما فى جميع الاحكام او الحجب او فى الميراث وبالكل يثبت المطلوب احتج المخالف بتساوى الجد والاولاد فى القرب وبصحيحة سعد بن ابى خلف قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلم عن بنات بنت وجد فقال للجد السدس والباقى لبنات البنت والجواب اما عن تساوى فبان الثابت ان الاقرب يمنع الابعد واما اشتراك المتساويين فى الارث فغير ثابت مع انه لو صح انما يتبع لولا دليل على خلافه واما عن الصحيحة فمع شذوذها المخرج لها عن الحجية بعدم صراحتها فى المط اولا لامكان ان يكون المراد بالجد جد بنات البنت اب البنت لا جد البنت فيكون الميت هو البنت ويكون السؤال عن اب وبنات وباخصيتها عن مدعاه ثانيا وبمعارضتها للروايات المتقدمة الراجحة عليها باعتضادها بالشهرة العظيمة بل الاجماع ثالثا وبدعوى ابن فضال الاجماع على ترك العمل بها رابعا وبامكان الحمل على الاستحباب حتى يكون هو الطعمة المستحبة خامسا وبالحمل على التقية كما احتمله العلامة المجلسى والحر العاملى سادسا والايراد على الاول بعدم امكان ارادة جد بنات البنت لقوله والباقى لبنات البنت فانه لو كان المراد بالجد ذلك لم يكن الباقى لهن لكان الرد والحمل على الباقى من الرد والفرض خلاف الاصل والظاهر مردود بان الرد على الاب مع البنات مختلف فيه وظهور ادلة الرد ليس باكثر من ظهور نفى منع ولد الولد للجد بل هنا اقوى حيث تكرر نقل الاجماع من القدماء ايض وتعاضد بالعمومات الكثيرة فلو كانت ادلته على الرد على الاب قرينة على عدم ارادة الاب هنا فيكون ادلة منع ولد الولد للجد اولى بالقرينة على عدم ارادة الجد فيبقى الاحتمالان متساويين ولما الخاتمة ففى حكم الطعمة للجد اعلم ان الجد والجدة وان كانا لا يرثان مع احد الابوين ولا مع الاولاد ولا مع اولاد الاولاد لكن يستحب اطعامهما والظاهر ان المراد بالاطعام الاعطاء من باب الارزاق المامور به فى قوله سبحانه واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم فكيف كان يدل على استحبابه وفاقا لكل من يقول بتوريثهما صريحا بعينه المستفيضة من الاخبار كصحيحة جميل ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجدة السدس والاخرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجدة ام الام السدس وابنتها حية وموثقة زرارة عن ابى جعفر عم ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجدة السدس ولم يفرض الله لها شيئا وروايته قال سمعت ابا جعفر عم يقول ان نبى الله اطعم الجدة السدس طعمة ووجه الدلالة على الاستحباب ليس لما قيل من انها تدل على ان الاعطاء على جهة الطعمة التى فى اللغة بمعنى الهبة وهى غير الارث لعدم ثبوت انها معناها فى فرض فلا دلالة للهبة على الاستحباب وان قلنا انها غير الارث بل لما ثبت فى محله من ان ما لم يظهر جهته لنا من افعال النبى صلى الله عليه وآله فيستحب لنا التاسى ولا يجب فان قيل الطعمة قضية فى واقعة يحتمل ان يكون مع رضاء الابوين او بدونه وعدم ظهور الجهة انما هو فى الاول واما فى الثانى فيكون الاطعام واجبا قطعا اذ لا يستحب لاحد اعطاء مال الغير بدون رضاه قلنا لما كان ذلك الاحتمال غير معلوم ايض فيكون فعله مما لم يعلم جهته ايض مع انه لا قائل بوجوب الاطعام بل كل من قال به قال باستحبابه فالاجماع قرينة على تعيينه ومن ذلك يظهر لزوم حمل الاخبار الامرة بالاعطاء او الدالة على الاختصاص والملكية الظاهرة فى الوجوب كصحيحة البصرى ورواية ابن عمار وابن رباط المتقدمة على الاستحباب ايض لان السدس المذكور فيها محمول على الاطعام بقرينة الموثقة والرواية الاخيرتين الاطعام ليس الا مستحبا مع ان القول بالسدس مطلقا فى الصور المذكورة فى الروايات على جهة التوريث مما لا قائل به او شاذ لا اعتبار به كما مر فهذه الروايات ايض ادلة على الاطعام فقد عرفت وجه التفصى عنها ثم ان القدر المجمع عليه الثابت من هذه الاخبار فهو استحباب الطعمة فى الجملة وقد وقع فيها مواضع خلاف كما بينها فى مسائل

الاولى فى بيان المطعم وهو فى المطعم بالفتح هو الجد والجدة مطلقا سواء كانا من الاب او الام وفاقا للمشهور وخلافا للحلبى حيث خصه بالمتقرب بالاب وحكاه بعض الاجلة عن ابن زهرة والمحقق الطوسى ايض وللمحكى عن ابن زهرة حيث خصه بام الام ويبطل الاول بصحيحتى جميل الاخيرتين ورواتا ابن عمار وابن رباط والثانى بالصحيحة الثالثة لجميل وصحيحة البصرى ورواية ابن رباط وتمام المطلوب يثبت بعدم القول بالفصل مضافا فى الجد الى المرسلة المروية فى الكافى قال وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجد والجدة السدس فان اطعام السدس قرينة على انه لم يكن فى صورة فقد الابوين والاولاد اذ ليس نصيبه السدس ويدل عليه ايض صحيح سعد المتقدم مضافا على ما حملها عليه الاكثر من ارادة جد البنت منها وقد يستدل لالحاق الجد بالاولوية وبالنصوص المروية فى التهذيب وبصائر الدرجات الدالة على ان الله تعالى لم يذكر الجد ولم يفرض له فرضا وانما جعل له رسول الله صلى الله عليه وآله سهما كما فى بعضها او اطعمه سهما كما فى اخرى او اطعم من دون ذكر السهم كما فى ثالث فاجاز الله تعالى له ذلك ويمكن منع الاولوية ويحتمل كون السهم الذى جعله النبى للجد كما فى البعض الاول هو ما يرثه عند عدم الابوين والاولاد فانه ايض مما لم يذكره الله سبحانه دون ما يطعم استحبابا عند وجودهما

الثانية مقدار الطعمة هو سدس الاصل وفاقا للمشهور لظهوره من لفظ السدس الوارد فى الاخبار وصريح رواية اسحق المتقدمة وقال الاسكافى هو سدس نصيب المطعم لان السدس يحتمل الامرين والاقل ثابت قطعا فينفى الزائد بالاصل قال الفاضل فى القواعد اقل الامرين من سدس الاصل وزيادة نصيب المطعم من السدس مع الزيادة ولا دليل عليه وظاهر الاخبار وصريح الرواية يدفعه على انه لا يمكن فرض اقلية الزيادة مع وجودها عن سدس الاصل فيرجع الى المشهور الا ان يكون من مذهبه استحباب الطعمة مع الولد ايض وهو بعيد واحتج له بعض شراح عد بانه لو اطعمناهم سدس الاصل مطلقا بقى الاب او الام فى بعض الفروض بلا شئ او باقل من نصيبهم مع ان فى بعض الاخبار ان الام لا ينقص من السدس ابدا وفيه انه لا استبعاد فيما ذكره بعد قول الشارع سيما مع الاستحباب واما بعض الاخبار الذى ذكره فانه عام يجب تخصيصه كما انه يخصص مثل رواية بكير المتقدمة ان الام لا ينقص من الثلث ابدا الا مع الولد والاخوة اذا كان الاب حيا مع انه لو صح ما ذكره للاستناد لاوجب سقوط الطعمة فى تلك الفروض لا الاقل الذى ذكره اذ لا دليل على اطعام الاقل فتامل

الثالثة هل يختص الطعمة بصورة عدم الولد للام بسبب ولو كان ولد ايض الظاهر هو الاول كما هو ظاهر الاصحاب كما صرح به فى المفاتيح للاصل وعدم الدليل فيقتصر على المتيقن قيل الاخبار مطلقة قلنا اما الاخبار الاخيرة فظاهرة واما اخبار اطعام النبى فلان الثابت منها هو اطعام النبى فى واقعة او وقايع خاصة وهى غير صالحة للاطلاق او العموم فتكون مجملة فيجب الاخذ بالمتيقن وحمل الاطعام بالامر به يجوز لا يصلح الا بدليل فان قيل اذا كانت الواقعة مجملة فمن اين يتيقن

الاستحباب عند عدم الولد قلنا من الاخبار المقيدة المفصلة كرواية اسحق بن عمار المتقدمة والمرسلة المروية في الكافي قال الخبر في بعض اصحابنا ان رسول الله ص اطعم الجد السدس مع الاب ولم يعطه مع وجود الولد ومن هذا يعلم عدم استحبابها مع ولد الولد ايضا لو قلنا بحجبه للجد **الرابعة** كما انه لا يستحب للابوين الطعمة عند وجود الولد كذلك لا يستحب للولد ولا لولده بدونهما الطعمة والوجه ما مر **الخامسة** قد عرفت انه لا طعمة مع الولد ولا مع ولد الولد تعرف ان المطعم بالكسر هو احد الابوين او كلاهما اذ لولاهما لكان الجد وارثا فلا طعمة وهذا هو المراد من قولهم ان المطعم احد الابوين **السادسة** قد عرفت ان المطعم هو الابوان او احدهما فاعلم انهم ذكروا ان كلا من الجد والجدة يطعم مع وجود من يتقرب به من الابوين ولا يكفي وجود من يتقرب بالاخر فمع الاب ابوه وامه ومع الام يطعم ابوها وامها ولو فقد احدهما فلا طعمة لمن يتقرب به وظاهر الكفاية والمفاتيح التردد والظاهر هو الاول لان الروايات بين مجملة ومبينة بوجود المتقرب للمطعم بالفتح فيؤخذ بالمبين ويعمل بالاصل في غيره **السابعة** سدس الاصل الذي يطعم به الجد والجدة فهل يخرج من التركة قبل القسمة او من نصيب من يتقرب به المطعم الظاهر هو الثاني لاجمال ما تبينه بهذا النحو وهو رواية اسحق بن عمار المتقدمة **الثامنة** قد صرحوا بانه يشترط في استحباب الطعام كون الابوين زيادة نصيبه عن السدس فلو لم يحصل لاحدهما سوى السدس كالاب في ابوين وزوج بل في الاخوة الحاجبة للام في ابوين وزوج مع الاخوة لم يستحب له الطعمة وهو كذلك وان كان ظاهر المفاتيح والكفاية التردد لنا ما مر من اجمال غير المبين بهذا النحو وهو رواية ابن عمار فينفى غيره بالاصل ويؤيد اختصاص الاخبار بحكم التبادر والاعتبار بما اذا كان هناك للمطعم عن نصيبه زيادة **التاسعة** هل يكفي في زيادة المطعم بالكسر عن السدس مسمى الزيادة ام يشترط كونها بقدر السدس ذهب جماعة منهم المحقق في الشرائع والفاضل في القواعد والشهيد الثاني في المسالك الى الاول واخرى منهم المحقق في النافع والشهيد في اللمعة والدروس الى الثاني وفي الروضة انه الاشهر وهو الاظهر لوجهين احدهما ما مر من الاجمال والتفصيل في رواية ابن عمار وثانيهما ان بعد القول بعدم الاستحباب عند وجود الولد لا يبقى صورة كانت الزيادة فيها اقل من السدس ومن هذا يظهر انه لا ثمرة لهذا النزاع الا عند من قال بالاستحباب مع وجود الولد للميت ايضا **العاشرة** مقتضى الاصل الذي اصلناه من اجمال الاخبار اختصاص الاستحباب بما اذا كان للمطعم بالكسر جد واحد وجدة واحدة دون ما اذا كان له معا لاختصاص المبين به بل لعدم ظهور جميع الاخبار الا في الصورة الاولى خاصة فيتمسك في نفي الطعمة في الثانية بالاصل لكن الاجماع المركب كما قيل ينفي الفرق ولكون المقام مقام التسامح يمكن الاكتفاء فيه بهذا الاجماع المنقول ولكن يقع في المصطلح في التقسيم كما ياتي **الحادية عشر** لا ريب ان مقتضى الاصل المذكور اختصاص الاستحباب بصورة عدم اجتماع المتقربين فلا يستحب الطعمة اذا كان جد وجدة لاب وجد وجدة لام اذ من الاخبار ما صرح فيه بالاستحباب مع اجتماعهما كرواية جميل المرسلة قال اذا ترك الميت جدتين ام ابيه وام امه فالسدس بينهما ورده بظهورها في عدم وجود الابوين والاختصاص في الجدتين فيكون مخالفا للاجماع مدفوع بان ذكر السدس قرينة على عدم الاختصاص فيكون وجود الابوين محتملا فلم يقطع بالمخالفة نعم حمل السدس للواحد منهما لو كان مخالفا للاجماع لكان موجبا لرد الحديث وح فلا بد في تعميم الحكم بالاجماع المركب **الثانية عشر** قد عرفت ان الاستحباب ثابت في صورة التعدد ايضا سواء كان المتعدد من طرف واحد او من طرفين فنقول ان المتعدد اذا كان من طرف واحد بان يكون هناك جد وجدة لام او لاب فالمشهور ان السدس الذي يطعمه احدهما مشترك بينهما يقسم بالسوية ولا زيادة اما عدم الزيادة فلان الاستحباب في هذه الصورة انما هو بالاجماع المركب والثابت منه ليس الا مجرد الاستحباب ولا اقل من السدس اجماعا فينفي الزائد بالاصل واما التقسيم بالسوية فاستدل عليه بعدم مرجح لاحدهما بالسدس او زيادة والقياس على التوريث باطل وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من عدم المرجح ثبوت التسوية بينهما لان الترجيح بلا مرجح انما يلزم لو قلنا باختصاص واحد منهما بالسدس او الزيادة اما لو قلنا بالتخيير في الاول والثاني فلا يلزم الترجيح بلا مرجح بل هو الحكم بين الشيئين عند عدم المرجح لاحدهما في الشرع عيانا وتوضيح ذلك ان ههنا يتصور صور احدها اختصاص احدهما بالسدس والثانية الاشتراك مع اختصاص احدهما بزيادة والثالثة الاشتراك مع التسوية والرابعة التخيير بين الاختصاص والاشتراك الخامسة التخيير في الاختصاص بين كل واحد منهما السادسة التخيير بين التسوية والتفاوت السابعة التخيير في الزيادة بين كل واحد منهما والمحذور الذي هو الترجيح بلا مرجح انما يلزم لو قلنا بالاولى او الثانية دون البواقي فاختيار واحد منها لا وجه له نعم يمكن اثبات اصل الاشتراك بالاجماع واما التسوية فمحل تردد واشكال وما ذكرنا في ابطال التمسك بالترجيح بلا مرجح هنا يجري في غير ذلك الموضع من امثاله مما تمسكوا به فيه فليكن في ذكر منك وان كان من طرفين فظاهر الاكثر ان لكل من يتقرب من طرف واحد السدس فيستحب اطعام السدسين للابوين ولا دلالة في الاخبار على ذلك ومرسلة الجميل صريحة في خلافه فالاخذ بمضمونها متبع الا ان يدعى الاجماع على خلافه وهو غير متحقق عندك وقول الشيخ في التهذيب ان هذا الخبر غير معمول عليه فانما هو لاجل ما يستفاد من ظاهره ان الجدة يستحق الطعمة مع عدم وجود ولدها كما يشعر به كلمات الشيخ لا لاجل كون السدس بينهما وبعد ما ذكرنا من ان المراد ليس الاختصاص فلا يكون هذا الخبر غير معمول عليه من هذه الجهة ايضا وكلام صاحب المفاتيح ظاهر في الاكتفاء بالسدس وعلى هذا فيقسم السدس بين الاربع او الثلث او الاثنين سوية **الثالثة عشر** هل يختص الجد والجدة بالقريبين ام يعمان البعيد بل ايضا صرح الفاضل في القواعد بالاول وهو الاظهر للاصل واجمال الاخبار وتبادر القريبين من لفظ الجد والجدة بل صحة السلب بالنسبة الى البعيد واستوجه بعض معاصرينا الثاني متمسكا باطلاق النص والفتوى والاطلاق ممنوع فيه من الاجمال ولو سلم فينصرف الى افراده **الرابعة عشر** روى الشيخ في الموثق عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع قال اطعم رسول الله صلى الله عليه وآله الجدتين السدس ما لم يكن دون ام الام ام ولا دون ام الاب اب ويحتمل ان يكون معنى قوله دون ام الام ام اي ام ام الام وكذا معنى قوله دون ام الاب اي اب ام الاب فيكون المعنى انه اطعمهما حين عدم وجود الجد البعيد وعلى هذا فلا منافاة بين هذه الرواية وبين

شيء

شيء من الاحكام المتقدمة بل يكون مضمونها موافقا للمرسلة الجميل وان يكون معناه انتفاء ام الميت وابيه وح فاما يكون معنى قوله اطعم الجدتين كلا منهما حتى يمكن ان يكون اطعام كل منهما في واقعة ويمكن ان يكون الاطعام لام الام مع وجود الاب والطعام ام الاب مع وجود الام وعلى هذا فيكون الرواية منافية للحكم المذكور في السادسة او يكون معنى قوله اطعم الجدتين انه اطعمهما معا حتى يكون في واقعة واحدة وح فلا يمكن ان يكون ذلك في صورة عدم الولد ولا ولد الولد ولا شيء من الاخوة لان تمام التركة ح للجدتين فلما يكون مع بعض من الاخوة بحيث يكون لارث الجدتين السدس ولكنه خلاف الظاهر من قوله اطعم او مع الولد او ولد الولد او الزوج فيكون منافية لما ذكر في الرابعة والخامسة ويحتمل الرواية محامل اخرى ايضا وبعد قيام تلك الاحتمالات الكثيرة فتكون مجملة غير ناهضة لابطال شيء من الاحكام المذكورة ولو ابيت عن جميع الاحتمالات المذكورة او المنصوصة غير ان يكون المراد اطعمهما معا عند عدم اب الميت وامه لاجل كون البواقي موجبة لارتكاب خلاف ظاهر او اصل من تقدير او تجوز فنقول ان اطعامهما عند عدمهما يمكن ان يكون مع وجود الولد او ولد الولد فلا يمكن ان يخرج من مقتضى الاصل في شيء في الصورتين بهذه الرواية لامكان كون القضية واقعة في الصورة الاخرى هذا مع ما في هذه الرواية من كونها متروك العمل بها كما صرح به الشيخ في التهذيب

الفصل الثاني في ميراث الاخوة والاجداد

ويعبر عن الاخوة بالكلالة من الكل وهو الثقل لكونها ثقلا على الرجل لقيامه بمصالحهم مع عدم التوالد الموجب لمزيد الاقبال والحنو على النفس او من الاكليل وهو ما يزين بالجوهر شبه العصابة لاحاطتهم بالرجل كاحاطته بالراس وفيه ابحاث

البحث الاول في ميراث الاخوة اذا لم يكن معهم جد وفيه مسائل

المسئلة الاولى لا يحجب الاخوة ولا الاخوات عن الارث احد خلقه الله غير الابوين والاولاد واولاد الاولاد وان نزلوا بالاجماع للاقربية وخصوص الاخبار الواردة في الموارد الجزئية كما ياتي **المسئلة الثانية** اذا فقد الابوان والاولاد واولادهم فلا يرث مع الاخوة او الاخوات احد غير الجد والجدة والزوجين اجماعا المدارك في ابن الاخ للابوين مع الاخ للام خلاف ياتي **الثالثة** اذا انفرد الاخ للاب والام كان له المال كله بالقرابة للاجماع ومنع الاقرب للابعد واحقية السابق وقول ابي جعفر في صحيحة بكير الطويلة فان الله قد سمى للاخ الكل وصحيحة الاخرى عن اختين وزوج فقال النصف والنصف فقال الرجل اصلحك الله قد سمى الله لهما اكثر من هذا لهما الثلثان فقال ما تقول في اخ وزوج فقال النصف والنصف فقال اليس قد سمى الله له المال فقال وهو يرثها ان لم يكن لها ولد ورواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر عليه السلام ان الاخوة للاب والاخوات للاب والام يزادون وينقصون لانهن لا يكن اكثر نصيبا من الاخوة والاخوات للام والاب لو كانوا مكانهن لان الله تعالى يقول ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يقول يرث جميع مالها ان لم يكن لها ولد فاعطوا من سمى الله لها النصف كملا وعمدوا فاعطوا الذي سمى الله له المال كله اقل من النصف والمرأة لا تكون ابدا اكثر نصيبا من رجل لو كان مكانها قال فقال زرارة وهذا قائم عند اصحابنا لا يختلفون فيه والاخ وان كان مطلقا الا انه خرج المتقرب بالام بالكتاب والسنة كما ياتي والمروي في تفسير علي الاتي واذا كانوا متعددين كان لهم المال بالسوية اما الاول فللاجماع والاقربية والاحقية ولانه لما كان المال كله للواحد فالمتعدد اولى بذلك واما الثاني فللاجماع ولو كانت معه او معهم اخت او اخوات من الابوين فالمال كله للكل للذكر مثل حظ الانثيين للاجماع وقوله سبحانه وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين واطلاق الاخوة مقيد بما ذكرنا بالاخبار كما ياتي وصحيحة بكير وفيها قال وقال في اخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعني اختا لام واب او اختا لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون وقريبة منها صحيحة محمد الحديث ولو انفرد اختا لام واب كان لها النصف فرضا والباقي ردا اما الاول فللاجماع وقوله تع وان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واطلاق الاخت مقيد بما ذكر بالنسبة كما مر واما الثاني فللاجماع ومنع الاقرب للابعد واحقية السابق ورواية سليمان بن خالد المتقدمة اذا كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال وقول الباقر ع في رواية بكير المتقدمة مكررا الا ان الله قد سمى لهم وخصوص ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن بكير عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا مات الرجل وله اخت ياخذ نصف الميراث بالاية كما ياخذ الابنة لو كانت والنصف الباقي يرد عليها بالرحم اذا لم يكن للميت وارث اقرب منها فان كان موضع الاخت اخ اخذ الميراث كله بالاية لقول الله وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اختين اخذتا الثلثين بالاية والثلث الباقي بالرحم الحديث ولو كانتا اختين او اخوات من الابوين كان لهما او لهن الثلثان والباقي يرد عليهما او عليهن اما الاول فبعد الاجماع لقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك واما الثاني فلما مر **الرابعة** اذا انفرد الاخ او الاخت للام كان له او لها المال السدس بالفرض والباقي بالرد بالاجماع فيهما ويدل على الاول قوله تع وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ويدل على ان المراد بالاخ والاخت في الاية ما كان من الام خاصة بعد الاجماع اخبار كثيرة منها صحيحة محمد وفيها والذي عنى الله في قوله وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وعلى الثاني ما مر في الرد على الاخت والاختين للابوين ويدل على ان الاخ للام يجمع المال كله مضافا الى ما مر صحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخاه لامه لم يترك وارثا غيره قال المال له ولو كان المتقرب بالام متعددا سواء كانوا اثنين او اكثر ذكورا او اناثا كان المال لهما او لهم الثلث بالفرض والباقي بالرد بالاجماع ويدل على الاول قوله تع فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وعلى الثاني ما سبق ويقتسمون المال بالسوية سواء كانوا ذكورا او اناثا ام اناثا ام ذكورا واناثا بالاجماع القطعي ونقله جمع كثير ايضا

منهم الكليني في الكافي وصاحب مجمع البيان قال لا خلاف بين الامة في ان الاخوة والاخوات من قبل الام فهم متساوون في الميراث وهو الحجة في ذلك
مضافا الى ما رواه سمع عن رجل مات وترك اخوة واخوات لام وجدا فقال الجد بمنزلة الاخ من الاب له الثلثان وللاخوة والاخوات من الام
فهم فيه شركاء سواء وقول الرضا في فقهه فان ترك اخين او اخوين او اخا او اخا لام او اكثر من ذلك وجدا فللاخوة والاخوات من الام الثلث بينهم
بالسوية وما بقي فللجد والمرسلة المروية في المجمع وفيها ومتى اجتمع قرابة الاب مع قرابة الام مع استوائهم في الدرج كان لقرابة الام بينهم الثلث
بالسوية والباقي لقرابة الاب للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة محمد الآتية في المسئلة الثالثة الا ان بعدم مدخلية وجودهم في التسوية بين
الاخوة وقد ينفي المدخلية باصالة عدمها وفيه ان للتسوية علة لا محالة فيحتمل ان يكون هي التقرب بالام او وجود الجد او غيرهما وكان الاصل يجري في وجود
الجد وقرابة الاب ويجري في غيره ايضا ويدل على ذلك ايضا رواية ابي عمر العبدي عن علي بن ابي طالب ع وفيها ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من
السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى الحديث وقال الفضل هذا حديث صحيح وشهادته هذا كاف في حجيته ولكنها مخصوصة بالثلث والسدس وان كان الاجماع المركب
كلما للتعدية وقد يستدل على التسوية ببطلان الترجيح بلا مرجح وفيه ما مر فان بعد ثبوت الاشتراك يحتمل التسوية والاختلاف والتخيير بينهما ثم على الاختلاف
يحتمل اختصاص واحد معين بالزيادة او التخيير ولزوم المحذور انما هو على القول باختصاص الواحد المعين دون غيره على ان عموم اخبار تفضيل الرجال على
النساء يرجح تخصيص الرجال بالزيادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وقد يستدل عليها ايضا باقتضاء اطلاق الشركة التسوية فيما اشترك فيه ولا يخفى ان المراد اما
اقتضاؤه لغة او عرفا او باعتبار دليل يدل عليه والاقتضاء اللغوي مفقود لكونه موضوعا للقدر المشترك بين التسوية والتفاوت وكذا العرفي لاستعماله
عرفا في المعنيين وصحة الاستفهام عن كيفية الشركة نعم ان اريد الاقتضاء في عرف الشرع باعتبار ان التسوية هو المراد من الشركة حيثما اطلقت كان له وجه ولكن
تحقق الحقيقة الشرعية فيها غير معلوم بل انتفاؤها معلوم ومجرد اكثرية الاستعمال لا يوجب جواز الحمل عند الاطلاق واما فهم الاصحاب من المفسرين والعلماء
منها التسوية فيما نحن فيه فيمكن ان يكون باعتبار القرينة واما الدليل على وجوب الشركة المطلقة على التسوية فلم اعثر عليه ولزوم الترجيح بلا مرجح لا يفيدها
كما مر فان قيل الاصل عدم اختصاص احدهما بالزيادة قلنا لو لم يختص لكانت الزيادة بينهما سوية فيلزم اختصاص كل منهما بنصفه والاصل عدمه ايضا وبالجملة لا
دليل على التسوية سوى الاجماع المعلوم تحققه قطعا بالتتبع والنقل المؤيد بالاخبار المذكورة وهو كاف في اثبات المطلوب **الخامسة** حكم المتقرب بالاب
وحده حكم المتقرب بالابوين حال عدم المتقرب بهما في الارث والتقسيم بالاجماع والعمومات الدالة على حكم الاخ مطلقا وعمومات تفضيل الرجال على النساء ولو اجتمع المتقرب
بالام وحدها فالدليل فيه الباقي وخصوص صحيحتي بكير ومحمد ورواية موسى بن بكر المتقدمة في المسئلة الثالثة ويدل عليه ايضا صدر الصحيحين المتقدمين و
هو انه قال قلت لابي عبد الله ع امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر
والانثى فيه سواء وما بقي فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين وعلى هذا فلو انفرد الاخ او الاخت للاب حاز المال كله لكن الاول جميعه
بالقرابة والثانية النصف بها والباقي بالتسمية وكذا الاخوة والاخوات المتعددون لكن فرضهن الثلثان والباقي بالقرابة ويقسمون بالتسوية مع التساوي
في الذكورة والانوثة وبالتفاوت مع الاختلاف فيها للذكر مثل حظ الانثيين **السادسة** لو اجتمع الاخوة والاخوات المتفرقون في جهة التقرب
بالاب وحده سواء كان ذكرا او انثى او ذكرا وانثى واحدا او متعددا اذا كان معه واحد من المتقرب بالابوين سواء كان معهم متقرب بالام ايضا او لا فلا يرث
اصلا لا من الفريضة ولا من القرابة والدليل عليه بعد الاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة منهم الفضل بن شاذان من قدماء الطائفة والسيد في الانتصار
صحيحة يزيد الكناسي وفيها اخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك وقول الرضا في فقهه فاذا ترك الرجل اخاه لابيه واخاه لامه واخاه لابيه وامه
فللاخ من الام السدس وما بقي فللاخ من الام والاب وسقط الاخ من الاب وكذلك اذا ترك ثلث اخوات متفرقات من الام السدس فما بقي فللاخت من الام
والاب ورواية الحسن بن عمارة قال قال لي ابو عبد الله ع ايما اقرب ابن عم لاب وام او عم لاب قال قلت حدثنا ابو اسحق السبيعي عن الحارث الاعور عن امير
المؤمنين علي بن ابي طالب ع انه كان يقول اعيان بني الام اقرب من بني العلات قال فاستوى جالسا ثم قال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول
الله ص اخو ابي طالب لابيه وامه ورواية الحارث عن امير المؤمنين ع قال اعيان بني الام يرثون دون بني العلات ومرسلة الفقيه عن النبي ص اعيان بني الام احق
بالميراث من ولد العلات **اقول** والعلة كالضرة زنة ومعنى ماخوذ من العلل وهو شرب الابل مرة بعد اخرى يقال لها نهل محركة فيما كان بعد نهل
والنهل ان تشرب اولا ثم تترك حتى تبرك الماء في عروقها ثم تشرب فكان من تزوج ثانية بعد اخرى نهل بالاولى ثم عل بالثانية قال في النهاية وفيه الانبياء
اولاد علات اولاد العلات الذين امهاتهم مختلفة وابوهم واحد اراد ان ايمانهم واحد وشرائعهم مختلفة ومنه حديث علي ع بنو الاعيان من
الاخوة دون بني العلات اي يتوارث الاخوة من الاب والام وهم الاعيان دون الاخوة للاب اذا اجتمعوا معهم ماخوذ من عين الشيء وهو النفيس منه وبنو
العلات الاخوة لاب واحد وامهاتهم شتى فاذا كانوا لام واحدة واباء شتى فهم الاخياف انتهى وعلى ما ذكره من تفسير الاعيان بالاخوة يكون الاضافة في قوله اعيان
بني الام بيانية واما ما رواه في حديث علي من قوله بنو الاعيان من الاخوة فهو لا يلايم ذلك لان فيه تصريح الاعيان بالاخوة الا ان يجعل قوله من الاخوة بيانا
للاعيان وبالجملة بعد تفسيره حق في رواية ابن عمارة او كونه عبد الله وملاحظة تفسير اللغويين يعلم ان المراد هو تقديم المتقرب بالابوين على المتقرب بالاب
فيدل على المطلوب وضعف اسنادها بعد انجبارها بالشهرة وشهادة الصدوق في المقنع بانه خبر صحيح وارد عن الائمة ع غير ضائر ومراده من الصحة هو الصحة
بطريقة القدماء واستدل في الشرائع على ذلك تبعا للمفيد في مسئلة بان المتقرب بالابوين اجتمع فيه السببان وبالاب يتقرب بسبب واحد والمتقرب بالسببين

كتاب الفرائض والمواريث

اقوى من المتقرب بسبب واحد واستدل المفيد على احقيته باية اولى الارحام ولا يخفى ما فيه اما اولا فلعدم دليل على احقية المتقرب بالسببين ولا دلالة للاية واما
ثانيا فبالانتقاض بالمتقرب بالام وغير ذلك ثم لا يخفى انه يمكن ان يستدل على مانعية المتقرب بالابوين للمتقرب بالاب وحده بمنع الاقرب للابعد والمراد
من الاقرب ما صدق عليه الاقرب عرفا سواء كان لاجل اقلية الواسطة او لاشدية الارتباط والانتساب ولا شك ان المتقرب بالابوين اقرب عرفا
بل جهة قربه الى الميت اكثر من المتقرب باحدهما فيحجبه لا يخرج المتقرب بالام وحدها بالاجماع فيبقى الباقي وعلى هذا فيكون المسئلة باقية على مقتضى الاصل
الثابت المخصص لعمومات الارث سالمة عن المعارض ويمكن ان يكون نظر المحقق والمفيد الى ذلك ايضا **السابعة** اذا اجتمعت الكلالتان كلالة الام وكلالة
الابوين فلكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد والباقي لكلالة الابوين اجماعا ان كانت غير ذات فرض بان كانت ذكرا او ذكرا وانثى والدليل
عليه بعد الاجماع قول الرضا في فقهه المتقدم ذكره وان كلالة الابوين بمنزلة قريبة اذا لم يكن ذات فرض دون كلالة الام لكونها ذات فرض فان الاخبار
المصرحة بان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به مخصوصة بذي رحم لم يكن له فريضة اذ معها لا معنى للتنزيل وقد صرح بذلك الاختصاص في بعض تلك الاخبار
ايضا وعلى هذا فيلزم ان يكون تمام المال لكلالة الابوين لانه بمنزلة الاب والام وكلالة الام لا يرث معهما خرج السدس او الثلث بالاجماع والنص فيبقى الباقي
وان كانت كلالة الاب ذات فرض فان لم يزد التركة عن فرضها وفرض كلالة الام كاختين للابوين والاخوة او الاخوات للام فلا اشكال وان زادت التركة
فياخذ كل ذي فرض فرضه وهل يرد الزائد على كلالة الابوين خاصة او يرد عليهما على قدر نصيبهما فيرد اخماسا اذا كان اخ او اخت لام واختين فصاعدا
للابوين او كان اخوة او اخوات لام واخت للابوين وارباعا اذا كان اخ او اخت للام واخت للابوين الاول هو المشهور بين الاصحاب بل عليه عامة المتاخرين
بل سوى الفضل والعماني كما في الكفاية وفي السرائر بل في كلام جماعة كما في المسالك بل في كلام اكثر علمائنا كما في المختلف الاجماع عليه وهو الحق والثاني للفضل
والعماني لنا قول علي ع في رواية العبدي التي شهد الفضل بصحتها كما مر ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث وقول الرضا في فقهه المتقدم وقول الصادق ع في
صحيحة محمد بن مسلم وغيرها مشيرا الى كلالة الابوين والاب فهم الذين يزادون وينقصون الدال على الحصر ويؤكد ذلك قول الكليني في باب بيان الفرائض
والاخوة والاخوات من الام لا يزادون على الثلث ولا ينقصون عن السدس والذكر والانثى فيه سواء وهذا كله مجمع عليه انتهى وقد يستدل على المط بان
كلالة الاب تتقرب بسببين بخلاف كلالة الام فيكون وصلته اقوى فهو اولى بالرد وفيه نظر الا ان يكون مراده ان التقرب بالسببين يوجب الاقربية
عرفا فيمنع المتقرب بالسبب الواحد خرج فرضه بالدليل فيبقى الباقي تحت المنع وله وجه ولا اعتراض للمخالف على حجة سوى ما يتوهم من التقرب بالسببين يوجب
الاقربية عرفا فيمنع المتقرب بالسبب الواحد التساوي في القرب وعدم اولوية البعض وفيه ان عدم الاولوية ممنوعة فان النص يفيد اولوية البعض و
يمكن ان يحتج له بما احتج به على الرد على السببين واحد الابوين من رواية بكير المتقدمة في مسئلة ميراث احد الابوين والبنتين ووجه الاستدلال و
الجواب ما مر فيها **الثامنة** اذا اجتمعت الكلالتان كلالة الام وكلالة الاب خاصة فلكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد والباقي
لكلالة الاب اجماعا ان كان غير ذات فرض لمثل ما مر في كلالة الابوين وان كانت ذات فرض فلا اشكال مع عدم زيادة التركة على الفرائض ايضا ومعها فياخذ
كل ذي فرض فرضه والزائد يرد على كلالة الاب خاصة وفاقا للشيخين والصدوق والقاضي والتقي وابن حمزة ونجيب الدين والفاضل في بعض كتبه واكثر
المتاخرين كما في المسالك والكفاية لا على الكلالتين ارباعا او اخماسا كما اختاره الشيخ في المبسوط والاسكافي والفضل والعماني وابن زهرة والحلي
والمحقق والكيدري والتحرير والارشاد كظاهر القواعد لنا ان النقص يدخل على كلالة الاب فيلزم ان يكون الزيادة له اما دخول النقص عليها فلما ياتي و
اما لزوم كون الزيادة لمن عليه النقصان فلحسنة ابن اذينة قال قال زرارة اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد
والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون مما سمي لهم شيئا وجه الدلالة انها يدل على ان النقص منحصر بمن له الزيادة فكل من يكون
عليه النقصان يلزم ان يكون له الزيادة واعترض عليه بالنقض بالبنت مع الابوين فان الزيادة للجميع مع ان النقصان ليس الا على البنت واجاب في
الكفاية بان الابوين ايضا يدخل النقص عليهما لان فريضتهما مختلفة ويرد عليه انه ان اراد بدخول النقص بان كان له فريضة انقص من فريضة اخرى فليست
كلالة الاب كذلك وان اراد مطلق النقص فكلالة الام ايضا كذلك اذ يدخل عليهم النقص بدخول الجد للام فالمراد بالنقص النقص اللازم
عند تحقق العول كما يشعر به الحسنة ايضا ولا شك ان الابوين لا يدخل عليهما هذا النقص ولنا ايضا موثقة محمد بن مسلم عن الباقر ع في ابن اخت لاب
وابن اخت لام قال لابن الاخت للام السدس ولابن الاخت للاب الباقي وجه الاستدلال انه قد وقع التصريح في اخبار كثيرة بان كل ذي رحم لم يكن له
فريضة فهو بمنزلة قريبه فيدل هذه الاخبار بعمومها ان ابن الاخت للاب بمنزلة الاخت له وقد بينا سابقا ونبين بعد ذلك ايضا ان بمنزلة الشيء في قدر الميراث
فيعلم بذلك ان ميراث ابن الاخت للاب هو قدر ميراث الاخت فيلزم من ذلك ان يكونا متساويين في الميراث اذ لو كان لاحدهما ما ليس للاخر لم يكن هذا
بمنزلته فاذا كان لابن الاخت للاب الذي هو بمنزلة الاخت له الفرض والرد مع ابن الاخت للام الذي بمنزلة الاخت لها فيكون كذلك الاخت للاب مع الاخت
لها ولنا ايضا رواية العبدي المتقدمة والحصر المستفاد من الصحيحة وغيرها وقول ابي جعفر ع في صحيحة يزيد الكناسي واخوك لابيك اولى بك من اخيك لامك
حيث دل على اولويته منه في جميع المال خرج المجمع عليه فيبقى الباقي والمرسلة المروية في المجمع وفيها ومتى اجتمع الكلالتان معا الثابتتين فرائضهما واذا فضلت
التركة يرد الفاضل على كلالة الاب والام او الاب دون كلالة الام احتج المخالف بما احتج به المخالف في المسئلة السابقة والجواب الجواب **التاسعة** اذا اجتمع
كلالة الام مع احد الزوجين فللكلالة السدس او الثلث ولاحدهما النصف او الربع والزائد يرد على الكلالة دون احدهما اما عدا الرد على احدهما فللاجماع

مضافا الى موثقة جميل عن ابي عبد الله ع قال لا يكون الرد على زوج ولا على زوجة واما الرد عليها فلبطلان التعصيب **العاشرة** اذا اجتمعت كلالة
الاب او الابوين مع احدهما فان لم يكن الكلالة من ذوي الفروض وهذا اذا كانت الكلالة ذكرا او ذكورا او انثى فلاحدهما النصيب الاعلى والباقي للكلالة
اما الاول فبالاجماع والاية والاخبار واما الثاني فبالاجماع وعموم روايات كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به ولا شك ان الباقي لاحد الابوين
بعد فريضة الزوجين وان كانت من ذوي الفروض فان ساوى فرضها وفرض احدهما التركة كان يكون هناك اخت وزوج فياخذ كل فرضه وان زادت
التركة عن الفروض كلها او اكثر وزوجة فالزائد بعد وضع الفروض للكلالة للاجماع والاحاديث المصرحة بان كلالة الاب او الابوين هم الذين يزادون وينقصون
وان نقصت التركة عنها كاختين وزوج فللزوج النصف نصيبه الاعلى والباقي للكلالة للاجماع والاخبار الدالة على انهم الذين ينقصون وخصوص حسنة
ابن اذينة المتقدمة وصحيحة محمد عن ابي جعفر عليه السلم وفيها وان الزوج لا ينقص من النصف شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم
يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد وصحيحة محمد الاتية وغير ذلك **الحادية عشر** اذا اجتمعت الكلالتان مع احدهما فان كانت كلالة
الاب او الابوين غير ذات فرض بان كانت ذكرا او ذكرا وانثى كان الثلث او السدس لكلالة الام والنصف او الربع لاحدهما والباقي لكلالة الاب او
الابوين لكونها بمنزلة احد الابوين وهو ياخذ الباقي بعد اخراج الفروض لانهم يزادون وينقصون وان كانت ذات فرض فان نقصت التركة عن
الفروض فياخذ كل من كلالة الام واحد الزوجين فريضته ويدخل النقص على كلالة الاب او الابوين لصحيحة محمد المتقدمة بعضها وهي انه قال قلت لابي
عبد الله ع امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وما بقي فهو
للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من الام من ثلثهم لان الله تع يقول فان
كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وان كانت واحدة فلها السدس والذي عنى الله في قوله وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل
واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وقال في اخر سورة النساء يستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعني اختا لام واب او اختا لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا
اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون وكذلك اولادهم الذين يزادون وينقصون ولو ان امرأة تركت زوجها
واخويها لامها واختيها لابيها كان للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوين من الام سهمان وبقي سهم فهو للاختين للاب وان كانت واحدة فهو لها لان
الاختين لو كانتا اخوين لاب لم يزادا على ما بقي ولو كانت واحدة او كان مكان الواحدة اخ لم يزد على ما بقي ولا يزاد انثى من الاخوات ولا من الولد
على ما لو كان ذكرا لم يزد عليه وان زادت التركة عن الفروض فالزائد يرد على كلالة الاب او الابوين دون كلالة الام او احد الزوجين لما مر مفصلا

في ميراث الجد

البحث الثاني في ميراث الاجداد اذا لم يكن معهم اخوة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا يحجب الجد عن الارث احد سوى الابوين والاولاد
واولاد الاولاد بالاجماع وحديث الاقربية وحيثيات الاخبار الواردة في موارده وكونه بمنزلة الام او الاب ولا يرث معه احد سوى الاخ والاولاد و
الزوجين لما مر **الثانية** اذا انفرد الجد كان المال كله له لاب كان او لام وكذا الجدة للاجماع والاقربية ويدل على الحكم في الجدة ايض رواية سالم
ابي الجعد ان عليا عليه السلم اعطى الجدة المال كله وفي الجد في الجملة صحيحة الحذاء عن ابي جعفر ع قال سئل عن ابن عم وجد قال المال للجد وقول الرضا ع في
فقهه ومن ترك عما وجدا فالمال للجد **الثالثة** لو كان جدا او جدة او هما للام وجدا او جدة او هما للاب كان لمن يتقرب منهم بالام الثلث ولمن يتقرب
بالاب الثلثان في الصور التسع الحاصلة من ضرب ثلث صور وجود المتقرب بالام الجد او الجدة او هما في صور وجود المتقرب بالام اجماعا في ثلث صور منها.
وهي صور اجتماع الجدين للام مع الجدين او الجد او الجدة للاب ووفاقا لعلي بن بابويه والنهاية والقاضي والحلي وابن حمزة وعامة المتاخرين كما في المسالك
وغيره في جميع الصور التسع بل عن ف الاجماع عليه وخلافا للفضل والكماني في صورة اجتماع الجدتين فجعلا للجدة للام السدس وللجدة للاب النصف وردا الباقي
عليهما بالنسبة وللصدوق في صورة اجتماع الجد للام مع الجد للاب فجعل السدس للجد للام والباقي للجد للاب وللتقي وابن زهرة والكيدري في غير الصور الاجماعية
جميعا فجعلوا للمتقرب بالام السدس وبالاب الباقي لنا على الحكم في صورة اجتماع الجد للاب والجد للام قول الرضا في فقهه فان ترك جدا من قبل الاب وجدا
من قبل الام فللجد من قبل الام الثلث وللجد من قبل الاب الثلثان وفي صورة اجتماع جد الاب مع جدة الام وجدة الاب مع جدة الام موثقة محمد بن مسلم اذا لم يترك
الميت الا جده ابا ابيه وجدته ام امه فان للجدة الثلث وللجد الباقي ولو ترك جدة من قبل ابيه وجد ابيه وجدته من قبل امه كان للجدة من الام الثلث وسقط
جدة الام والباقي للجدة من قبل الاب ويسقط جد الاب وفي صورة اجتماع الجدود الاربعة قول الرضا فان ترك جدين من قبل الام وجدين من قبل الاب
فللجد والجدة من قبل الام الثلث بينهما بالسوية وما بقي فللجد والجدة من قبل الاب للذكر مثل حظ الانثيين وفي جميع الصور الاخبار المصرحة بان لكل قريب او
كل من ليس له فريضة نصيب من يتقرب به كصحيحة سليمان بن خالد والخزاز المتقدمتين في مسئلة ميراث اولاد الاولاد ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع قال
اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه فان استوت قام كل واحد منهم مقام قريبه ولا ريب ان الجد والجدة من الام يتقرب بالام فيكون لهما نصيبها وهو
الثلث لا يقال ان هذه الاخبار انما تدل على ان لكل واحد من ذوي الارحام نصيب من يتقرب به ويلزم منه ثبوت الثلث لكل واحد من الجد والجدة للام لا الثلث
لهما معا فلا يتم الاستدلال بها على ثبوت الثلث في صورة اجتماعهما نعم يتم الاستدلال في صورة الانفراد لانا نقول ان المراد ان كل نوع بمنزلة من يتقرب به
لا كل شخص لفهم العلماء والاجماع على عدم ارادته بل عدم صحة ارادته اذ قد يجتمع مائة من كلالة الام مع مثلهم من كلالة الاب او اقل واعطاء كل منهم نصيب مع مجال

في بيان اجتماع جدودي الاربعة

ثم انه اعترض على الاستدلال بهذه الاخبار بانه كما ان الثلث نصيبها فكذلك السدس فترجيح الاول على الثاني يحتاج الى مرجح واجيب بمنع كون السدس نصيبها
الاصلي بل هو الثلث وانما السدس نصيبها الحاجب واللازم ثبوت النصيب الاصلي الذي هو الثلث وفيه منع كون الثلث نصيبها الاصلي بل لها نصيبان اصليان احدهما
الثلث وهو عند عدم الاخوة والاخر السدس وهو عند وجودهم وعلى التسليم فترجيح الاصلي يحتاج الى دليل فالصواب ان يجاب بان للام نصيبين احدهما عند
وجود الاخوة الحاجبة والاخر عند عدمهم فليكن الجد او الجدة المتقرب بها ايض كذلك ولكن الاخوة الحاجبة مع الجد او الجدة مفقود لان لحجب الاخوة شروطا
منصوصة منها حيوة الاب حيث نص بان يحجبهم اذا كان الاب حيا والاب ههنا ليس بحي فالشرط مفقود فيرث نصيبها عند عدم الاخوة الحاجبة فان قيل الجد او
الجدة للاب يكون ح بمنزلة الاب فيكون الاخوة حاجبة قلنا الثابت انما هو كون الجد او الجدة للاب بمنزلته في قدر الميراث واما في كل حكم حتى في ذلك فهو ليس
بمعلوم فيكون شرط وجود الحجب مشكوكا فيه فكذلك المشروط وايض عموم مفهوم الشرط في قوله اذا كان الاب حيا يقتضي عدم الحجب للام اذا لم يكن حيا و ح
ليس بحي وقيامه الجد مقامه غير ثابت فيكون لها الثلث فكذلك لمن يتقرب به فان قيل كون الجد بمنزلة الاب في قدر الميراث كاف في اثبات المطلوب لان ميراثه مع
الاخوة ما عدا السدس فكذلك الجد ويتبعه كون السدس للمتقرب بالام قلنا ميراثه مع الاخوة الحاجبة السدس وحجب الاخوة هنا غير معلوم الا بمنزلة الجد الامي منزلة
الاب في هذا الحكم ايض ولم اعثر للمخالف على حجة واضحة نعم قد يتوهم ان رواية محمد بن حمران عن زرارة قال اراني ابو عبد الله ع صحيفة الفرائض فاذا فيها لا ينقص الجد
من السدس شيئا ورايت سهم الجد فيها مثبتا انما يمكن ان يستدل بها على مذهب التقي وموافقيه الا انه اذا كان مع اخوة كان كاحدهم فيمكن ان ينقص من السدس
كثيرا والحقت به الجدة لان نصيب الانثى لا يكون ازيد من الذكر اذا كانت مقامه وهو ضعيف اما اولا فلعدم دلالتها على مطلوبهم اصلا لانه لا ينفي الزيادة عن
السدس نعم يستفاد منه كون نصيبه في بعض الاحوال وهو كذلك فانه اذا اجتمع مع الجدة للام فلهما الثلث بالسوية لكل منهما السدس الا ترى الاخبار المتكثرة الناصة
على ان نصيب الابوين لا ينقص السدس ابدا ونصيب الزوجين من الربع والثمن كذلك مع انه يقول بذلك وقد ينقص لهم ايض الاخبار المنزلة وفيه اولا ان الثابت
من تلك الاخبار كون الجد بمنزلة واحد من الاخوة اذا اجتمع معهم لا مطلقا ولا دلالة في شيء منها على الاطلاق وبذلك صرح الصدوق في الفقيه في جملة كلام
في الرد على الفضل فيما قال به من ان الجد بمنزلة الاخ ابدا يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط ما لفظه فكيف يكون الجد بمنزلة الاخ ابدا وكيف يرث حيث يرث
ويسقط حيث يسقط بل الجد مع الاخوة بمنزلة واحد منهم فاما ان يكون ابدا بمنزلتهم يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط الاخ فلا انتهى وثانيا انا لو سلمنا
عدم التقييد فعموم المنزلة ثم لان التنزيل لو افاد العموم فانما يفيد لو لم يبين وجه كونه بمنزلته وجميع الاخبار المنزلة مبينة لوجه المنزلة ايض فلا يثبت العموم ثم
ان الثلث الذي يحوزه المتقرب بالام ينقسم بين الجد والجدة للام حين اجتماعهما بالسوية والثلثين الذين يحوزها المتقرب بالاب ينقسم بين الجد والجدة للذكر مثل
حظ الانثيين مع اجتماعهما بالاجماع فيهما وقال في الكفاية ولا اعرف في الحكمين خلافا ويدل عليهما المرسلة المروية في المجمع المتقدمة والرضوي المتقدم المنجبرين
بعمل الاصحاب مع كون الحكم في المتقرب بالاب موافقا للاصل الثابت بالاحاديث المستفيضة من الصحاح وغيرها من تفضيل الذكر على الانثى مضافا الى الاجماع
المحقق في الحكمين واما الاستدلال بالتسوية في المتقرب بالام بانه مقتضى الشركة حيث اطلقت فضعيف كما مر **الرابعة** اذا اجتمع الجد والجدة من الاب او من الام
كان المال لهما ويقتسمانه في الاول للذكر ضعف الانثى وفي الثاني بالسوية والدليل في الكل يظهر مما مر **الخامسة** اذا اجتمع احد الزوجين مع الجد او الجدة او هما
من قبل الام او من قبل الاب كان لاحد الزوجين نصيبه الاعلى من النصف والربع والباقي للباقي واحدا كان او متعددا ويدل عليه مضافا الى الاجماع كون الجد
بمنزلة الاب والام ولكل منهما الباقي بعد نصيب احد الزوجين ويدل عليه ايض في الجملة رواية ابي بصير عن زوج وجد قال يجعل المال بينهما نصفين واذا
اجتمع احدهما مع الجد او الجدة او هما من قبل الاب و الجد او الجدة او هما من قبل الام كان لاحدهما نصيبه الاعلى وللمتقرب بالام الثلث واحدا كان او متعددا
والباقي للمتقرب بالاب والدليل عليه بعد الاجماع ان المتقرب بالاب بمنزلة الاب وهكذا حكمها اذا اجتمعا مع احد الزوجين **البحث الثالث**
في ميراث الاخوة والاجداد اذا اجتمعوا اعلم اولا ان الجدودة المجتمعة مع الكلالة اما يكون المتقرب بالام او الاب او يجتمع المتقربان ثم الكلالة اما يكون كلالة
الام او الاب او يجتمع الكلالتان ثم كل من الكلالات اما يكون واحدا او متعددا ذكرا او انثى او ذكورا او اناثا او بملاحظة هذه الاقسام يحصل صور غير محصورة
متجاوزة عن المائة ونحن نبين احكام الجميع في تسع مسائل ونتبعها بمسئلة في حكم دخول احد الزوجين مع الجدودة والكلالة فتلك عشرة كاملة **الاولى**
اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبل الام مع كلالتها واحدة كانت او متعددة ذكرا ام انثى ام ذكرا او انثى فالمال كله لهم بالسوية اما كون المال كله لهم فوجهه ظ
واما الانقسام بالسوية فللاجماع المحقق ومرسلة المجمع المتقدمة وموثقة ابي بصير في ستة اخوة وجد قال للجد السبع وصحيحة في رجل مات وترك ستة اخوة
وجدا قال هو كاحدهم ورواية في رجل ترك خمسة اخوة وجدا قال هي من ستة لكل واحد منهم سهم وغيرها من الاخبار الواردة بهذا المضمون وتلك
الاخبار باطلاقها تثبت حكم الجد مع الاخوة مطلقا واما صحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخاه لامه لم يترك وارثا غيره قال المال له قلت فان كان مع الاخ للام
جد قال يعطى الاخ للام السدس ويعطى الجد الباقي الحديث فمحمولة على الجد للاب لكان الاجماع **الثانية** اذا اجتمع الجد او الجدة من قبلها مع كلالة الاب
فان كانت الكلالة ممن يرث بالقرابة دون الفريضة كالذكر او الذكر والانثى فالثلث للجد او الجدة او هما بالسوية والثلثان للكلالة فللاصل الثابت
من الاخبار ان لكل قريب ليس له فريضة نصيب من يتقرب به واما تقسيم الجد والجدة سوية فلما مر واما تقسيم الكلالة على التفاوت فللاية وتفضيل
الذكر على الانثى والروايات المتقدمة واما الاخبار الاتية الدالة باطلاقها على ان مطلق الجد كواحد من الاخوة للاب فمحمولة على الجد للاب والاخبار
الدالة على ان مطلقه كواحد من الاخوة مطلقا فمحمولة على ان الجد للاب كواحد من الاخوة له والجد للام كواحد من الاخوة لها والدليل على هذا الحمل هو

الاجماع فانه لا خلاف في ان الجد للام ليس كالاخ للاب وبالعكس ويؤيده تفسير الجد في بعضها بالجد للاب وان كانت الكلالة ممن له فريضة وهو اذا كانت
انثى فان كانت اكثر من واحدة فللجد او الجدة او هما نصيب من يتقرب به وللكلالة فريضتها فيكون للجد او الجدة الثلث ايضا وللكلالة الثلثان والدليل على
اعطائه الثلث ما مر وعلى اعطائها الثلثين كونهما فريضتها بالاية وان كانت واحدة فللجد او الجدة الثلث ايضا لانه نصيب من يتقرب به وللكلالة النصف
لانه فريضتها بقي السدس فيرد عليها وفاقا للنهاية والقاضي ونجيب الدين بن نما والدروس والنكت وظاهر الايضاح لا عليهما بنسبة سهامهما فيرد
عليهما اخماسا كما نقل عن ابن زهرة والكيدري ولا تشكل كالقواعد والتحرير في الاخت للاب خاصة دون الاخت للابوين لنا رواية بكير بن اعين اصل
الفرائض عن ستة اسهم لا يزيد على ذلك ولا يعول عليها ثم المال بعد ذلك لاهل السهام الذين ذكروا في الكتاب الاخت من اهل السهام المذكورة فيه دون
الجد وقول ابي جعفر عليه السلم في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة مشيرا الى كلالة الاب فهم الذين يزادون وينقصون فيفهم منه الحصر على ان غيرهم ممن يجتمع
معهم لا يزاد ولا ينقص مطلقا سواء كان الجد او الجدة للام او كلاهما والاشارة وان كانت صالحة لكونها راجعة الى الاخوة من الاب رجالا ونساء فكان
الحكم مختصا بهم دون الاخت للاب بل رجوعها اليهم اولى من الرجوع الى الجميع كما بين في محله الا ان تصريح غيرها من الاخبار بحصول الزيادة والنقصان
للاخوات المتقربات بالاب والابوين قرينة على رجوعها الى الجميع كحسنة ابن اذينة قال قال زرارة اذا اردت ان تلقي العول فتجعل الفريضة لا تعول
فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد والاخوات من الاب والام الحديث ورواية عبد الله بن عتبة عن ابن عباس وفيها والاخوات لها النصف
والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر ورواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر ع ان
الاخوة للاب والاخوات للاب والام يزادون وينقصون الى ان قال فقال زرارة وهذا قائم عند اصحابنا لا يختلفون ع فيه وصحيحة بكير بن اعين قال جاء رجل الى ابي جعفر
يسأله عن امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واختها لابيها فقال للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث سهمان وللاخت من الاب السدس
سهم ويعضده صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن ابن اخت لاب وابن اخت لام قال لابن الاخت من الام السدس ولابن الاخت من الاب الباقي فجعل
الزيادة لمن هو بمنزلة الاخت من الاب فكذلك الاخت نفسها بقي ههنا شيء وهو انه قد يتوهم ان كلا من الزيادة والنقصان لكونه امرا نسبيا لا بد له من
حد ينتسب اليه ولا شيء هنا يصلح لذلك الا الفريضة فيكون المعنى فهم الذين قد يزادون من فروضهم وقد ينقصون دون غيرهم ولا بد من تخصيص
الغير بذوي الفروض ايضا حتى يتصور في حقهم الزيادة والنقصان فيصح نفيهما والسلب مع انتفاء الموضوع وان كان جائزا الا انه مجاز وعلى هذا لا يثبت
عدم الرد على الجد والجدة بذلك لعدم كونهما من ذوي الفروض حتى يشملهما عموم مفهوم الحصر وهذا توهم فاسد لان قوله ع فهم اشارة الى الاخوة من
الابوين والاب ايضا قطعا مع انهم ليسوا من ذوي الفروض فنحو قوله ع هم الذين يزادون وينقصون انهم هم الذين ليس لميراثهم حد خاص يقف لديه كان تارة
او السدس او غيرهما يزاد مرة على مرة وينقص مرة عنها اي يحصل في ميراثهم الزيادة والنقصان فتارة يكون لهم تمام المال واخرى نصفه واخرى ثلثه واخرى سدسه
وهكذا بخلاف غيرهم من الذين في مرتبتهم فان لميراثهم حدا خاصا لا يزاد عليه ولا ينقص منه فالجد لا بد ان يكون كذلك اي يكون له حد خاص لا يزاد عليه ولا
ينقص عنه وقد ثبت الثلث له في بعض الصور فيكون كذلك ههنا ايضا ومما يمكن ان يستدل به على اصل المطلوب ايضا قول علي ع في صحيحة سليمان بن خالد اذا
كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال دلت على ان الاخت للاب او الابوين التي هي التي لها الفريضة احق بجميع المال المخرج الثلث بالدليل فيبقى الباقي و
احتج في الايضاح على المطلوب برواية محمد بن مسلم ويمكن ان يكون مراده منها الصحيحة الاولى التي فيها قوله فهم الذين يزادون وينقصون او ان يكون مراده الاخيرة
التي وردت في ميراث ابن الاخت للام وابن الاخت للاب حيث جعل لابن الاخت للاب الذي هو بمنزلة الاخت النصف والرد مع ابن الاخت للام الذي
هو المتقرب بالام كالجد وفي تماميتهما نظر واحتج المخالف بتساويهما في درجة اولي الارحام التي هي سبب في الرد وعدم اولوية احدهما فيتساويان في مطلق الرد لكن
على نسبة النصيبين وفيه منع عدم الاولوية ولو سلم فاجابه للرد عليهما تام كما ترى نظر واما الاستشكال في الاخت للاب خاصة دون الاخت للابوين
فيمكن ان يكون لاجل تقرب الاخيرة بسببين فيكون اكثر تقربا واشد سببا من الجد او الجد للام فيحصل لها اولوية بخلاف الاولى وفيه ما فيه **الثالثة**
اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبلهما مع الكلالتين فللجد او الجدة او هما مع كلالة الام الثلث للذكر مثل الانثى ولكلالة الاب الثلثان للذكر ضعف الانثى اما
تقسيم اقرباء الام نصيبهم سوية ولاقرباء الاب بالتفاوت فلما مر واما التقسيم اثلاثا فللاجماع وكون كل ذي رحم بمنزلة الرحم التي يجره اليه وقد عرفت ان المراد
ان كل نوع من ذوي الارحام كذلك فنوع لاقرباء الاب ياخذون نصيبها ونوع لاقرباء الام نصيبه فان قيل المراد من قوله كل ذي رحم كل نوع لم يكن له فريضة خاصة
والا فيأخذ فريضته وكلالة الام في مسئلتنا من ذوي الفروض فليست المسئلة داخلة في عموم قوله كل ذي رحم قلنا النوع في المسئلة هو كلالة الام مع
الجدودة من قبلها لا الكلالة منفردة وليس للجميع فريضة وكون البعض ذا فرض لا يوجب كون الجميع كذلك فان قيل يلزم ان يكون نصيب المركب من
ذوي الفروض وغيره مساويا لنصيب ذي الفرض وحده قلنا لا استبعاد فيه بل قد يصير اقل كما في بنت واخ وسببه انتفاء الفريضة وكون التوريث بالقرابة
فيمكن ان يكون توريث كلالة الام بدون الجدودة بالفرض ومعهم بالقرابة فان قيل الخروج عن الفرض بعد ثبوته الى القرابة يحتاج الى دليل قلنا الدليل بعد
الاجماع عموم قوله ذي رحم فان قيل هذا العموم معارض باطلاق قوله تع وله اخ او اخت وقوله فان كانوا اكثر من ذلك وليس تقييد هذا مرجحا على
تخصيص ذلك قلنا الاجماع مرجح فان قيل روى ابن اذينة في الحسن عن زرارة انه قال اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من
الولد والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون مما سمي لهم شيئا وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلم انه قال

قلت

كتاب الفرائض والمواريث

قلت لابي عبد الله ع امرأة ماتت وتركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها قال للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث
الذكر والانثى فيه سواء وما بقي فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من
الام من ثلثهم الحديث وجعل الثلث للجدودة والكلالة للام معا يوجب حصول النقص على الكلالة من الثلث قلنا اولا انه خرج صورة المسئلة عن عموم
الحديثين بالاجماع وثانيا انه لا عموم في الرواية الاولى بحيث كان شاملا لما نحن فيه اصلا لانه قال اذا اردت ان تلقي العول فلا ينقص الاخوة من الام
نحن نقول به ولا عول ههنا واما الثانية وان كان ظاهرها العموم الا انها مخصصة بصورة العول بقرينة المقام ويشهد لذلك قوله ولا ينقص الزوج
من النصف فانه ينقص عنه مع وجود الولد قطعا والمراد انه لا ينقص بسبب العول **الرابعة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما للاب مع كلالة الام كان
الثلث للكلالة يقتسمونه بالسوية ان كانوا اكثر من واحدة والسدس ان كانت واحدة والباقي للجد او الجدة او هما للذكر ضعف الانثى والدليل اما
على كون الثلث للكلالة مع التعدد والثلثين لقرابة الاب جدا كانت او جدة او هما فالاجماع وكون الثلث ما يورثه الكلالة بالفرض للاية والثلثين ما
يورثه قرابة الاب بالقرابة لاخبار المنزلة ويدل على هذا التقسيم ان كانت القرابة جدا مضافا الى ما ذكر الروايات المستفيضة كموثقة الحلبي للاخوة من الام
الثلث مع الجد وهو شريك الاخوة من الاب وصحيحة الحلبي في الاخوة من الام مع الجد قال للاخوة من الام فريضتهم الثلث مع الجد ومثلها رواية
الشحام والكناني ورواية ابي الربيع في كتاب علي صلوات الله عليه ان الاخوة من الام يرثون مع الجد الثلث وصحيحة الحلبي في الاخوة من الام مع الجد
قال للاخوة من الام مع الجد نصيبهم الثلث مع الجد وموثقة ابي بصير اعطى الاخوات من الام فريضتهن مع الجد واما على كون السدس للكلالة مع الوحدة والباقي
للقرابة جدا كانت او جدة او هما فالاجماع وكون قرابة الاب بمنزلة الاب فيرث الجميع مع عدم الولد فخرج السدس بالاية فيبقى الباقي ويدل على هذا التقسيم ان كانت
القرابة جدا مضافا الى ما ذكر صحيحة ابن سنان المتقدمة في المسئلة الاولى **الخامسة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما للاب مع كلالته كان الجد بمنزلة الاخ والجدة
بمنزلة الاخت يقتسمون المال للذكر مثل حظ الانثيين والدليل على ذلك بعد الاجماع حسنة الفضلاء ان الجد مع الاخوة من الاب يصير مثل واحد من الاخوة
ما بلغوا قال قلت رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده قال المال بينهما فان كانا اخوين او مائة الف فله مثل نصيب واحد من الاخوة قال قلت رجل ترك جده واخته فقال
للذكر مثل حظ الانثيين وان كانتا اختين فالنصف للجد والنصف الاخر للاختين وان كن اكثر من ذلك فعلى هذا الحساب وان ترك اخوة واخوات لاب وام او
لاب وجدا فالجد احد الاخوة المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة زرارة عن رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده قال المال بينهما ولو كانا اخوين او مائة كان
الجد معهم كواحد منهم للجد ما يصيب واحدا من الاخوة قال وان ترك اخته فللجد سهمان وللاخت سهم وان كانتا اختين فللجد النصف وللاختين النصف قال وان
ترك اخوة واخوات من اب وام كان الجد كواحد من الاخوة للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخوة واخوات من اب وام وجدا قال الجد كواحد من
الاخوة المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلم في رجل مات وترك امرأته واخته وجده قال هذه من اربعة اسهم للمرأة الربع و
للاخت سهم وللجد سهمان الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة التي يطول المقام بذكرها وهذه الاخبار كما ترى مختصة بالجد واما حكم الجدة فعلم بالاجماع المحقق
المصرح به في كلام جماعة **السادسة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبلها مع الكلالتين فلكلالة الام فريضتها من السدس او الثلث سوية والباقي
للجد او الجدة او هما وكلالة الاب للذكر ضعف الانثى للاجماع ولان كلالة الاب مع الجد يرثون بالقرابة ولا فرض لهم مطلقا فيكون بمنزلة الاب وهو يرث
المال مع عدم الولد فيجب ان يكون كل المال لمن هو بمنزلته ايضا خرج السدس او الثلث بالدليل فيبقى الباقي ولا يمكن ان يقال بمثل ذلك في كلالة الام لكونها
ذات فرض والمنزلة مختصة بغير ذوي الفروض **السابعة** لو اجتمع الجد او الجدة او هما من قبل الاب للثلثين ولد او هما من قبل الام وكلالتها الثلث
للاجماع ولانتفاء الفرض اما من المتقرب بالاب فظاهر واما من المتقرب بالام فلما مر في المسئلة الثالثة فيكون كل متقرب بمنزلة قريبه **الثامنة** اذا اجتمع
النوعان من الجد او الجدة او هما مع كلالة الاب فللمتقرب بالام الثلث بالسوية مع التعدد وللمتقرب بالاب الثلثان بالتفاوت اجماعا والوجه واضح **التاسعة**
اذا اجتمع النوعان مع الكلالتين فللمتقرب بالام الثلث وبالاب الثلثان بالاجماع والدليل ظ **العاشرة** اذا اجتمع احد الزوجين مع الجدودة والكلالتين
فله نصيبه الاعلى والثلث للمتقرب بالام من الجدودة والكلالة او السدس ان لم يكن جد ولا جدة ولم يتعدد والباقي للمتقرب بالاب مع عدمه فللجميع للاول ومع
عدمه فللثاني وتفصيل الصور وادلة الكل بعد الاحاطة بما ذكرنا ظاهر جدا **البحث الرابع** في بيان ميراث الاجداد العليا وفيه مسائل **الاولى**
الاقرب من الاجداد يمنع الابعد للاجماع ومنع الاقرب للابعد وموثقة محمد المتقدمة في المسئلة الثالثة من البحث الثالث فلو اجتمع الاجداد العليا والدنيا
والاخوة كان المقاسم للاخوة والاجداد الدنيا دون العليا **الثانية** المصرح في كلماتهم ان الجدودة العليا مطلقا ما لم يطلب عنه صدق النسبة عرفا يقاسم
الاخوة والاخوات مطلقا ونفى بعضهم عنه الخلاف ظاهرا ونسبه الى فتوى الاصحاب بل نقل عليه الاجماع ايضا واستدلوا عليه باطلاق الاخبار الدالة على
تنزيل الجد منزلة الاخوة وانقسامهما التركة وقد يخدش فيه ان الاطلاق ينصرف الى الفرد الشائع والشائع هو الجد الادنى ولذا عدل بعضهم عن ذكر الاطلاق
الى العموم الثابت للمفرد المعرف او بترك الاستفصال ولا يخفى ان عموم المفرد المعرف ايضا اطلاق في عدم الاستفصال احسن لولا التبادر المدعى سيما مع ملاحظة
القاموس من ان اب الجد ابو الاب وابو الام الا ان التبادر مطلقا في حيز المنع وكذا الشيوع الموجب للانصراف عن الشمول اولى الا انه مع تسليمه يكون معارضا
بعموم ما دل على منع الاقرب للابعد ولا شك ان الاخ اقرب من جد الاب والجمع بينهما كما يمكن بتخصيص عموم الاقرب كذا يمكن بتخصيص عموم الجد ولا مرجح لاحدهما
الا ان يرجح تخصيص عموم الاقرب بفتوى الاصحاب او يمنع القرب فتأمل **الثالثة** اعلم ان للانسان ابوين وهما الواقعان في الدرجة الاولى من درجات

لسوله ثم لكل منهما اب وام وهم الواقعون في الدرجة الثانية من درجات الاصول والدرجة الاولى من درجات الاجداد والجدات وهم اربعة حاصلة من ضرب
الاثنين في مثلها ثم الجدودة في الدرجة الثانية ثمانية لان لكل من الاربعة اب وام فيضرب الاثنين في اربعة يحصل ثمانية وفي الدرجة الثالثة ستة
عشر وهكذا والنصف من كل درجة ذكور والنصف اناث وقد جرت عادة الفقهاء بالبحث عن الاجداد الثمانية الواقعة في الدرجة الثانية اذا اجتمعوا ونحن ايضا
نكون معهم ونقول اذا اجتمعوا فلا خلاف بين الاصحاب كما اعترف به جماعة في ان ثلثي التركة للاجداد الاربعة من قبل اب الميت جدي ابيه وجدتيه وثلثها للاربعة
من قبل امه لان لكل نوع من ذوي الارحام نصيب من يتقرب به ولا خلاف ايضا في ان ثلثي الاجداد الاربعة المتقربين باب الميت ينقسم اثلاثا فثلثا الثلثين للجد
والجدة لاب الميت من قبل ابيه وثلثهما للجد والجدة لابيه من قبل امه والدليل عليه ان لكل ذي رحم نصيب من يتقرب به ونصيب اب الميت اي جده لابيه الثلثان
فيهما لمن يتقرب به ونصيب ام ابيه الثلث فلمن يتقرب بها ولا خلاف ايضا في ان ثلثي الثلثين الذين للجد والجدة لابيه من قبل ابيه ينقسم بينهما اثلاثا فالثلثان
للجد والجدة لابيه من قبل ابيه ينقسم بينهما اثلاثا فالثلثان للجد والثلث للجدة وذلك للاصل الثابت من تفضيل الرجال على النساء ولكونهما قرابتي الاب المحض من غير
توسط ام واما الخلاف في ثلث الثلثين الذي هو للجد والجدة لاب الميت من قبل امه وثلث التركة الذي هو للاجداد الاربعة لام الميت فذهب الشيخ واكثر الاصحاب
كما في المسالك والكفاية الى ان ثلث الثلثين ينقسم بين الجد والجدة لاب الميت من قبل امه بالتفاوت للذكر مثل حظ الانثيين وثلث التركة ينقسم بين الاجداد
الاربعة للاب للذكر مثل حظ الانثيين دون الاقسام اثلاثا فانه مقتضى اعتبار النسبة الى جد الميت وذهب الشيخ معين الدين المصري الى ان ثلث الثلثين بين
الجد والجدة لاب الميت من قبل امه بالسوية لكونهما متقربين الى الميت بواسطة الام التي هي جدته لابيه وثلث التركة ينقسم بين الاجداد الاربعة للام اثلاثا
فثلث الثلث لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها بالسوية ايضا قالوا وذلك لاجل اعتبار النسبة في الجملة وفيه انه لو تم لاقتضى انقسام ثلثي الثلث
بين ابوي ابيها للذكر مثل حظ الانثيين وقال الشيخ زين الدين محمد بن القاسم البرزهي بانقسام ثلثي التركة بين الاجداد الاربعة لاب الميت على النحو الذي ذكره
الاكثر وانقسام الثلث الذي للاجداد الاربعة للام اثلاثا ثلثه لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها اثلاثا وظاهر الشرايع التردد ثم انهم صرحوا بانه ليس
هنا دليل يرجح احد الاقوال كما اشكال في تقسيم مجموع التركة بين الاجداد الثمانية اثلاثا بان يكون ثلثاها للاجداد الاربعة للاب وثلثها للاربعة للام بمقتضى
كون كل ذي رحم بمنزلة من يتقرب به ثم الثلثان اللذان هما نصيب الاربعة للاب يلزم ان ينقسم بينهم اثلاثا الثلثان لابوي اب الاب والثلث لابوي امه لما
مر بعينه فان الاولين يتقربان بواسطة جد الميت لابيه والثانيين بواسطة جدته لامه وقد سبق ان الثلثين ينقسم بينهما اثلاثا ثم ثلثا الثلثين ينقسم
بين ابوي اب الاب للذكر مثل حظ الانثيين لانه مقتضى الاصلين المتقدمين من تفضيل الرجال على النساء وتقسيم قرابة الاب بالتفاوت وثلث الثلثين
ينقسم بين ابوي ام الاب ايضا كذلك لاول الاصلين واما تقسيم قرابة الام بالسوية فلا يفيد هنا لان دليله ان كان الاجماع فهو في محل النزاع ممنوع وان
كان النص لوجود نص معتبر دال على عموم ذلك غير ثابت ولو سلم اعتبار ما ورد في ذلك فلا يفيد ايضا لان فيه لفظ قرابة الام والمتبادر منه قرابة ام الميت بل
القواعد الاصولية ايضا لا تثبت من هذا اللفظ الا ذلك كما لا يخفى على المتدبر فيها واما الثلث الذي هو نصيب الاربعة للام يلزم ان ينقسم بينهم بالتناصف
نصف الثلث لابوي ام الام ونصفه لابوي ابيها لان اب الام وامها يقتسمان الثلث كذلك وكل قريب يرث نصيب من يتقرب به ثم ابوا الاب يقتسمان نصفهما
للذكر مثل حظ الانثيين لما عرفت من تفضيل الرجال على النساء وعدم الدليل على التسوية والاجماع على تقسيم قرابة الام سوية بحيث يشمل هنا ايضا ممنوع والنزاع
ثم والنص المعتبر غير موجود وابوا ام الام يقتسمان نصفها سوية ان ثبت الاجماع عليه بخصوص هذه المسألة او على انقسام نصيب المتقرب بالام المحضة مطلقا
بالسوية ولكن لم يثبت الاجماع على شيء منهما عندي فالعمل بمقتضى تفضيل الرجال على النساء اولى واظهر ومن هنا ظهر ان الاظهر في تقسيم الثلثين بين الاجداد
الاربعة للاب هو ما ذكره الشيخ والاكثر وفي تقسيم اصل الثلث بين الاربعة للام هو القول الآخر من انقسامه بينهم اثلاثا وفي تقسيم ثلثي الثلث بين ابوي
اب الام هو ما ذكره البرزهي وفي تقسيم ثلثه بين ابوي امها هو التفاوت ايضا ولا ضير في خروجه عن الاقوال الثلاثة لعدم ثبوت الاجماع المركب نعم لو ثبت الاجماع
على التسوية في خصوص هذا الثلث للثلث كان الاظهر هو قول البرزهي مطلقا واعلم ان المسألة تصح من مائة وثمانية على قول الشيخ ومن اربعة وخمسين على
قول المصري والبرزهي ومن سبعة وعشرين على ما ذكرنا ثم ان لاجتماع الاجداد الثمانية او بعضهم مسائل اخر من وجود احد الزوجين او الكلالتين او اولاد
الكلالة وليس للتعرض لذكرها كثير فائدة لندرة وقوعه **البحث الخامس** في ميراث اولاد الكلالة وفيه مسائل **الاولى** لا يرث اولاد الاخ مع الاخ
بلا خلاف يعرف الا ما نقل عن الفضل بن شاذان انه شرك ابن الاخ من الابوين مع الاخ من الام وابن ابن الاخ منهما مع ابن الاخ منهما ونحو ذلك فجعل
السدس للمتقرب بالام والباقي للمتقرب بالابوين لنا بعد ظاهر الاجماع منع الاقرب للابعد ولا شك ان الاخ وان كان من ام اقرب من ابن الاخ وان كان
من الابوين لغة وعرفا وقول الرضا ع في فقه من ترك واحدا ممن له سهم ينظر فان كان من بقي في درجته ممن سفل وهو ان يترك الرجل اخاه وابن اخيه
فالاخ اولى من ابن اخيه وذكر في المسالك التعليل للفضل بانه جعل الاخوة اصنافا فاعتبر الاقرب من اخوة الام فالاقرب كذلك اخوة الابوين والاب
لم يعتبر قرب احد الصنفين بالنسبة الى الاخر كما لم يعتبر قرب الاخ بالنسبة الى الجد الاعلى لتعدد الصنف ورد ذلك بما ذكره قبله من ان المعتبر في جهات
القرب ترجيح الاقرب على الابعد باصناف الوارث فالاولاد في مرتبة الاولى صنف ذكورا كانوا ام اناثا فيمنع ابن البنت ابن ابن الابن وهكذا والاخوة صنف
واحد سواء كانوا للاب او للام او لاحدهما ام متفرقين كما ان الاجداد صنف واحد كذلك فالاقرب منهم الى الميت وان كان جدا لام يمنع الابعد وان كان
لاب انتهى وهذا هو المفهوم من تقديم الاقرب فالاقرب مضافا الى النص الصحيح **اقول** انه بالنص النص على ان المراد بالاقرب في ذلك اي هذا المعنى هو المفهوم

كتاب الفرائض والمواريث

من الاقرب مضافا الى دلالة النص الصحيح عليه ولكن لم اقف على ذلك النص ويمكن ان يكون نظره الى الاخبار الصحيحة الدالة على ان ابن الابن او البنت او بنت
بنت اذا لم يكن هناك ولد الصلب لو كان شامل للذكر والانثى فيدل على اعتبار الاقربية بالنسبة الى ابن الابن وابن البنت مع ان حيث انهما صنف واحد من
الوارث مع ان مقتضى كلام الفضل عدم اعتبارها فيهما وجعلهما صنفين ويمكن ان يكون نظره ايضا الى صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا الحسن ع عن رجل
ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب قال قلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال قد اخبرتك انه عليا
كان يعطي المال الاقرب فالاقرب حيث جعل طلق الاخ الشامل للاخ للاب ايضا ابعد من الام ومكاتبة الصفار الصحيحة الى ابي محمد ع انه كتب اليه رجل مات
وترك ابنة بنته واخاه لابيه وامه لمن يكون الميراث فوقع عليه السلام في ذلك الميراث للاقرب لكن ليس شيء من هذه الاخبار نصا على ان الاخير يدل
على اعتبار الاقربية والابعدية في صنفين مختلفين فالاقرب كما صرح به صاحب الكفاية ان الاقرب لا يعتبر فيه صنف واحد ايضا بل يجري في الاصناف المختلفة
ايضا كما هو مقتضى عموم قوله المال للاقرب ايضا ثم لا يخفى انه لو كان الامر كما ذكره في المسالك في التعليل ما ذكر لزم على الفضل تشريك ابن الاخ من الام مع الاخ من
الابوين مع انه لا يقول به كما صرح به بعضهم فالظاهر انه ليس تعليلا له والمحقق وجماعة نقلوا عنه التعليل بكثرة الاسباب وردوه بانها انما تؤثر مع تساوي
الدرجة وهي هنا متفاوتة لان الاخ اقرب درجة من ابن الاخ مطلقا والظاهر من كلام الفضل انه حكم ليس لهذا التعليل ايضا انه فرق بين الاخ للام والاخ للاب
فقط فحكم بتقدمه على ابن الاخ للابوين مع انه يجمع السببين **الثانية** اولاد الاخوة والاخوات وان نزلوا يقومون مقام ابائهم في الارث فلو خلف الميت
اولاد اخ الام او اخت لها خاصة كان المال كله لهم بالتسوية السدس بالفرض والباقي بالرد من غير فرق بين الذكور والانثى وان تعدد من تقربوا به من الاخوة
للام او الاخوات او الجميع كان لكل فريق من الاولاد نصيب من يتقربون به فلو كان اولاد الاخوة او الجميع كان لكل فريق من الاولاد نصيب من يتقرب به فلو كان اولاد
الاخوة للام ثلثة واحد منهم ولدا اخ والاخوان ولد اخ فنصف المال لولد الاخ السدس فرضا والباقي ردا والنصف الاخر لولدي الاخ كذلك وكذلك لو
كان احدهم من اخت والاخوان من اخ وكذلك لو كان بنات اخ للام وابنا اخ لها فللبنات النصف وللابنين النصف ولو خلف اولاد اخ لاب وام او لاب مع
عدمهم كان المال كله لهم بالتسوية مع الاتفاق وللذكر ضعف الانثى مع الاختلاف وان كانوا اولاد اخت للابوين او للاب كان النصف لهم بالفرض والباقي بالرد
مع عدم غيرهم يقتسمونه بالسوية مع الاتفاق وبالاختلاف مع الاختلاف وان كانوا اولاد اختين فصاعدا كذلك كان الثلثان لهم بالفرض والثلث بالرد
مع عدم غيرهم يقتسمونه بالسوية او الاختلاف ولو اجتمع اولاد الاخت للابوين او الاب مع اولاد الاخ او الاخت او الاخوة او الاخوات للام فلاولاد ... فرضا
وللثاني السدس مع وحدة من يتقربون به والثلث مع التعدد ويرد الباقي على الاول او عليهما على الخلاف السابق ولو اجتمع اولاد الكلالات الثلث
سقطت اولاد من يتقرب بالاب وكان لاولاد من يتقرب بالام السدس مع وحدة من يتقرب به والثلث مع التعدد ولاولاد من يتقرب بالاب الباقي مع كون
من يتقرب به ذكرا او ذكرا وانثى والنصف والثلثان بالفرض ان كان انثى او اناثا ويرد الباقي عليهم او عليهما على الاختلاف المتقدم ولو دخل في هذه
الفروض احد الزوجين كان له النصيب الاعلى وينقسم الباقي كما مر والدليل على ذلك كله الاجماع وعموم الاخبار المصرحة بان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به
ويدل على المطلوب ايضا في الجملة موثقة محمد عن ابن اخت لاب وابن اخت لام قال لابن الاخت من الام السدس ولابن الاخت من الاب الباقي وروايته عن ابن اخ
لاب وابن اخ لام قال لابن الاخ من الام السدس وما بقي فلابن الاخ من الاب لما رواه بنات اخ وابن اخ قال المال لابن الاخ الحديث فلا يصلح للمعارضة
لضعفها بالشذوذ وحملها في التهذيبين تارة على التقية واخرى على ما اذا كان بنات الاخ للاب وابن الاخ للابوين **الثالثة** اولاد
الاخوة والاخوات يقومون مقام ابائهم عند عدمهم في مقاسمة الاجداد والجدات بلا خلاف يعرف ونقل عليه الاجماع في الانتصار والسرائر والغنية و
كنز العرفان ويدل عليه ايضا الصحيحان المصرحان بان بنت الاخت بمنزلة الاخت وابن الاخ بمنزلة الاخ وخصوص صحيحة محمد قال نشر ابو عبد الله ع صحيفة
فاول ما تلقاني منها ابن اخ وجد المال بينهما نصفان فقلت جعلت فداك ان القضاة عندنا لا يقضون لابن الاخ مع الجد بشيء فقال ان هذا
الكتاب خط علي عليه السلام واملاء رسول الله صلى الله عليه واله وصحيحة قال نظرت الى صحيفة ينظر فيها ابو جعفر ع قال فقرأت فيها مكتوبا ابن اخ وجد
المال بينهما سواء فقلت لابي جعفر عليه السلام ان من عندنا لا يقضي بهذا القضاء ولا يجعلون لابن الاخ مع الجد شيئا فقال ابو جعفر عليه السلام
اما انه املاء رسول الله ص وخط علي ع ورواية القاسم بن سليمان ان عليا كان يورث ابن الاخ مع الجد ميراث ابيه وصحيحة محمد عن ابي جعفر ع قال
حدثني جابر عن رسول الله ص ولم يكن يكذب جابر ان ابن الاخ يقاسم الجد وموثقة سعد بن ابي خلف الصحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح عنه في بنات
اخت وجد قال لبنات الاخت الثلث وما بقي فللجد فاقام بنات الاخت مقام الاخت وجعل الجد بمنزلة الاخ الى غير ذلك وهذه الاخبار وان اثبتت
حكم اكثر الصور ولكن يبقى صور لا بد في اثبات الحكم فيها بالتمسك بالعمومين المتقدمين والاجماع المركب وقد يستدل ايضا في جميع هذه الصور بعموم كل ذي
رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب منه وفيه لا انها نظر لمكان الاستثناء فان الظاهر ان الجد اقرب من ابن الاخ ثم انهم قد صرحوا باطراد
الحكم في الاجداد وان علوا واولاد الاخوة وان نزلوا واستدلوا عليه بالادلة المتقدمة وفيه لا انها نظر ظاهرا اما الاخبار المتقدمة فلان الحكم فيها
انما هو للجد وابن الاخ وبنت الاخت وصدقها على الاجداد العليا واولاد اولاد الاخ والاخت لغة او عرفا او شرعا غير معلوم كما مر مرارا وعمومات
المنزلة فلما عرفت انفا فلا بد في اثبات الحكم فيها من التمسك بالاجماع البسيط او المركب نعم قد يمكن التمسك بالعمومات المذكورة اذا كان علو الجد و
نزول الاخ بحيث لم يكن لاحدهما اقربية بالنسبة الى الاخر وح يمكن تعميم الحكم باجماع مركب اخر ايضا وبالجملة المناط فيه كاكثر احكام الارث احد الاجماعين

في ارث اولاد الاخوة والاخوات يقومون مقام ابائهم

البسيط المركب **الفصل الثالث** في ميراث الاعمام والاخوال ونقدم اولا ذكر شطر من الاخبار الواردة في حكمهم وهي كثيرة منها صحيحة الكناسي
وفيها وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك قال وعمك اخو ابيك من ابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك من ابيه قال وعمك اخو ابيك لابيه اولى بك من عمك
اخي ابيك لامه قال وابن عمك اخي ابيك لابيه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه وامه اولى بك من ابن عمك اخي ابيك لامه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه اولى بك
من ابن عمك اخي ابيه لامه ومنها صحيحة ابي بصير قال سالت اباعبدالله ع عن شيء من الفرائض فقال الا اخرج لك كتاب علي ع فقلت كتاب علي لم يدرس فقال
يا ابا محمد ان كتاب علي لا يدرس فاخرجه فاذا كتاب جليل واذا فيه رجل مات وترك عمه وخاله فقال للعم الثلثان وللخال الثلث ومنها صحيحة الخزاز عنه ع قال
ان في كتاب علي ع ان العمة بمنزلة الاب والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه
ومنها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة ومنها صحيحة محمد عن الرجل يموت ويترك خالته وخالته وعمه وعمته وابنه واخته فقال كل هؤلاء يرثون ويحوزون فاذا
اجتمعت العمة والخالة فللعمة الثلثان وللخالة الثلث ومثلها مرسلة ابي المغرا وصحيحة ابي بصير ورواية ابي مريم ومنها مرسلة ابن محرز عن ابي عبدالله ع قال في
عمه وعم قال للعم الثلثان وللعمة الثلث وقال في ابن عم وخالة قال المال للخالة وقال في ابن عم وخال قال المال للخال وقال في ابن عم وابن خالة للذكر مثل حظ
الانثيين ومنها رواية الحسن بن عمارة والحارث المتقدمتان في مسئلة اجتماع المتفرقين ومنها قول الرضا ع في فقه فان ترك خالا وخالة وعما وعمة فللخال
والخالة الثلث بينهما بالسوية وما بقي فللعم والعمة للذكر مثل حظ الانثيين وايضا قال وكذلك اذا ترك عمة وابن خالة فالعم اولى وكذلك خالا وابن عم فالخال
اولى لان ابن العم قد يرث بنظر الا ان يترك عما لاب وابن عم لاب وام فان الميراث لابن العم للاب والام لان ابن العم جمع الكلالتين كلالة الاب وكلالة الام فصل
هذا يكون الميراث له وفيه ثلثة ابحاث **البحث الاول** في ميراث الاعمام والعمات وفيه مسائل **الاولى** يرث العم مع واحد من الاخوة واولادهم و
الاجداد واباءهم بالاجماع وخالف فيه يونس في تشريك العم مع ابن الاخ غير قادح فيه مع انه مردود بقوله في صحيحة الكناسي وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك
وقد يرد ايضا بحديث الاقربية وفيه نظر **الثانية** اذا انفرد العم كان المال كله له وكذا العمة واذا تعدد العم او العمة كان المال كله لهم بالسوية اذا كانوا للاب او
للام اولهما كل ذلك بالاجماع وصحيحة محمد وكون العم والعمة بمنزلة الاب **الثالثة** لو اجتمع العم والعمة او العمومة والعمات من نوع واحد كان المال لهم
يقتسمونه للذكر ضعف الانثى ان كانوا جميعا من الابوين او الاب بالاجماع المحقق ولما مر من قاعدة تفضيل الرجال على النساء ورواية سلمة وفقه الرضا ع
وكذلك اذا كانوا جميعا للام وفاقا للفضل والمفيد والصدوق والنهاية والشرايع والنافع والغنية مدعيا عليه اجماع الامامية وخلافا للفاضل و
الشهيدين وبعض اخر فقالوا باقتسامهم بالسوية وقال في الكفاية لا اعرف فيه خلافا لنا قاعدة التفضيل والروايتين ومرسلة المجمع المتقدمة المعتضدة
بشهرة القدماء واحتج بعض المخالفين بانضاء شركة المتعددين في شيء تسويتهم خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي وفيه منع الاقتضاء المذكور كما مر غير
مرة ولو سلمناه فانما هو اذا اطلق لفظ الشركة دون ما اذا علم الاشتراك من غير تصريح بلفظه ولو سلمناه فانما هو اذا لم يكن هناك دليل على التفضيل
وقد ذكرناه وتخصيص العم والعمة في الروايتين بالعم والعمة للابوين تخصيص بلا مخصص وتقييد اطلاق الجد في احاديث اجتماعه مع الاخوة بما اذا كان
للاب بدليل لا يرجح احتمال التخصيص هنا اصلا **الرابعة** اذا اجتمع المتفرقون من الاعمام او العمات ومنهما فيسقط المتقرب بالاب مع وجود المتقرب
بالابوين لخصوص صحيحة الكناسي وسائر ما تقدم في مسئلة اجتماع الاخوة المتفرقين فالمال يقسم بين المتقرب بالابوين وبالام او بين المتقرب بالاب خاصة
وبالام مع عدم المتقرب بالابوين والمشهور ان السدس للمتقرب بالام اذا كان واحدا والثلث اذا كان اكثر والباقي للمتقرب بالابوين او الاب ولم اقف على حجة
عليه سوى الشهرة والحاق الاعمام بالكلالة والاول مردود بعدم حجيته والثاني بكونه قياسا وظاهر الصدوق في الفقيه والهداية والفضل تسوية المتفرقين
من الاعمام والعمات مع غير المتفرقين في تقسيمهم للذكر مثل حظ الانثيين وظاهر الكفاية التردد ويدل على قول الفضل قاعدة التفضيل واطلاق الروايتين
والمرسلة فيكون هو الاقوى وان كان الاحتياط اولى فان قيل قاعدة التفضيل التي هي الحجة هنا انما هي اذا اجتمع الذكر والانثى واما اذا اجتمع الذكرين او
الانثيين كعم من الاب وعم من الاب فمن اين يحكم بالتساوي قلنا يتم المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل والتمسك بالاجماع لاثبات المشهور ضعيف لان
سقوله غير حجة والمحقق غير ثابت وههنا احتمال اخر اقرب بحسب الدليل وهو ان يكون للمتقرب بالام الثلث مطلقا وللمتقرب بالاب الثلثان كذلك لان الرحم الذي
يجر به العم او العمة للام هو ام الاب ولها الثلث والذي يجر به العم للاب او الابوين هو الاب وله الثلثان ولكن انعقاد الاجماع على تركه يضعفه ويوجب الاخذ
باحد القولين الاولين **الخامسة** لا يرث مع العم او العمة مطلقا احد من اولادهم للاصل الثابت بالاجماع والاخبار من منع الاقرب للابعد الا في مسئلة
واحدة اجماعية هي ابن عم لاب وام مع عم لاب فابن العم اولى وهي مخصصة بالاجماع المحقق ونقله ايضا في النهاية والمعة والمسالك والتنقيح والقواعد والكفاية
والمفاتيح وغيرها بل قيل بتواتر نقل الاجماع هنا ويدل عليه من الاخبار روايتا ابن عمارة والحارث وقول الرضا ع وضعف المسند في بعضها بعد تحقق الاجماع
غير ضائر وفي الاقتصار في المسئلة على موضع الاجماع وهو فيما اذا انحصر الوارث في ابن عم لاب وام وعم لاب او التعدي الى غيره خلاف والخلاف في غير صورة
الاجماع وقع في مواضع منها ما اذا حصل التعدد للعم او ابن العم او لهما فذهب الشهيد الى عدم تغير الحكم بذلك لوجود المقتضي للترجيح وهو ابن العم مع العم
ولانه اذا منع مع اتحاده فمع تعدده اولى لتعدد السبب المرجح ولان سبب ارث العمين وما زاد هو العمومة وابن العم مانع لهذا السبب ومانع احد السببين
مانع للاخر ولان ابن العم مفيد للعموم بسبب الاضافة ويرد على الاول انه يمكن ان يكون المقتضي هو ابن العم بشرط الوحدة مع العم كذلك وعلى الثاني ان جزء السبب
يمكن ان يكون مركبا من الوحدة فيكون التعدد منافيا له وعلى الثالث انه يمكن ان يكون ابن العم مانعا لهذا السبب اذا كان لا مع سبب اخر ومعه يضعف قوة المانع

وعلى الرابع انه لا عموم له مضافا الى قول الامام ع في الرضوي الضعيف لغير الثابت انجباره في المقام ويمكن ان يستدل له بالروايتين المتقدمتين المعتبرتين حيث
اعيان بني الام شاملة لصورة التعدد ايضا فمذهب الشهيد هو الاظهر ومنها ما اذا تغيرت الذكورية بالانوثية فيهما او في احدهما كما اذا كان بدل العم عمة او بدل
ابن العم بنتا او كان بدل العم عمة وبدل الابن بنتا ونسب الخلاف فيما اذا ابدل العم بالشيخ محتجا باشتراك العم والعمة في السببية وفيه ان الاشتراك في السببية
لا يوجب الاشتراك في الممنوعية لجواز ان يكون لاحد السببين مدخلية فيها لم يكن للسبب الاخر فيتغير الحكم واولى بالتغير ما اذا كان التبديل في طرف المانع و
هو ظاهر والاخبار غير شاملة للاناث للتعبير فيها بالعم والابن او بني الام وبني العلات فقول الشيخ ساقط ومنها ما اذا تغير الموروث بالهبوط كما اذا كان بدل ابن العم
ابن ابنه او بدل العم للاب ابنه وعلل الاول بصدق الابن على ابن الابن حقيقة وفيه انه لم يثبت فلا يشمله الاخبار فلا يتعدى الى ذلك الموضع ومنها ما اذا انضم معهما
زوج او زوجة والكلام فيه كما مر في الموضع الاول ومنها ما اذا انضم معهما خال او خالة واختلفوا على اقوال اربعة الاول حرمان ابن العم ومقاسمة العم
والخال اثلاثا ونسب الى عماد بن حمزة القمي المعروف بالطبرسي وتابعه اكثر المحققين كالفاضلين والشهيدين وجمهور المتاخرين والثاني حرمان العم خاصة وجعل
المال للخال وابن العم واليه ذهب القطب الراوندي ومعين الدين المصري والثالث حرمان العم وابن العم معا واختصاص الخال بالمال ذهب اليه سديد الدين
محمود الحمصي والرابع حرمان العم والخال وجعل المال كله لابن العم والحق هو الاول اما حرمان ابن العم فلوجود الخال الذي هو اقرب منه ولا مانع له كما كان للعم و
عدم حرمانه مع العم الذي هو في مرتبة الخال انما كان بالاجماع فلا يتعدى الى غيره واما عدم حرمان العم فلكونه بمنزلة الاب فمع عدم وارث اقرب منه او في مرتبة
ابن المذكور عنه بالروايتين انما يفيد لو كان الاقرب وارثا واما بدونه فلا يترتب عليها اثر كما في الاقرب الكافر والقاتل والرق واما عدم حرمان الخال فلعدم المانع
وحرمان من هو في مرتبته عند انفراده لا يدل على حرمانه واما مقاسمة العم والخال اثلاثا فلكون العم بمنزلة الاب والخال بمنزلة الام وهما يقتسمون المال كذلك ويدل على
الاحكام الاربعة صحيحة ابي بصير ايضا اما دلالتها على حرمان ابن العم فلاطلاق الحكم بكون المال للعم والخال مع اجتماعهما سواء كان معهما ابن عم اولا واما على البواقي فظ
احتج المخالف الاول اما على حرمان العم فبوجود ابن العم واما على عدم حرمان ابن العم فبانه لو حرم لكان بوجود الخال وهو غير صالح لذلك لان الخال لا يمنع العم وابن العم
اولى منه لمنعه اياه فلا يمنع بالخال بطريق اولى وايضا الخال انما يحجب ابن العم مع عدم كل من هو في درجته من ناحية العمومة فاما مع وجود احدهم فلا لتوقف انه محجوب
وانما هو محجوب بالثاني الذي من قبل العم لانه اخذ منه النصيب من الارث بخلاف الخال فان فرضه لا يتغير بوجود ابن العم ولا بعدمه والحجب انما يتحقق باخذ ما كان
يستحقه المحجوب لا ما باخذه غيره والجواب اما عن دليله على حرمان العم فبانا لا نسلم ان وجود ابن العم مانع مانع مطلقا وانما هو مع انفراد العم ومع كونه وارثا اذ لا دليل
على المنع مطلقا وليس هنا كذلك واما عن دليله الاول على عدم حرمان ابن العم فبان منع ابن العم للعم لا يوجب كونه اولى من العم مطلقا حتى يشمل عدم الممنوعية بالخال
ايضا لانه لا بد في اثباته من دليل واما عن دليله الثاني فبان اختصاص حجب الخال لابن العم بعدم كل من هو في درجته من العمومة ممنوع وتخصيص لعموم ما دل على منع الاقرب للابعد
بلا مخصص واحتج الثاني بان العم محجوب بابن العم وابن العم بالخال فيختص الارث به وايد ذلك برواية سلمة الدالة على تقديم الخال على ابن العم لا يوجب تقديمه على العم
بطريق اولى لان اولوية في الميراث في صورة خاصة لا يوجب اولويته منه في جميع الاحكام واحتج الثالث بان الخال مساو للعم في المرتبة وابن العم يمنع العم
ومانع احد المتساويين من جميع الميراث مانع للاخر والا لم يكونا متساويين والجواب ان المسلم انما تساويهما في المرتبة واما في جميع الاحكام فمم ومانع احد المتساويين
مانع للاخر ان اريد به احد المتساويين في جميع الاحكام فالمنع مسلم ولكن التساوي مم وان اريد المتساويين في المرتبة فالتساوي مسلم والمنع مم **البحث الثاني**
في ميراث الاخوال والخالات وفيه مسائل **الاولى** الخال اذا انفرد كان المال كله له وكذا الخالة بالاجماع وكونه بمنزلة الام ولو اجتمع الخالان او
الاخوال او الخالتان او الخالات من نوع واحد كما اذا كانوا للاب او للام او لهما كان المال كله لهم بالاجماع وصحيحة محمد **الثانية** لو اجتمع الخال والخالة او
الاخوال والخالات فالمعروف من مذهب الاصحاب انهم يقتسمون المال بالسوية ايضا والذكر والانثى فيهم سواء وادعى عليه الاجماع جماعة قال السيد في
المسائل الناصرية واليه يذهب اصحابنا وادعى عليه الاجماع فيه ايضا ويدل عليه ايضا مرسلة المجمع المتقدمة وعبارة فقه الرضا ع ونقل الشيخ في ف عن
بعض الاصحاب انهم اذا كانوا متقربين بالابوين او الاب يقتسمونه للذكر ضعف الانثى وهو ضعيف شاذ مردود بالاجماع والاخبار **الثالثة** لو اجتمع
الاخوال او الخالات او هما مع كونهم متفرقين فالمعروف انه يسقط المتقرب بالاب مع المتقرب بالابوين للاجماع المتقرب بهما اقرب عنه كما مر فيقسم المال
بين المتقرب بهما والمتقرب بالام او بين المتقرب بالاب والمتقرب بالام ثم المعروف في كيفية القسمة ان للمتقرب بالام السدس مع الوحدة ذكرا كان او
انثى والثلث مع التعدد يقسم بينهم بالسوية والباقي للمتقرب بالابوين او بالاب مع عدمه والمشهور انهم ايضا يقتسمونه كذلك وان اختلفوا بالذكورية
والانوثية فههنا حكمان احدهما القسمة اسداسا مع وحدة المتقرب بالام واثلاثا مع التعدد وثانيهما قسمة الثلث والباقي بالسوية اما الاول فلا اخلاف
فيه يعرف كما صرح به جماعة من الاصحاب وقال في المسالك وهذا الحكم محل وفاق والظ انه كذلك فهو الدليل عليه والا فمراعاة قاعدة التفضيل مع انضمام
عدم القول بالتفصيل يوجب الاقتسام للذكر ضعف الانثى ومع ملاحظة كون المتقرب بالام بمنزلة ام الام والمتقرب بالابوين او الاب بمنزلة ابيها السدس
الاقتسام على التسوية مطلقا واما الثاني فلا اشكال في انقسام السدس او الثلث بين المتقرب بالام سوية لكان الاجماع وانما الاشكال في انقسام الباقي
بين المتقرب بالابوين او الاب كذلك فانه نقل الشيخ في الخلاف عن بعض الاصحاب ان الخؤلة للابوين يقتسمونه للذكر ضعف الانثى وحكى ذلك عن القاضي
ايضا نظرا الى تقربهم بالاب في الجملة ورد بان تقربهم للخؤلة بالميت بالام مطلقا ولا عبرة بجهة قربها واعترض عليه بانه متى كان الحكم كلك وكان الاعتبار
بالمتقرب بالام مطلقا فالحكم في صورة التفرق بين المتقرب بالام السدس مع الوحدة والثلث مع الكثرة والباقي للباقي غير صحيح بل اللازم هو الحكم بالتساوي لان

من شان المتقرب بالام وفيه ان اعتبار التقرب بالام انما مقتضى اجراء حكمه فى كل موضع لم يدل دليل على خلافه وحكمهم بالاختلاف فى صورة التفرق بسبب دليل
لا ينافى الحكم بالتساوى فى غير موضع الدليل ولعل الاختلاف فى صورة التفرق انما هو بسبب الاجماع المذكور ومن هنا يظهر فساد ما قيل هنا من انه ان كان الا انما
بالنظر الى تقرب هذا الوارث الى الميت فتقرب الخؤولة مطلقا انما هو بالام الموجب لاقتسام من يتقرب بها بالسوية من ان يكون المتقرب اليها بالابوين او
احدهما خاصة فلا وجه لتخصيص المتقرب اليها بالام بالسدس او الثلث وان كان الاعتبار بالنظر الى تقرب الوارث الى الواسطة اعنى الام فلا ينبغى النظر
الى الام مطلقا فان لاحد ان يقول ان الاعتبار بالتقرب الى الميت والتخلف فى موضع بالاجماع لا يوجب التخلف فى غير موضعه الا انه بقى الكلام فى وجه اقتضاء
اعتبار التقرب الى الميت بالام للتسوية مطلقا فانه لا دليل يدل عليه عموما او اطلاقا وانما هو فى بعض الصور المخصوصة والاجماع المركب غير ثابت ونصوص
اطلاق مرسلة المجمع غير جيد لان قرابة الام فيها وان كانت مطلقة الا انها مخصوصة بصورة الاجتماع مع قرابة الاب وتوهم اقتضاء الشركة للتسوية
فهى الاصل مردود بما مر فى المسئلة محل اشكال جدا كما صرح فى الكف ويظهر من بعض مشايخنا ايض بل لا يبعد ترجيح قول القاضى بقاعدة تفضيل الرجال
والاحتياط بالمصالحة احسن فى كل حال **الرابعة** لا يرث شىء من اولاد العمومة ولا اولاد الخؤولة مع وجود خال او خالة للاجماع والاقربية وخصوص
رواية سلمة وعبارة فقه الرضا **البحث الثالث** فى ميراث الاعمام والاخوال اذا اجتمعوا اعلم انه لو اجتمع عم او عمة او اعمام مع خال او خالة
او اخوال فللخال او الخالة او الاخوال الثلث وللعم او العمة او الاعمام الثلثان وفاقا للمشهور لكون الخال والخالة او الاخوال بمنزلة الام والعم او العمة
او الاعمام بمنزلة الاب فلكل نوع نصيب من يتقرب به وجعل الخؤولة بمنزلة الاخت والعمومة بمنزلة الاخ كما فى المسالك والكفاية لا وجه له فان نسبة الخؤولة
والعمومة الى الاخت والاخ كنسبتهم الى الميت بعينه ولو صح فصحة الاحتجاج به على المط غير واضحة لان مطلق الاخت ليس لها الثلث وجعل الخال مطلقا
بمنزلة الاخت من الابوين محض تحكم الا ان يحمل الاخت على اخت الاخوال التى هى ام الميت والاخ على اخ الاعمام الذى هو ابوه هنا ويدل على الحكم
ايضا فى صورة اجتماع العم والخال صحيحة ابى بصير وفى صورة اجتماع العمة والخالة حسنة محمد وصحيحة ابى بصير ومرسلة ابى المغراء ورواية ابى مريم وفى صورة اجتماع
الخال والخالة مع العم والعمة عبارة فقه الرضا وبضميمة الاجماع المركب يمكن اثبات الحكم فى غير هذه الصور ايض وادعى السيد فى المسائل الناصرية
الاجماع على الحكم فى صورة اجتماع العم والخال ايض وخالف فى ذلك الحكم جماعة منهم العمانى والديلمى والمفيد والكيدرى وابن زهرة والمصرى فنزلوا الخؤولة والعمومة
منزلة الكلالة الخؤولة منزلة كلالة الام والعمومة منزلة كلالة الاب فقالوا ان للخؤولة مع الوحدة السدس ومع التعدد الثلث وللعمومة الباقى بالقرابة مع وجود
الذكر والثلثان بالفرض مع عدمه ومع ثبوت التعدد والنصف مع عدمه والباقى يرد على الجميع او على العمومة او التهمة بناء على الخلاف المتقدم ولم اعثر على حجة لهم و
القياس على الكلالة باطل هذا ثم انه على المشهور المنصور يقتسمون الاخوال ثلثهم بالسوية مع عدم التفرق سواء كانوا ذكورا ام اناثا ومع التفرق يعطى المتقرب
بالام سدس الثلث مع الوحدة وثلثه بدونها يقتسمونه سوية والباقى للمتقرب بالابوين يقتسمونه سوية على المشهور وبتفاضل على قول القاضى وبعض
الاصحاب المتقدم فى البحث السابق الا ان مرسلة المجمع الشاملة لهذه المسئلة تقوى ههنا المشهور جدا والاعمام يقتسمون ثلثيهم سوية مع عدم الاختلاف
فى الذكورة والانوثة وعلى التفاضل معه ومع التفرق يكون تقسيم الثلثين بينهم كتقسيم جميع المال بينهم عند عدم الخؤولة والوجه فى الجميع ظاهر واضح **البحث
الرابع** فى ميراث عمومة اب الميت وخؤولته وعمومة امه وخؤولتها وعمومة جده وخؤولته وهكذا متصاعدا والمتعارف الاقتصار على الاول لندرة
تحقق الاعلى منه وههنا مسئلتان **الاولى** اذا اجتمع الاعمام والاخوال الثمانية اى عم الاب وعمته وخاله وخالته وعم الام وعمتها وخالها وخالتها
فمذهب الشيخ فى النهاية بل هو المشهور كما فى الايضاح والمسالك وغيرهما ان الثلث لمن يتقرب منهم بالام بالسوية والثلثين لمن يتقرب منهم بالاب ثلث
الثلثين لخال الاب وخالته بينهما بالسوية وثلثاه للعم والعمة بينهما للذكر مثل حظ الانثيين والمسئلة مركبة من حكمين احدهما التقسيم بين المتقربين اثلاثا
وثانيهما تقسيم كل متقرب نصيبه على النحو المذكور وقد صرح باحتمال المخالفة فى كل منهما اما فى الاول فاحتمل فى المسالك ان يجعل للخؤولة الاربعة الثلث يقتسمونه
بالسوية وللاعمام الثلثين ثلثهما لعم الام وعمتها بالسوية وثلثاها لعم الاب وعمته اثلاثا واما فى الثانى فاحتمل افضل المحققين نصير الملة والدين الطوسى فى
فرائضه ان يعطى ثلث الثلث الذى للمتقرب بالام لخالها وخالتها سوية وثلثاه لعمها وعمتها كذلك وسهم الاعمام يقسم بينهم كالمشهور **اقول** الحكم الاول
فالحق فيه هو المشهور لمرسلة المجمع المتقدمة المنجبرة وللعمومات الدالة على ان كل نوع من ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به فاحتمال غيره ضعيف واما الحكم الثانى فكذلك
ايض فى ثلث المتقرب بالام للمرسلة المذكورة ولولاها لاحتمل فيه ما مر واحتمل ايض ان يقسم ثلث المتقرب للام بين الاخوال والاعمام على التنصيف بان يكون
نصفه للاخوال ونصفه للاعمام ويظهر مخالفته مع المشهور عند وحدة احد الصنفين ووجه الاحتمال تقرب عمومة الام باب الام وخؤولتها بامها وهما يقتسمان كذلك
ثم نصف الثلث يحتمل ان يقسم بينهما سوية للمتقرب بالام وان يقسم اثلاثا لقاعدة التفضيل ولكن مع المرسلة المذكورة لا ينبغى الالتفات الى الاحتمال لكونها
اخص من القاعدة المذكورة وعدم دليل على اعتبار التقرب الى الواسطة واما ثلثا المتقرب بالاب فيحتمل فيه القسمة للذكر مثل حظ الانثيين مطلقا مراعاة لعموم
التفضيل ونظرا الى اطلاق المرسلة ويحتمل القسمة اثلاثا كما فى المشهور لاعتبار التقرب بالواسطة ولكن مع تقسيم الخال والخالة للاب ثلثهم اثلاثا لقاعدة
المذكورة وبالجملة المسئلة لخلوها عن النص محل اشكال ومراعاة الاحتياط مهما امكن اولى ولو لم يكن فلا مفر من الاخذ بقاعدة التفضيل المعتضدة بالمرسلة
وان خالف المشهور لعدم ثبوت الاجماع فى مثل المسئلة واما احتمال تقسيم المتقرب بالاب اثلاثا فالثلثان لاعمام الاب والثلث لاخواله اخذا بقاعدة
كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به فضعيف جدا لان القدر الثابت من تلك القاعدة كون كل ذى رحم بمنزلة الرحم الجار الى الميت واما كونه بمنزلة الجار

الى الجار

كتاب الفرائض والمواريث

الى الجار وهكذا فلا يعلم منه فتامل ثم انه يصير الاشكال فى المسئلة اشد اذا كان كل من المتقربين متفرقين فهل الحكم ح ايضا كما ذكر ام يراعى التسديس مع
المتقرب بالام وحدها او التثليث مع الكثرة فتامل جدا **المسئلة الثانية** عمومة الميت وعماته وخؤولته وخالاته وان نزلوا اولى من عمومة
ابيه وخؤولته وعمومة امه وخؤولتها واولادهم وعمومة الاب او الام وخؤولتهما واولادهم وان نزلوا وهكذا بالاجماع المحقق واحتجوا له ايض بحديث الاقربية و
عموم كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به ولا يخفى ان الاحتجاج بالاول انما يحسن فى اولوية عمومة الميت وخؤولته عن عمومة الاب او الام وخؤولتهما فاولوية عمومة
الاب او الام وخؤولتهما عن عمومة الجد والجدة وخؤولتهما وهكذا واما الدلالة على اولوية اولاد عمومة الميت وخؤولته عن عمومة ابيه او امه او خؤولتهما فمحل نظر لمنع
الاقربية مطلقا فان كون ابن ابن العم مثلا اقرب من عم الاب غير معلوم بل المعلوم ظاهر خلافه ولكون المرجع فى معرفة الاقربية هنا العرف او اللغة ولا
يحكم شىء منهما على اقربية ابن ابن العم وكذا الاحتجاج بالثانى فانه وان دل على ان عمومة اب الميت وخؤولته مثلا بمنزلة الاب الا ان التقييد بقوله الا ان يكون
وارث اقرب منه يدل على ان اعتبار المنزلة عند عدم الاقرب فلا يعتبر المنزلة فى عمومة الاب وخؤولته مع عمومة الميت وخؤولته بل يثبت ويدل بالمفهوم على انه مع الا
يطرح المنزلة ويؤخذ بالاقرب فيثبت به الحكم المذكور فى اجتماع عمومة الاب مثلا مع عمومة الميت ولكنه لا يفيد فى الحكم فى اجتماع عمومة الاب مع اولاد العم
لان عموم المنزلة وان دل على ان اولاد عمومة الميت وخؤولته بمنزلة العمومة والخؤولة الذين هم بمنزلة الاب والام ولكنه يدل ايض على ان عمومة الاب والام وخؤولتهما
ايض بمنزلة اب الاب والام الذين هما ايض بمنزلة الاب والام فيتساويان من هذه الجهة **البحث الخامس** فى ميراث اولاد العمومة والخؤولة اعلم انه اذا فقد
العمومة والخؤولة جميعا فالميراث لاولادهم وان نزلوا بالاجماع وعموم المنزلة وصحيحة ابن سنان قال اختلف امير المؤمنين عليه السلم وعثمان بن عفان فى الرجل
يموت وليس له عصبة يرثونه وله ذو قرابة لا يرثون فقال على عليه السلم ميراثه لهم يقول الله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكان عثمان يقول اجعله
فى بيت مال المسلمين وقريب منها روايات اخر ثم ان اولادهم يتقاسمون المال تقاسم ابائهم لان لكل ذى رحم نصيب من يتقرب به ويدل على الحكم فى الجملة
ايض قوله ع فى رواية سلمة فى ابن عم وابن خالة قال للذكر مثل حظ الانثيين والمراد من الذكر العم الذى ينزل ابن العم منزلته وبالانثى الخالة التى ينزل ابنها منزلتها
وعلى هذا فلولد العم او العمة وان كان انثى الثلثين ولولد الخال او الخالة وان كان ذكرا الثلث ولابن العمة مع بنت العم الثلث وبنتا ابن الخال وابن
الخالة بينهما ويأخذ اولاد العم او العمة للام السدس ان كان واحدا او الثلث ان كان اكثر والباقى لاولاد العم او العمة للابوين او الاب مع عدمهم وكذا القول
فى اولاد الخؤولة المتفرقين ولو اجتمعوا جميعا فلاولاد الخال الواحد او الخالة الواحدة للام سدس الثلث ولاولاد الخالين او الخالتين فصاعدا او هما
ثلث الثلث والباقى للمتقرب منهم بالاب وهكذا الحكم فى البواقى ونختم الكلام فى ميراث ذوى الانساب بمسائل **الاولى** اعلم انه قد يجتمع للوارث سببان
او اكثر من اسباب الارث ومع ما كان مع ذى السببين من هو اقرب منه فيهما لم يرث ذو السببين باعتبار شىء من سببيه والوجه واضح وان كان معه من
هو اقرب منه فى احدهما كزوج هو ابن عم مع اخ فيرث بالسبب الذى ليس معه من هو اقرب فيه ولا يرث بالسبب الاخر لانه قد ثبت ان الزوج مع الاخ مثلا المال
لهما على التناصف ولم يثبت تاثير السبب الاخر فى رفع هذا الحكم ولان تاثير السبب الاخر فى التوريث انما هو اذا لم يكن معه
الاخ وان لم يكن معه من هو اقرب فى شىء منهما فاما ان ليس معه من هو مساو له فيهما كمن هو خال او هو ابن خال فالمال كله له سواء كان احد السببين مانعا عن الاخر ام لا
ولا يترتب اثر على اجتماع السببين اذ المفروض انحصار الوارث فيه فالمال له فان شئت قلت كله له باحد السببين او بعضه بسبب وبعضه باخر وان كان معه من هو
مساو له فيهما فاما يكون احد السببين مانعا عن الاخر كاخ هو ابن عم مع اخ فيرث ذو السببين النصيب الذى يقتضيه احد سببيه وهو السبب الاقرب دون
السبب الاخر لا لكون السبب الاخر ممنوعا بهذا السبب لاقربيته لان منع الاقرب للابعد انما هو مع تغايرهما واقعا لا اعتبارا اذ تحقق الاقربية والابعدية مع
التغاير الاعتبارى ثم فان هذا الشخص من حيث كونه اخا انما يكون اقرب عنه من حيث كونه ابن عم اذا اوجب الحيثيتان صيرورته شخصين متغايرين فى
الواقع واما عدم صيرورته كذلك فكيف يوجب الاقربية والابعدية ومع عدم انفكاك شىء من الحيثيتين عن الاخرى وقطع النظر عن احدهما غير مقبل لانه
امر غير واقعى فلا يترتب عليه امر واقعى ولا لكون السبب الاخر ممنوعا ممن يساوى ذو السببين لان المسلم ممنوعيته به اذا لم يجتمع معه السبب الاخر فان ممنوعيته به لكونه
ابعد منه ولا نم ان ابن العم الذى هو اخ ابعد من الاخ بل لانه قد ثبت ان الاخوين المجتمعين مثلا يقتسمان جميع المال سوية ولم يثبت زوال هذا الحكم بكون احدهما
ابن عم او لا يكون احد السببين مانعا عن الاخر فيرث بكل سبب نصيبه فللعم الذى هو خال ثلثا المال لكونه عما وسدس لكونه احد الخالين والسدس الاخر للخال الاخر ووجهه انه قد
ثبت ان للعم مع الخال ثلثى المال سواء كان خالا ام لا وان للخال الذى معه خال نصف ما للخالين سواء كان عما ام لا وايض كونه خالا لو لم يوجب تقوية
تقربه من حيث العمية لا يوجب ضعفه وكونه عما لو لم يقو تقربه من حيث الخالية لا يضعفه وايض قد ثبت ان كل نوع من ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به ولا
شك ان العم الذى هو خال يجر بالاب فهو بمنزلته لعدم المخصص والخال الذى هو عم يجر مع الخال الاخر بالام فهما بمنزلتها لعدم المخصص هذا ويدل عليه ايض فى
الجملة صحيحة محمد بن القاسم بن الفضيل قال سالت ابا الحسن الرضا ع عن رجل مات وترك امراة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله اليها ثم انهم قد
ذكروا ههنا لاجتماع السببين او الانساب امثلة ونحن ايض نذكر ستة منها الاول اجتماع نسبين يرث بهما كعم هو خال وذلك بان يتزوج اخو الشخص من امه باخته
بابيه فهذا الشخص بالنسبة الى ولد هذين الزوجين عم لابيه وخال لامه الثانى انساب متعددة يرث بها كابن ابن عم لاب هو ابن ابن خال لام هو ابن بنت عمة
هو ابن بنت خالة وذلك بان يكون للشخص المذكور فى المثال الاول اخت لاب وام وكان له ايض ابن ولها ابنة تزوجان فيولد منهما ابن فهو بالنسبة الى
الولد المذكور فى المثال الاول يجمع القرابات الاربع والثالث نسبان يحجب احدهما الاخر كاخ هو ابن عم وذلك بان يتزوج الرجل امراة اخيه بعد ان ولدت منه

اولى من عمومة الجد والجدة وخؤولتهما و اولادهم وان نزلوا ع

ولد ام اولدها الاخ الثانى لو ضم اخ الولد الاول وابن عمه الرابع سببا لا يحجب احدهما الاخر كالامام الذى هو معتق السادس نسب وسبب يحجب احدهما
الاخر كابن عم هو زوج او بنت عم هى زوجة ومر فى صور اخرى فى اول كتاب الميراث ايضا **فائدة** اعلم انه من الاقرباء الذى يجتمع فيه السببان الاخ من
الابوين والعم منهما والخال منهما فانه اخ او عم او خال للاب واخ او عم او خال للام فعلى القاعدة المذكورة يلزم انه لو اجتمع احدهم مع المتقرب بالام وحده ممن
هو فى مرتبته ان يكون لاحدهم نصيب من يتقرب بالاب وحده لو اجتمع مع المتقرب بالام ويشارك ايضا المتقرب بالام فى نصيبه ولكن انعقاد الاجماع على خلافه
فيهم اوجب ترك ملاحظة القاعدة المذكورة فيهم **الثانية** اذا اجتمع احد الزوجين مع الاخوال والاعمام فله نصيبه الاعلى من النصف والربع اجماعا
ويدل عليه الاخبار الكثيرة المتقدمة بعضها الدالة على انهما لا ينقصان من نصيبهما الاعلى الا مع الولد كصحيحة محمد عن ابى جعفر ع وفيها ان الزوج لا ينقص
من النصف شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد ثم الباقى ينقسم بين الاخوال والاعمام للاخوال ثلث الاصل واحدا كان
او اكثر ذكرا ام انثى والباقى للاعمام كذلك فيدخل النقص عليهم والدليل عليه بعد الاجماع كون الخال والخالة بمنزلة الام ولها الثلث وكون العم والعمة
بمنزلة الاب وله الباقى بعد نصيب الام واحد الزوجين ثم كل من الفريقين اى الخؤلة والعمومة يقتسمون نصيبه على النحو الذى سبق **الثالثة** لو اجتمع
احدهما مع احد الفريقين من الاعمام والاخوال خاصة فله نصيبه الاعلى بالاجماع والباقى لاحد الفريقين وهو ان كان واحدا فلا اشكال وكذا ان
كان متعددا مع اتحاد الجهة كالاعمام من الاب خاصة او من الام كذلك والاخوال كذلك واما مع اختلاف الجهة فان كان احد الفريقين من العمومة
فقالوا ان لمن يتقرب منهم بالام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقى للمتقرب بالاب ولم اعثر فيه على مخالف نعم كلام الفاضل فى القواعد يحتمل الحاقهم
بان يجعل للمتقرب بالام سدس الباقى كما لا يخفى وظاهر المسالك ايضا التردد وقال فى المسالك ولم يذكروا هنا خلافا وان كان من الخؤلة فالمشهور بل الظاهر
من كلام الاصحاب كما فى المسالك انه ايضا كالعمومة فللمتقرب بالام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقى للمتقرب بالاب ولكن الفاضل فى القواعد والتحرير
لم ينقل هذا القول واقتصر على القولين الاتيين وقال فى الدروس انه قد يفهم من كلام الاصحاب ان للخال للام بعد نصيب الزوجين سدس الاصل ان اتحد و
ثلثه ان تعدد وذلك كما ترى يوجب الوهن فى الشهرة ونقل فى التحرير والقواعد والمسالك والدروس وغيرها قولا بان للمتقرب بالام سدس الباقى لا غير فيجعل
حصة الزوج داخلة على الجميع وذهب الفاضل فى القواعد والتحرير وولده فخر المحققين والشهيد فى الدروس الى ان للمتقرب بالام سدس الثلث مع الوحدة
وثلثه مع التعدد والمشهور ان النقص لا يدخل على المتقرب بالام فيكون له نصيبه لولا احد الزوجين وفيه انه ان اريد بالمتقرب بالام المتقرب بام الميت فعكسه محل
النقض عليه مسلم ولكن هذه النسبة ثابتة لمطلق الخؤلة من غير اختصاصه بالخال للام فيتساوى الجميع وان اريد به المتقرب بام ام الميت حتى يكون الخال للام
بمنزلة الجدة للام والخال للاب بمنزلة الجد لها فلا دليل على عدم دخول النقص عليه بل يدخل عليه لان الجد والجدة للام يقتسمان المال بعد نصيب احد
الزوجين على التساوى كما مر وللقول الثانى ان للمتقرب بالام من الخؤلة سدس نصيب الخؤلة مع الوحدة وثلثه مع التعدد وفيه ان ذلك تم ولا دليل عليه وا
سدس الاصل بدون احد الزوجين لو سلم للاجماع والاجماع يحتمل ان يكون على ان له سدس الاصل مطلقا او يكون مخصوصا بصورة عدم وجود احد الزوجين
على ان فى تحقق الاجماع فيه ايضا كلام وللثالث ان الثلث نصيب الخؤلة وللمتقرب منهم بالام سدسه او ثلثه وضعفه ظ فان الثلث نصيبهم اذا اجتمعوا
مع العمومة مطلقا واذ عرفت ضعف هذه الادلة فنقول ان مقتضى قاعدة كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به ان ينزل المتقرب بالام بمنزلة الام لانها الرحم
الذى يجر به والمتقرب بالاب بمنزلة الاب لانه الرحم الذى يجر به وهما يقتسمان نصيبهما بالسوية فههنا ايضا كذلك واما قاعدة التفضيل فلا يعارض ذلك لكونها اعم من ذلك
ولكون الاخبار الدالة على ذلك اقوى سندا واوضح دلالة فعلى هذا الامر من الاخذ بهذه القاعدة الا اذا ثبت الاجماع المركب وثبوته هنا مشتبها بملاحظة
ان اكثر هذه المسائل لكونها غير عامة البلوى خال عن قول عن المعصوم فباتفاق جمع من العلماء لا يحصل العلم بدخول قوله وان كان ذلك الجمع ممن يحكم قطعا
بدخول قول المعصوم فيما حكموا به باتفاقهم فى المسائل العامة البلوى بل نقول بمثل ذلك فيما اذا كان المجامع لاحد الزوجين الاعمام المتفرقون ايضا و
مقتضى القاعدة فيهم انقسام المال بين المتقرب بالام منهم والمتقرب بالاب اثلاثا لانه كيفية القسمة بين الجد والجدة للاب **الرابعة** لا ريب فى ان حكم اولاد العمومة و
الخؤلة مع احد الزوجين حكم ابائهم وامهاتهم والوجه والتفصيل واضح مما سبق **المقصد الثانى** فى ميراث ذوى الاسباب والاسباب الموجبة للارث اثنان
زوجية وولاء بفتح الواو بمعنى القرب والمراد به هنا تقرب احد الشخصين بالاخر بالعتق او ضمان الجريرة او الامامة فاقسام الولاء ثلثة وههنا اربعة فصول

الفصل الاول فى بعض احكام الزوجين وانما قلنا بعض احكامهما لانه قد سبق جملة من احكام ميراثهم بل سبق اصولها وقد بقيت ههنا احكام نذكرها فى
مسائل **المسئلة الاولى** الزوجان يتوارثان ما دامت الزوجة فى حبال الزوج وان لم يدخل بها للاجماع وصدق الزوجية واصالة عدم اشتراط الدخول
فيدل عليه جميع العمومات والاطلاقات المتقدمة ويدل عليه ايضا الروايات الاتية الدالة على ثبوت التوارث بين الصغيرين وخصوص صحيحة محمد فى الرجل يموت و
تحته امرءة لم يدخل بها قال لها نصف المهر ولها الميراث كاملا وصحيحة عبيد بن زرارة عن رجل تزوج امرءة ولم يدخل بها قال ان هلكت او هلك او طلقها فلها
النصف وعليها العدة كملا ولها الميراث ومثلها صحيحة الحلبى ورواية البجلى وموثقة ابن ابى يعفور فى المرءة توفيت قبل ان يدخل بها ما لها من المهر وكيف ميراثها
فقال اذا كان قد فرض لها صداقا فلها نصف المهر وهو يرثها وان لم يكن فرض لها صداقا فلا صداق لها وقال فى رجل توفى قبل ان يدخل بامرءته قال ان كان
قد فرض لها مهرا فلها نصف المهر وهى ترثه وموثقة عبيد بن زرارة والبقباق قال قلنا لابى عبد الله ع ما تقول فى رجل تزوج امرءة ثم مات عنها وقد
فرض لها الصداق فقال لها نصف الصداق وترثه من كل شىء وان ماتت فهى كذلك الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة ويستثنى من ذلك ما اذا كان الزو

مريضا حال التزويج ولم يبرء من مرضه ويأتى بيانه **المسئلة الثانية** اذا كانت الزوجة مطلقة رجعية فيتوارثان اذا مات احدهما فى العدة بالاجماع
للاخبار العديدة كصحيحة الحلبى اذا طلق الرجل وهو صحيح لا رجعة له عليها لم ترثه ولم يرثها وقال هو يرث ويورث ما لم تر الدم من الحيضة الثالثة اذا كان
له عليها رجعة وصحيحة محمد بن قيس ايما امرءة طلقت ثم توفى عنها زوجها قبل ان ينقضى عدتها ولم يحرم عليه فانها ترثه ثم تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وان
توفيت وهى فى عدتها ولم يحرم عليه فانه يرثها وموثقته وهى قريبة منها وموثقة زرارة عن الرجل يطلق المرءة قال ترثه ويرثها ما دام له عليها رجعة وموثقة
محمد عن رجل طلق امرأته تطليقة على طهر ثم توفى عنها وهى فى عدتها قال ترثه وتعتد عدة المتوفى عنها زوجها وان ماتت قبل انقضاء العدة منه ورثها
وورثته وان قتل او قتلت وهى فى عدتها ورث كل واحد منهما من دية صاحبه الى غير ذلك ولا يعارض ذلك صحيحة الحلبى عن الرجل يحضره الموت فيطلق امرأته
هل يجوز طلاقه قال نعم وان مات ورثته وان ماتت لم يرثها لاطلاقها فيجب تقييدها بالطلاق البائن ولا ينافيه الحكم بارث الزوجة لما ياتى من ان الزوج
اذا كان مريضا وطلق بائنا ترثه الزوجة على انه لولا ذلك ايضا لم يضر لوجوب الحكم بشذوذها لمعارضتها للاخبار الصحاح المستفيضة المعاضدة بالاجماع
واما اذا كانت باينة كغير المدخول بها واليائسة والمطلقة ثالثة والمختلعة والمبارأة فلا توارث بينهما اجماعا لمنطوق الصحيحة الاولى ومفهوم الموثقة الثانية
وصحيحة زرارة اذا طلق الرجل امرأته توارثا ما كانت فى العدة فاذا طلقها التطليقة الثالثة فليس له عليها رجعة ولا ميراث بينهما وحسنة عبد الاعلى مولى ال
سام وفى اخرها وقال ابو عبد الله ع فى الرجل يطلق امرأته طلاقا لا يملك فيه الرجعة قال قد بانت عنه بتطليقها ولا ميراث بينهما فى العدة وصحيحة بريد
الكناسى لا ترث المختلعة والمخيرة والمباراة والمستامرة فى طلاقها هؤلاء لا يرثن من ازواجهن شيئا فى عدتهن لان العصمة قد انقطعت فيما بينهن
وبين ازواجهن من ساعتهن فلا رجعة لازواجهن ولا ميراث بينهم وغير ذلك من الاخبار واما اطلاق التطليقة فى الموثقة الاخيرة وغيرها من الاخبار
فمقيدة بالرجعية لوجود المقيد واما موثقة يحيى الازرق المطلقة ثلثا ترث وتورث ما دامت فى عدتها فحملها فى التهذيبين على ما اذا وقعت الثلث
فى مجلس واحد فتحسب بواحدة يملك معها الرجعة وهو حسن حيث اشتهر التطليق بهذا النحو بين العامة ومع قطع النظر عنه فلا يعارض ما تقدم لاصحيته و
اكثريته واعتضاده بالاجماع ثم انه استثنى من عدم الارث مع الطلاق البائن ما لو كان المطلق مريضا فانها ترثه الى سنة ولا يرثها هو ويأتى تحقيقه **المسئلة**
الثالثة اذا كان الزوجات اكثر من واحدة فلا ينفرد بهن من الربع عند عدم الولد والثمن معه بل هن مشتركات فى الربع او الثمن يقتسمونه بالسوية بالاجماع والاخبار
منها صحيحة على بن مهزيار الاتية فى المسئلة الحادية عشر ومنها الرواية الاتية فى المسئلة الرابعة ومنها رواية ابى عمر العبدى عن امير المؤمنين ع وفيها ولا تزاد
المرءة على الربع ولا تنقص من الثمن وان كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء وهذه الرواية مما تشهد بان هذا حديث صحيح على موافقة الكتاب فقد يتامل
فى دلالته من حيث امكان ارجاع الضمير المجرور فى قوله فيه الى الحكم يعنى الربع او الثمن وارادة كل واحد منهن من قوله فهن ولا يخفى ما فيه فانه موقوف على
تقدير كل واحد وهو خلاف الاصل وقد يعلل ايضا بانه لو اعطيت كل زوجة ذلك لاستغرق نصيبهن التركة على بعض الوجوه او مع نصيب بعض الورثة كالابوين
فيلزم حرمان غيرهن اجمع او بعضهم وهو خلاف الاجماع بل الاخبار الكثيرة منها ما دلت على ان الام لا ينقص من السدس شيئا **المسئلة الرابعة**
اذا كان لرجل اربع نسوة فطلق احديهن بائنة وتزوج بالاخرى او رجعية وتزوج بعد العدة ثم مات واشتبهت المطلقة كان للاخيرة ربع الربع او ربع الثمن
ويقسم الباقى بين الاربعة بالسوية وقال فى الحلى وهو قال ان بعد وضع نصيب الاخيرة يقرع بين الاربع فمن اخرجها القرعة بالطلاق منعت عن الارث وحكم
بالنصيب للباقيات بالسوية لنا رواية ابى بصير عن رجل تزوج اربع نسوة فى عقد واحد او قال فى مجلس واحد ومهورهن مختلفة قال جائز له ولهن قال ارايت
ان هو خرج الى بعض البلدان فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها قوما من اهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرءة ثم تزوج امرءة من اهل تلك البلاد
بعد انقضاء عدة تلك المطلقة ثم مات بعدما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرءة التى تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد بعد انقضاء عدة
تلك المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرءة التى تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك وان عرفت التى
طلقت من الاربع بعينها ونسبها فلا شىء لها من الميراث وليس عليها العدة قال ويقتسمن الثلث نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك وعليهن العدة وان لم تعرف التى
من الاربع اقتسمن الاربع نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن جميعا العدة وهذه الرواية مع صحتها على ما وصفها به الاكثر وان كان فيه كلام لاحتمال
اشتراك ابى بصير المرادى عن ابى جعفر عليه السلم بين الثقة وغير الثقة كما حققناه فى موضعه معتضدة الرواية بين العلماء وعملهم بمضمونها واسناد البهاء
بل بظاهر الاجماع احتج الحلى بان القرعة لكل امر مشتبه اما مطلقا او فى الظاهر مع كونه معينا عند الله والامر هنا كذلك لان المطلقة غير وارثة فى نفس الامر و
بان الحكم بتوريث الجميع يستلزم توريث من يعلم عدم ارثه للعلم بان احدى الاربع غير وارثة والجواب عن الاول بان الاشتباه انما كان لو لم يكن الدليل قوله
غير وارثة قلنا المطلقة المعينة دون المشتبهة وعن الثانى بان العلم بان احدى الاربع غير وارثة تم بل كان ذلك لو لم يكن مشتبهة نعم هذا حسن على اصله حيث لا
يعمل بالاحاد هذا ثم انه هل يتعدى الحكم الى غير المنصوص ايضا كما لو كان للمطلق دون اربع زوجات ولم يتزوج اخرى او تزوج باكثر واحدة او طلق اكثر من واحدة
او حصل الاشتباه فى جملة الخمس او الاكثر او اشتبهت المطلقة فى اقل من الاربع او فسخ نكاح واحدة لعيب او غيره فيه وجهان احدهما نسبة الحكم الثابت
فى جميع هذه الفروع والثانى القرعة قوى الاخير فى المسالك ثم قال والصلح خير وقال فى الايضاح والاقوى عندى الصلح او القرعة وتوقف فيه جمع
منهم الفاضل والشهيد وهو فى موقعه لان استصحاب الحكم السابق لكل منها يقتضى الاول ولا يضره العلم بعدم زوجية الجميع كما فى استصحاب الطهارة
فى كل من الاولى الاربع المشتبهة وقولهم عليهم السلم القرعة لكل امر مشتبه يثبت الثانى ويمكن منع الاشتباه لمكان الاستصحاب ومنه يظهر رجحان الاول

الآن الاستصحاب انما يجري فيما اذا اريد الزوجات التي يقسم المال بينهن عن الاربع والا فالحكم الجاري ح غير الحكم السابق لنقص النصيب فالرجوع الى الفرع ح اولى والاولى منها بل عينها الصلح وقد يستدل للاول ايض بان جميع هذه الفروع مشاركة للمنصوص في المقتضي وهو اشتباه المطلقة بغيرها وتساوي الكل في فلا ترجيح ومنها انه لا خصوصية ظاهرة في تلك الشبهة وكثرة فالنص على عين لا يفيد التخصيص بالحكم بل التنبيه على ماخذ الحكم والحاق كل ما حصل فيه الاشتباه به وفيهما ان مناطهما الى قياس لا نقول به **المسألة الخامسة** اذا زوج الصبية وليها البالغ او الصبي فلبها البالغ او الصبي او الصبية ولياهما ورث كل منهما الاخر لو مات بلا خلاف ظاهر ويدل على الجميع عموما ميراث الزوج والزوجة وعلى الاخير خصوص صحيحة محمد عن ابي جعفر ع في الصبي تزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم ومثلها رواية عبيد بن زرارة واما صحيحتا الحلبي والحذاء الدالتان على ثبوت الخيار للصغيرين اذا كان ابن كذا زوجهما وليهما وبقي التوارث بينهما ان ماتا قبل البلوغ وعزل نصيب الحي ان مات احدهما الى ان يبلغ ويحلف ففيه وكان معارضتان باقوى منهما من الاخبار الناهية للخيار فان قيل بطلان الخيار لا يوجب بطلان نفي التوارث فان فساد جزء من الحديث لا يوجب فساد الجزء الاخر قلنا نعم اذا لم يحتمل ترتب الحكم المستفاد من الجزء الثاني على الحكم المستفاد من الاول فان علم ذلك او احتمل يخرج الثاني ايض عن الحجية فان قيل الاصل عدم الترتب قلنا ليس كما بيّنا في موضعه فان الحكم معلول لعلة وهي كما يمكن ان يكون غير ذلك الجزء وحده يمكن ان يكون مع ذلك الجزء او مجرد ذلك الجزء مع ان الترتب فيما نحن فيه معلوم لتعليل نفي ميراث الزوج في الصحيحة بثبوت الخيار لها على انهما لا يعارضان الاولين لموافقة الاولين لعموم الكتاب بل معاضدتهما الظاهر الاجماع وعموم الروايات هذا كله اذا اسلمنا ان المراد بالولي في صحيحة الحذاء هو الاب او الجد واما اذا قلنا بكونه غيره كما هو الظاهر كما ياتي فالامر اسهل هذا اذا كان من كفو وبمهر المثل ولو تخلف احدهما او كلاهما فان قلنا بصحة العقد وعدم الخيار فكذلك ايض بلا اشكال وكذا ان قلنا في صورة تخلف مهر المثل بالخيار بين المسمى والرجوع الى مهر المثل وان قلنا بالبطلان فلا توارث بلا اشكال ايض وان قلنا بالخيار في العقد فجعله في المسالك كالاول ايض لصدق الزوجية ولا ينافيه ثبوت الخيار كما لا ينافي ثبوته في الملكية سيما اذا لم يكن الخيار ثابتا الا بعد زمان وعدم التوارث في العقد الفضولي لو ماتا قبل البلوغ لا يوجب عدمه هنا لقيام الفارق فان المقتضي التام للزوجية هنا متحقق والفسخ رافع له بخلاف الفضولي فانه لا يتم المقتضي الا بعد الاجازة ولذا يحتاج انتفاء الزوجية هنا الى امر وهو الفسخ ويحتاج ثبوتها في الفضولي الى امر وهو الاجازة وهو كان حسنا لولا التعليل الاتي في صحيحة الحذاء لنفي التوارث بالخيار ولكنه ينفي التوريث عن ذي الخيار لا عن الجانبين فهو الاقوى كما هو الحكم ثم لو قلنا بكونه ح كالفضولي فانه ح لا ينفي التوارث من الجانبين بل ينظر الى من له الخيار والميت فيحكم بمقتضيه ولو زوجهما غير الولي فضولا ولم يكن لهما ولي يجيز العقد او يرده فلو مات احدهما او كلاهما قبل البلوغ بطل العقد ولا ميراث لشيء منهما ولو بلغ احدهما واجاز العقد ثم مات قبل بلوغ الاخر عزل للاخر نصيبه فان مات او ردّ بعد البلوغ لم يرث وان اجاز حلف على عدم سببية الرغبة في الميراث او المهر للاجازة وورث ويدل على الحكم صحيحة الحذاء عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الاخر قال يجوز ذلك عليه هو ان رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل ان يدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى يدرك فيحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر قلت فان ماتت الجارية ولم يكن ادركت ايرثها الزوج المدرك قال لا لان لها الخيار اذا ادركت قلت فان كان ابوها هو الذي زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية وجه الاستدلال ان المراد بالوليين غير الاب والجد من الوصي لاحدهما او الحاكم او مطلق الاقارب كما ورد كثيرا في الاخبار بقرينة قوله في اخر الحديث فان كان ابوها وايض لم يثبت الحقيقة الشرعية ولا العرفية العامة في الولي وانما يحمل على الاب والجد بمعونة القرائن ولا قرينة هنا بل القرينة موجودة على خلافه ودلالتها على عدم التوارث ان ماتا معا قبل البلوغ بقوله فان ماتا الخ وعلى عدمه ان مات احدهما بقوله الا ان يكونا الخ وبقوله فان ماتت الجارية وعلى الحلف والتوريث مع موت احدهما بعد الاجازة وحياة الاخر الى البلوغ بقوله فان كان الرجل الخ ثم ان هذه وان كانت مخصوصة بما اذا مات الرجل بعد البلوغ والرضا الا ان الاصحاب حملوها عليه ايض للاشتراك في العلة والاصل يقتضي انتفاء الحلف والتوريث الا ان الظاهر عدم الخلاف فيه فتامل وهل يثبت الحكم لو كان تزوج بالغ بغير بالغة فضولا او زوجه وليه بها ثم مات فيه وجهان لعدم خصوصية ظاهرة لو قوع العقد من الطرفين فضولا ورواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل تزوج ابنه يتيمة في حجره وابنه مدرك واليتيمة غير مدركة قال نكاحه جائز على ابنه وان مات عزل ميراثها منه حتى يدرك فاذا ادركت حلفت بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالنكاح ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر قال وان ماتت هي قبل ان تدرك وقبل ان يموت الزوج لم يرثها الزوج لان لها الخيار عليه اذا ادركت ولا خيار له عليها اثم انه فيما اذا وقع العقد فضوليا من الجانبين او من احدهما وقلنا باتحاد الحكم لو مات المجيز بعد الاجازة وقبل الحلف فالظاهر انتفاء الارث لكونه موقوفا على اليمين ولم يتحقق فيعمل بمقتضى الاصل وكذا لو نكل ولو جن يعزل نصيبه الى ان يفيق فيحلف او يموت او حصل الياس من افاقته فيرد الى سائر الورثة وهل يكون حكم المجنون حكم الصغير قيل نعم وهو غير متجه لانه يثبت الاباء القياس وهو باطل وهل يسحب الحكم الى البالغين اذا زوجهما الفضولي الاقرب لا والوجه ظاهر **المسألة السادسة** اعلم انه انعقد الاجماع من علمائنا الا الاسكافي على حرمان الزوجة عن شيء من ميراث الزوج في الجملة وعن نكت الارشاد وح يع للصيمري ادعاء الاجماع عليه وعن الانتصار والسرائر وظاهر الغنية وغيرها انه من منفردات الامامية ولكن وقع الخلاف في ذلك في بعض المواضع ونحن نذكر اولا الاخبار الواردة في هذا المقام ثم نتبعه بتفصيل المراد ونقول الاخبار في هذا المضمار كثيرة جدا الاول رواية محمد النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيئا والثاني صحيحة زرارة ان المرأة لا ترث

مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك ويقوم النقض والابواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه والثالث موثقة وهو مثل الصحيحة الا انه قال الرقيق بدل الفرش ولم يذكر الابواب الرابع رواية طربال وهي مثل الموثقة الا انه قال ويقوم نقض الاجذاع والقصب والابواب الخامس صحيحة الفضلاء الخمسة المرأة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها او ثمنها ان كان له ولد من قيمة الطوب والجذوع والخشب السادس حسنة زرارة ومحمد لا ترث النساء من عقار الارض شيئا السابع رواية عبد الملك بن اعين ليس للنساء من الدور والعقار شيء الثامن رواية يزيد الصائغ عن النساء هل يرثن الارض فقال لا ولكن يرثن قيمة البناء قال قلت فان الناس لا يرضون بذا فقال اذا ولينا ولم يرض الناس ضربناهم بالسوط فان لم يستقيموا ضربناهم بالسيف التاسع رواية ابن ان النساء لا يرثن من رباع الارض شيئا ولكن لهن قيمة الطوب والخشب الحديث العاشر صحيحة يونس عن الطاق لا يرثن النساء من العقار شيئا ولهن قيمة البناء والشجر والنخل يعني بالبناء الدور وانما عنى بالنساء الزوجة الحادي عشر رواية ميسر بياع الزطي عن النساء ما لهن من الميراث قال لهن قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب فاما الارض والعقارات فلا ميراث لهن فيه قال قلت فالثياب قال الثياب لهن نصيبهن الثاني عشر رواية محمد ترث المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا الحديث الثالث عشر صحيحة زرارة ومحمد لا ترث النساء من عقار الدور شيئا ولكن يقوم البناء والطوب فتعطى ثمنها او ربعها الحديث الرابع عشر حسنة حماد بن عثمان انما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوجن فيدخل عليهم الخامس عشر رواية محمد وزرارة ان النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئا الا ان يكون احدث بناء فيرثن ذلك البناء السادس عشر ما كتب الرضا الى محمد بن سنان علة المرأة انها لا ترث من العقار شيئا الا قيمة الطوب والنقض لان العقار لا يمكن تغييره وقلبه الحديث السابع عشر رواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر ع ان النساء لا ترث امرأة مما ترك زوجها من تربة دار ولا ارض الا ان يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء واما التربة فلا تعطى من الارض ولا تربة دار قال زرارة هذا مما لا شك فيه الثامن عشر ما رواه الصفار في بصائر الدرجات باسناده عن عبد الملك قال دعا ابو جعفر بكتاب علي عليه السلام فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطويا فاذا فيه ان النساء ليس لهن من عقار الرجل اذا توفي عنهن شيء فقال ابو جعفر ع هذا والله خط علي ع بيده واملاء رسول الله ص التاسع عشر ما رواه الصدوق في الصحيح عن ابن اذينة في النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع العشرون صحيحة البقباق وابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته او ارضها من التربة شيئا او يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئا فقال يرثها وترثه كل شيء ترك وتركت الحادي والعشرون موثقة زرارة والبقباق المتقدمة في المسألة الاولى ولنعقب ذلك ببيان بعض الالفاظ المذكورة في تلك الاخبار من العقار والضياع وغيرها فنقول اما العقار فقال في الصحاح العقار بالفتح الارض والضياع والنخل ومنه قولهم ما له دار ولا عقار قال في القاموس العقار الضيعة كالعقري بالضم الى ان قال والنخل وقال في النهاية لابن الاثير العقار الضيعة والنخل والارض وقال في مصباح المنير العقار مثل سلام كل ملك ثابت له اصل كالدار والنخل وقال في مجمع البحرين وفي الحديث ذكر العقار كسلام وهو كل ملك ثابت له اصل كالدار والارض والنخل والضياع وقال في المسالك والشجر من جملة العقار وقال الهروي العقار الاصل وهذه العبارات كما ترى متطابقة في الدلالة على كون العقار حقيقة في مطلق الارض والضيعة من تخصيص له بالدار ويؤيده عطفه على الدار في الرواية السابعة وكذا يؤيده ما وقع في بعض كتب الاحاديث من انهم يعنون باب ما يكره من فيه الترغيب في شرى الارض المغلة والماء وكراهة بيعها بباب شرى العقارات وبيعها وكذا رواية هشام بن احمر عن ابي ابرهيم قال ثمن العقار محوق الا ان يجعل في عقار مثله فانه شامل لجميع الاراضي وكذا يؤيده بل يثبته تفسير الجميع الضيعة بالعقار قال في الصحاح الضيعة العقار وفي القاموس والمجمع الضيعة العقار والارض المغلة والدار حقيقة فما يفهم من كلام المحقق في النافع من اختصاصه بالدار لا وجه له ثم هو اما حقيقة في الضيعة او مطلق مجاز في غيره او مطلق الارض مجاز في غيره من النخلة ومثلها او مشترك معنوي بينها اي موضوع لكل غير منقول كما هو الظاهر من المصباح والمجمع او مشترك لفظي واصالة عدم الاشتراك واولوية المجاز منه يثبت احد الاولين بل تفسيرهم الضياع بالعقار يثبت الاول مع ان القرينة على ارادة الاراضي في اكثر الاحاديث موجودة ومن هنا ظهر انه لا مفر من حمل العقار في الاخبار اما على مطلق الارض الشامل للضيعة او على الضيعة ثم النقض بكسر النون المنقوض من البناء والطوب بالضم الاجر والرباع جمع الربع وهو المنزل ودار الاقامة وفي القاموس الربع الدار بعينها وفسره بالمحلة والمنزل ايض والجذع بالكسر ساق النخلة اذا عرفت ذلك فاعلم انه كما سبق قد وقع الاتفاق من اصحابنا سوى الاسكافي على حرمان الزوجة من شيء في الجملة ونقل الاتفاق على ذلك متكرر قال الشهيد في النكت اهل البيت اجمعوا على حرمانها من شيء ما ولا يخالف في هذا علماؤنا الامامية الا ابن الجنيد وقال في المسالك وقد وقع الاتفاق بين علمائنا الا ابن الجنيد على حرمان الزوجة في الجملة من شيء من اعيان التركة انتهى وقد وقع الخلاف هنا في موضعين الاول فيما تحرم منه الزوجة والثاني في الزوجة التي تحرم اما الموضع الاول فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول حرمانها من نفس الارض مطلقا سواء كانت بياضا ام مشغولة بزرع او شجر او بناء او غيرها عينا وقيمة وحرمانها من عين الالات كالابواب والشباك والاجر واللبن ومن عين الابنية دون قيمتها فتعطى نصيبها من قيمتها انسب ذلك الى الشيخ والقاضي وابن حمزة والحلبي واختاره المحقق في الشرايع والفاضل في المختلف وشارح والشهيد في اللمعة وشرح وقواه في المسالك والمفاتيح وادعى عليه الشهرة جماعة في كتبهم كالتحرير وعد والايضاح ونكت الارشاد وح يع للصيمري وح شاد للاردبيلي والمفاتيح والكفاية وعن ف الاجماع عليه وظاهر هذا القول عدم حرمانها من الاشجار عينا لعدم صدق الارض عليها والثاني حرمانها من جميع ما ذكر وزيادة اعيان الاشجار فيعطى قيمتها كالالات والابنية جعله في القواعد والايضاح وغيرهما هو المشهور واختاره في الايضاح ونسبه الى والده ايض ونسب الى اكثر المتاخرين

في بيان حرمان الزوجة من ارض الرباع بيان المراد منه

بل لم ينقلوا الاول كما لم ينقل بعضهم الثاني واتحاد القولين بعيد والظاهر تغايرهما واشتهار الاول عند القدماء والثاني عند المتاخرين والثالث حرمانها
من اراضي الرباع وهي الدور والمساكن خاصة دون اراضي المزارع والقرى والبساتين وتعطى قيمة الالات والابنية من الدور والمساكن ولا يعطى عينها
اختاره المحقق في النافع ونسب الى المفيد والحلي وصاحب كشف الرموز ومال اليه في المختلف بعض الميل وقال في الكفاية انه بعد قول السيد لا يخ عن قوة و
الرابع حرمانها من عين الرباع خاصة لا من قيمتها وهو قول السيد المرتضى وجعله في الكفاية اقوى واستحسنه في المختلف وان استقرب ابتداء الاول
الخامس قول الاسكافي وهو عدم حرمانها من شيء اصلا والحق عندي هو الثاني وهو مركب من امور احدها حرمانها من عين اراضي الرباع والثاني حرمانها
من عين اراضي الزرع والبستان والقرى والدكاكين والخانات والطواحين والحمامات وغيرها والثالث حرمانها من قيمة الاراضي مطلقا ايض والرابع من عين
الاشجار والخامس حرمانها من عين الالات والابنية والسادس عدم حرمانها من قيمة الاشجار والالات والابنية اما الاول فالدليل عليه بعد الاجماع
المحقق والمنقول في الانتصار والسرائر وغيرهما غير الثلثة الاخيرة من الاخبار المتقدمة باجمعها ودلالة غير السادس والثالث عشر والرابع عشر ظاهرة واما
دلالة السادس فلان العقار فيه لا يصلح من معانيه الا الاصل فيكون المعنى ان النساء لا يرثن من اصل الارض شيئا فيشمل اراضي الرباع ايض ويمكن ان يكون ناظرا فيه
العقار الى الارض بيانية واما الثالث عشر فلان المراد بالعقار فيه الارض لعدم صلاحية غيره من معانيه ويؤيده قوله ولكن يقوم البناء الى اخره واما الرابع
عشر فلم بيان العلة فيما نحن فيه واما الحكم الثاني اي حرمانها من عين سائر الاراضي مطلقا سواء كان ارض زرع او بستان او طاحونة او دكان او عين او قنوة و
بالجملة كل ما يصدق عليه الارض فيدل على الجميع غير التاسع والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر والثلثة الاخيرة اما دلالة غير الثاني والثالث والرابع فظاهرة
واما دلالة الثلثة فبضميمة الاجماع المركب حيث تدل على عدم ارثها من القرى لا قائل بالفصل وعدم صحة سند بعضها مع كون الباقي صحيحا او موثقا او حسنا واعتضاد
الجميع بعمل الاكثر والشهرة المحكية متواترا والاجماع المنقول غير ضائر مع ان صحة السند عندنا غير معتبرة بعد وجود الخبر في اصل معتبر واما الحكم الثالث اي حرمانها
من قيمة مطلق الاراضي فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع وجوه منها الاصل فان توريثها من القيمة امر مخالف للاصل فلا يصار اليه الا بدليل وهو مفقود فان قيل على
نحو ما سبق في الحبوة ان الدليل عليه موجود وهو العمومات الدالة على ان لها الربع او الثمن من جميع ما ترك فانها عامة فلا يخصص الا بمخصص ولا شيء يصلح
للتخصيص سوى هذه الاخبار وهي لا يدل الا على عدم التوريث من الاراضي وهو كما يكون مع عدم التوريث من القيمة يكون معه ايض فوجود المخصص غير معلوم فيجب
ابقاء العام على عمومه قلنا اولا ان الفرق بين هذا وما سبق واضح فان فيما سبق كان هناك حكمان اختصاص الحبوة بالاكبر واختصاص الربع من التركة بالزوجة و
ليس بينهما منافاة بخلاف ما نحن فيه فان الحكمين وهو التوريث من جميع التركة وعدم التوريث من الاراضي متنافيان متعارضان وثانيا ان عمومات الربع او الثمن ان
لها ذلك من عين جميع ما ترك لا من قيمته ولذا لو اراد سائر الورثة بذل القيمة لم يجبر المرأة على قبولها وعلى هذا فعدم التوريث من عين الاراضي ايض يوجب تخصيص
تلك العمومات قطعا ويبقى بذل القيمة بلا دليل وثالثا انه اما يصدق على توريث القيمة انه ورث عن الاراضي اولا فان صدق فيجب نفيه بتلك الاخبار والا فلا يفيد لابقاء
العمومات على عمومها لتخصيصها بغير الاراضي حيث انها لا تورث عنها ومنها ان قوله في كثير من الاحاديث لا يرث شيئا نكرة في سياق النفي فيفيد العموم اي لا
يرث عينا ولا قيمة ومنها انه ع قد ذكر التفصيل في كثير منها كصحيحة الفضلاء وصحيحتي زرارة وموثق مؤمن الطاق وغيرها فقال لا يرثن من العقار والارض وقد
من الثياب والفرش ويقوم الطوب والخشب والشجر وهو ظاهر في انه لا يقوم العقار والارض فان التفصيل قاطع للشركة ومنها ان المتبادر من لا يرث من فلان
انه لا حق له فيه لا عينا ولا قيمة وقد يستدل ايض بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يخ عن نظر لان كونه وقت الحاجة غير معلوم واما
الحكم الرابع اي الحرمان من عين الاشجار فيستدل عليه بصدق العقار عليها وشموله لها والاولى الاستدلال انها بقوله في صحيحة مؤمن الطاق ولهن قيمة الشجر و
البناء والنخل فان كون قيمتها لها صريح في حرمانها عن العين بل يدل عليه ما في طائفة من الاخبار الاخر من التصريح بالحرمان عن اعيان الجذوع ويدل عليه
ايض العلة المذكورة في بعضها بقوله لئلا يتزوجن وقوله لا يمكن قلبه وتغييره ويؤيده لفظ القرى في بعضها ايض واما الحكم الخامس فماخذه واضح كالسادس
ثم انه قد يضعف دلالة بعض هذه الاخبار على بعض هذه الاحكام باحتمالات ضعيفة وتاويلات سخيفة لا يقبلها العقول والاوهام وفتح بابها موجب لسد باب
شريعة الملك العلام كما يضعف دلالة صحيحة الفضلاء على الحرمان من مطلق الاراضي باحتمال كون الترديد بين قوله تربة دار او ارض من الراوي فلا يلزم شمول
الحكم لجميع الاراضي ولاحتمال ان يكون الالف زائدا سهوا او يكون المراد بالارض ارض الدار ايض ويكون ذكره تعميما بعد التخصيص او عطفا تفسيريا واحتمال
كون قوله لا ترث لانشاء المرجوحية دون الاخبار عن حكم الشريعة وارجاع الضمير في ربعها وثمنها الى المرأة وجعل ان كان بمعنى ان وفي كون المراد انه يعطى
المرأة ربعها او ثمنها من جميع المتروكات من قيمة الطوب والخشب ان وفي القيمة باحد الامرين مجازا بعد امكان ارجاع المستتر فيه الى احد الامرين ولا الى الثمن
وانت خبير بفساد هذه الاحتمالات اما الاول فلان المصير الى السهو والترديد بدون دليل خلاف الاصل والظاهر سيما اذا رواه خمسة من الفضلاء فلا
وجه للمصير اليه مع ان في اكثر النسخ التي عندنا او ارض بدون الترديد وكيف كان فالارض عطف على تربة الدار فيكون تعميما بعد تخصيص ويكون الاستثناء
منقطعا اذا كانت التربة هي نفس ارض الدار ولا يضر كونه خلاف الاصل بعد دلالة القرينة عليه ويكون متصلا اذا جعلت كناية عن مجموع الدار واما
الثالث فظهر واما الرابع فلانه لا يلزم ارجاع المستتر الى احد الامرين او الثمن بل هو راجع الى الطوب وغيره بمعنى ان وجد الطوب والخشب فيقومان ويعطي
ربع المرأة او ثمنها من الطوب والخشب او ربع قيمتها او ثمنها ولا تعطى من عينها وهذا ظاهر مع انه يلزم على ما ذكره لزوم اعطاء ربعها او ثمنها من جميع المتروكات
من قيمة الطوب والخشب مع انه لم يقل به احد بل يخالف ايات الارث ورواياتها حيث تدل على ان لها ربع عين ما ترث منه هذا مع ان عبارة الحديث على النسخ

في ان الزوجة ترث من قيمة الارض

في انه هل الزوجة لا ترث من الارض مطلقا او من ارض الدار خاصة

التي

التي عندنا هكذا فتعطى ربعها او ثمنها ان كان له ولد حتى يكون شرطا لاعطاء الثمن فيرتفع الاشكال راسا وكما يضعف دلالة الثاني والثالث والرابع بانها
على ما لم يقل به احد من الاصحاب من حرمانها من السلاح والدواب وفيه ان ترك بعض الحديث لدليل لا يخرج الباقي عن الحجية كما بيناه في موضعه بل لا يوجب فيه تقصيرا في مقام
ايضا مع انه لا معارض لها سوى العمومات التي فيها ايض بعض من جهة تيقن تخصيصها مع ان عدم قول احد بالحرمان من السلاح والدواب ثم فانه قد جعلها بعضهم
من الحبوة فيحتمل ان يكون حرمانها من هذه الجهة واحتمل بعضهم ايض كون السلاح او الدابة موصى بها او موقوفة او نحو ذلك وهذا وان كان بعيدا الا انه ليس بابعد مما
ذكره المضعف من الاحتمالات لتوجيهها حجة القول الاول عدم التعرض للاشجار في اكثر الاحاديث واستضعاف الرواية لا وجه له فانه رواها الشيخ عن
الحسن بن محبوب عن مؤمن الطاق ومكانهما من الجلالة اظهر من ان يخفى وطريق الصدوق الى الحسن صحيح كما صرح به في الخلاصة ويظهر من مشيخته ايض حيث
قال ان ما كان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رويته عن محمد بن موسى المتوكل عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن
محبوب وكلهم عدول ثقات كما يظهر من تتبع احوالهم فوصف بعضهم الرواية بالحسن لابرهيم بن هاشم لا وجه له على ان ايض لا يقدح في الحجية بل في الصحيح ايضا على الاصح
حجة المفيد ومن تابعه عموم الايات والروايات الدالة على ارثها خرجت منه ما اتفقت عليه الاخبار وهو ارض الرباع والمساكن عينا وقيمة والالتها عينا لا قيمة
فيبقى الباقي وايض يقتصر فيما خالف الاصل على موضع الوفاق وايضا وقع الاقتصار في كثير من الاخبار على الرباع والدور خاصة فلو كان حكم غيرها كحكمها ايض لم
يقتصر عليها والجواب عن الاول انه ان لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بالاحاد فلا فرق فيه بين ما اتفق عليه الاخبار وما ورد في بعضها بعد كون ذلك البعض حجة
وان قلنا به فالخبر الواحد يخصصه وان لم يكن متكثرا وبالجملة لا تاثير لكثرة الاخبار وعدمها بعد اشتراك الجميع في كونه خبرا واحدا وعن الثاني ان الوفاق انما هو
فيما خالف الاصل على موضع الدليل دون الوفاق والدليل على تخصيص غير الرباع ايض موجود وعن الثالث انه لا يلزم بيان كل حكم في كل رواية قيل صدق العقار
على غير الرباع غير مسلم كما هو ظاهر المحقق في النافع ولا دليل على تخصيص غير الدار من عمومات ارث الزوجة سيما الرواية المشتهرة الصحيحة وصحيحة البقباق وابن ابي يعفور
سوى صحيحة الفضلاء وبعض الروايات الضعيفة وغير الصحيحة لا حجية فيه وهي وان كانت صحيحة الا ان في رجالها ابرهيم بن هاشم وفي العمل بها كلام مشهور ولذا عدت روايته
عند الاكثر من الحسان فيكون هذه حسنة فصحيحة البقباق مقدمة عليها عند التعارض للاعدلية وموافقة الكتاب وترجيح الحسنة بالشهرة ثم التساوي بينهما
الاشتهار بين ارباب الحديث واشتهار المضمون غير كاف للترجيح على انه ايض مختص بغير ذات الولد لعدم اشتهار الحرمان في ذات الولد فيجب ترجيح الصحيحة نعم خبر
الدار لدلالة الاخبار الصحيحة عليه ولا يمكن ان يقال ان تعارض الحسنة والصحيحة من باب تعارض العام والخاص فيقدم الخاص قطعا وهو الحسنة لان تقديم الخاص
لكونه قرينة على ارادة غيره من العام وهذه لا يتمشى في الصحيحة حيث ان السؤال وقع عن دار المرأة وارضها فلا معنى لارادة غيرها في الجواب فيكون من
باب تعارض المتباينين والجواب بعد ما ذكرنا في تحقيق معنى العقار واضح ولو سلم اختصاص العقار بالدار نقول يدل على حكم غير الدار بعض الاخبار الصحيحة
والموثقة ايض كالثاني والثالث واختصاصهما بالقرى غير ضائر لعدم القول بالفصل ولو لم يكن الا حسنة الفضلاء ايض لكفى لكونها صحيحة على الاصح ولو
سلم كونها من الحسان ايض يكفي لمنع كون الاعدلية من المرجحات كما بيناه في موضعه وموافقة الكتاب معارضة بمخالفة العامة فانها للحسنة فلا يكون ترجيح
من هذه الجهة مع ان ملاحظة الترجيح انما هو في التعارض بالتساوي او العموم من وجه واما الخاص المطلق فيقدم على العام بعد كونه حجة مطلقا والحسنة
خاصة بالنسبة الى الصحيحة لمنع ايجاب السؤال عن شيء خاص لاختصاص الجواب العام فيه بل ولا نصوصية فيه ايض على ان وقوع السؤال عن مطلق الارض
غير معلوم حتى يكون نصا فيه لاحتمال ارجاع الضمير في ارضها في الصحيحة الى الدار دون المرأة فيكون المراد من الدار مجموع الارض والبناء والالات ومن
الارض نفس التربة حجة السيد ان فيه الجمع بين عموم ايات الارث واخباره وما اجمع عليه الاصحاب ودل عليه الروايات من الحرمان والجواب عنه ان الجمع
انما يصح لو كان له شاهد معتبر واعتبار القيمة لا دليل عليه بل لا يوجب الجمع كما عرفت لانك قد عرفت ان معنى ايات الارث ان لها الربع من الاعيان فاعطاء
قيمة البعض لم يوجب ابقاؤها على عمومها فان قلت التوريث كما يكون من العين يلزم التوريث من القيمة فان كل ما كان عينه للشخص فقيمته له ايض فالعمومات يدل على ان
لها الربع من العين والقيمة وروايات الحرمان يدل على المنع منهما فيخص الروايات بالعين تقليلا للتخصيص قلنا لو سلمنا ذلك فانما يكون توريثها من القيمة
لاجل ترتبها على العين فاذا منع من الاصل منع من الفرع ايض لا ان يكون هناك شيئان تورث منهما حتى جاز تخصيص احدهما وابقاء الاخر وايض الجمع انما
انما يصح لو لم يكن دليل على خلافه وقد عرفت ان التفصيل المذكور في كثير من الاخبار دليل على عدم اعطاء قيمة الاراضي فان قيل هذا لا يرد على السيد
حيث لا يقول بحجية الاحاد ونظره في المنع والحرمان الى الاجماع فيصح له ان يقول انه ثبت توريثها الربع من جميع ما ترك وخرج عين بعضها بالاجماع
فيبقى القيمة قلنا اولا ان كون تلك الاخبار اخبار احاد ممنوع بل هي كما قيل متواترة معنى ولو سلم فالقرينة على صحتها من فتاوى الاصحاب موجودة فهي
من الاحاد المحفوفة بالقرائن ومثلها عنده حجة ولعمومات الكتاب مخصص وثانيا انا لا نسلم اختصاص الاجماع بالحرمان من العين خاصة بل هو شامل للعين
والقيمة كما صرح به في المسالك ويظهر لمن تتبع فتاوى الاصحاب وثالثا ان هذا انما يفيد لو كان التوريث من القيمة امرا وراء التوريث من العين وقد
عرفت انه ليس كذلك بل هو مترتب عليه فلم يثبت هنا امران وقع الاجماع على خلاف في احدهما فيبقى الاخر بل يذهب احدهما بذهاب الاخر ايض واعطاء
القيمة الذي يقول به السيد امر اخر غير ما ترتب كان ثابتا اولا فان هذا حكم وضعي مترتب على الموت بجعل الشارع غير متحقق قبل الموت والاول حكم مترتب
على مالكية العين سواء كانت بالتوريث او غيره ثابت قبل موت المورث ايض فلا يحصل بذلك جمع بين الايات والاجماع بل هذا امر اخر مخالف للاصل حجة
ابن الجنيد عموم الايات والاخبار ان من الروايات مضافا الى سائر العمومات والجواب ان العام يخص مع وجود المخصص وهو موجود من الاجماع والاخبار

الصحيحة

الغير

القيمة ولو قيل بكون الاخيرتين ظاهرتين في عدم الارث من الاراضي غير قابلتين للتخصيص منعناه كما مر ولو سلمنا فنقول بتحقق التعارض (ح) بينهما
وبين روايات الحرمان ولا شك انها راجحة مقدمة عليهما لاعتضادها بالاجماع ومخالفتها للعامة واما الموضع الثاني اي من يحرم من الزوجات فقد اختلفوا
فيه على قولين احدهما الفرق بين ذات الولد من الزوج وغيرها فتختص الحرمان بغير ذات الولد ذهب اليه المحقق في الشرائع والفاضل ونفى عنه البأس في
المسالك ونسب الى المشهور بين المتأخرين وثانيهما التعميم اي حرمان الزوجة مطلقا من غير فرق بين ذات الولد وغيرها ذهب اليه الكليني والمفيد
السيد والشيخ والحلبي والحلي والمحقق في النافع وابن زهرة وجعله في المسالك اقوى واختاره جماعة من المتأخرين وفي الخلاف والسرائر الاجماع عليه
وهو الحق لاطلاق جميع الروايات بل عموم كثير منها باعتبار الاتيان بصيغة الجمع وترك الاستفصال وعموم التعليل ووجه الحكمة واظهرها دلالة الخامس والثالث
عشر حيث ذكر فيهما الربع والثمن فان استحقاق الثمن قد يكون من جهة كون الزوج ذا ولد من هذه الزوجة فقط احتجوا بان في هذا التفصيل تقليل التخصيص في
الاية وبالثامن عشر من الاخبار وبالجمع بين روايات الحرمان والاخيرتين والجواب اما عن الاول فبان بعد وجود المخصص ولزوم التخصيص لا وجه
لتقليله وعموم المخصص او اطلاقه بالنظر الى افراد الخاص غير ضائر لانه بالنظر الى اصل العمومات خاص فيقدم عليها على ان هذا لا يوجب تقليلا في غيرها
لانه موجب لتخصيصين احدهما في عمومات ارثها وثانيهما في روايات حرمانها واما عن الثاني فبان الخبر مقطوع غير مسند الى امام بتصريح او اضمار او
نحو ذلك بل الظاهر انه كلام ابن اذينة وفتواه وليس شانه شان سائر المرسلات والمقطوعات والمضمرات التي يقال فيها ان الظاهر ان نقل مثلها
انما هو عن الامام او يجبر ضعفه بالشهرة ونحوها واما عن الثالث فبان الجمع لا دليل عليه ومجرد الجمع لا يصير دليلا على ان الجمع بغير ذلك من حمل الاخيرتين
على التقية والمجاز والشاهد عليه موجود وبالجملة الظاهر ان المسئلة لا اخفاء فيها وههنا فروع ينبغي الاشارة اليها (أ) لا فرق في الدور التي يمنع
الزوجة من ارضها وترث من قيمة بنائها والاتها بين ما كان مسكنا للزوج او موجرة او لا يسكنه احد للعموم او الاطلاق وعدم القول بالفصل (ب)
لا فرق في الارض بين ارض الدار والزرع والدكاكين والحمامات والخانات والقرى والطواحين والمساكن البائرة ومغارس الاشجار وغيرها مما
يصدق عليه اسم الارض او العقار كما مر لصدق الاسم (ج) يدخل في الالات الاجر سواء كان في الحائط او الارض والاخشاب المستدخلة في البناء والمناب
واللبن والابواب والشبابيك المعمولة من الخشب والجص او الحديد وكذا يدخل فيه الحيطان المعمولة من الطين وكذا الطين الواقع بين اللبن اي يقوم مجموع
الجدار والسقف لصدق البناء والطوب والخشب وبالجملة المعتبر المدخلية في البناء وهل يدخل فيها مثل المزايا المنصوبة الظاهرة لا لعدم صدق البناء عليها
وصدق الالات لو سلم لا يفيد لخلو الاخبار عن ذكر الالات نعم لو بني بيت من الزجاجة فالظاهر دخولها فيها وفي دخول المزايا المستدخلة في الشبابيك
اشكال ولا يبعد ترجيح العدم لعدم صدق الاسم عرفا وكذا الاشكال في دخول الجذوع المنصوبة لحمل الكروم عليها فان الظاهر من الجذوع في الاخبار جذوع
البناء لا مطلقا وعدم الدخول اظهر الا ان يدخل امثال ذلك بدليل اخر وهو نفي الضرر عن سائر الوراث وله وجه وفي الذهب والفضة المحلول بهما على
الجدران تردد والاظهر التقويم لعدم امكان تفكيكهما الا بابطال المحل وفي دخول الظروف المثبتة في الحمامات والدكاكين اللازمة لها كالظروف
فيها المملوءة تامل وعدم الدخول اظهر الا ان يدخل بنفي الضرر او يصدق في ابنية الحمام مثلا عليه والظاهر عدم دخول حجر الطاحونة لعدم صدق الاسم والظ
عدم دخول السلم المثبت ومثله واما الحياض المعمولة من قطعة واحدة من الحجر ففيها اشكال والدخول اظهر لظهور دخولها في البناء واما الالات المعدة للبناء
قبل اثباتها من الحجر والاجر واللبن والجذوع وامثالها فلا يدخل فيها وجها (ط) واما ما كان من هذه الالات مثبتة ثم انقضت فمقتضى الاصل عدم
الدخول ولكن الصريح في الاخبار بدخول النقض يدخلها والاحتياط في كثير من هذه مطلوب (ى) يدخل في الاشجار الكبير منها والصغير والكروم منها
واما الزرع الذي لم يحصد والثمر الذي لم يجن والعلف والبذر المزروع فلا يدخل فيها والزوجة ترث من اعيانها للاصل وعدم صدق الاسم وعلى هذا
فاذا كان الثمر غير منضوج والزرع غير بالغ حد الحصاد فهل يجب على الورثة ابقاؤها الى اوانها مجانا ام لا بل لهم امرها باخذ حقها او الابقاء مع اخذ اجرة
الارض والشجر اختار في المسالك الاول والظاهر هو الثاني لان الارض والشجر صارا ملكين للورثة والناس مسلطون على اموالهم ولا ينافيه نفي
الضرر اذ لا يحصل بذلك ضرر عليها لان ما لها من الثمر والزرع انما هو على هذا النحو فلو فصلت مدة بين موت المورث والقسمة وكانت الثمار او
الزروع كائنة على حالها فيكون للورثة مطالبة اجرة المثل (يا) تحرم الزوجة من اراضي الانهار والقنوات والابار لصدق الاسم واما مياهها فاذا خرجت
بعد الموت فلا ترث منها لتبعيتها للارض وعدم كونها من تركة الميت وما خرجت قبله وبقيت فيها فترث من عينها والعبرة دخولها في شيء مما
تحرم من عينها وقيمتها او من عينها ولو كان للزوج بيت فوقاني وكان تحته من غيره فالظاهر توريثها من قيمة جميع البيت حيطانه وسقفه وارضه
لكونه بناء محضا ولو خرب البناء الفوقاني وبقي هواؤه فالظاهر توريثها من عين الهواء لعدم صدق الارض والبناء وعدم توريثها من الهواء اذا
كان هواء دار لكونه تابعا للارض ولا ارض هنا (يب) لو استاجر الزوج دارا او ارضا ومات قبل تمام المدة وقلنا بعدم بطلان الاجارة فالزوجة شريكة
مع سائر الورثة في الانتفاع لان المخلف من الزوج ليس نفس الارض (ح) بل الانتفاع بها فلا دليل على حرمانها (يج) هل يقوم الابنية والطواحين وامثالها
حال كونها مجتمعة باقية على هيئاتها البنائية ام يقدر انفكاكها فيقوم الاجر منفردا والجص والخشب واللبن كذلك الظاهر هو الاول كما صرح به بعضهم بل هو
الظاهر من كلام الاصحاب في بيان كيفية التقويم والحاصل ان البناء يقوم على حاله والدليل عليه تصريح كثير من الاخبار كالثامن والعاشر والحادي
عشر والثالث عشر والخامس عشر والسابع عشر بان لهن قيمة البناء والبناء هو الهيئة الاجتماعية الكائنة في الارض والظاهر ان الشجر ايضا كذلك

كما صرح

في الاستبصار

في الحمام

كما صرح في المسالك والكفاية فيقوم حال كونه قائما في الارض لان الشجرة انما هي (ح) وعلى هذا لو فرض ان الارض لم يكن لها بدون الشجر قيمة لم ينقص عن قيمة
الشجر شيء (ط) هل يقوم البناء والشجر الكائن في الارض حال كونهما كذلك مع ملاحظة اجرة للارض ويقومان كذلك بدون ملاحظتها بل يقوم مستحق
البقاء في الارض مجانا الى ان يفنى صرح (ح) بالثاني وهو ظاهر المسالك واستحسنه في الكفاية وهو الاظهر لاطلاق الاخبار ولانه الظاهر المتبادر من قيمة
البناء والشجر لا لان الاول يوجب نقصانا في القيمة فلا يكون ما يعطى ربع قيمة البناء والشجر (ى) الطريق في كيفية التقويم ان يقوم ارض فارغة ثم يفرض اشتغالها
بما يريد تقويمه من الشجر والبناء ثانيا وتعطى المرءة الربع او الثمن من قيمة ما عدا الارض من ذلك او يقوم الارض التي فيها الشجر والبناء على تقدير فراغهما ثم
يقوم المجموع ويطرح القيمة الاولى عن الثانية وتعطى الربع او الثمن من الباقي (يا) هل اعطاء الورثة للقيمة على سبيل الرخصة ام لا بل يجب عليهم اعطاؤها
الفائدة فيما لو امتنعت الزوجة الا من اخذ القيمة واراد الوارث اعطاء العين ذهب الشهيد الثاني في المسالك والروضة والصيمري والمحقق الثاني الى الثاني
واستقربه في الكفاية الاول واختاره جمع من المتأخرين وهو الحق والثاني لانه المستفاد من اللام الظاهرة في الاختصاص والتمليك سيما في المواريث
المذكورة في قوله لهن كما في التاسع والعاشر والحادي عشر او في قوله للمرءة كما في الرابع عشر ولانه مقتضى كون القيمة ارثا لها كما في الثامن والخامس عشر والسادس
عشر ولانه المفهوم من الحصر بالاستثناء في قوله الا ان يقوم او الابنية فلان كما في الخامس والسادس عشر والسابع ولانه مدلول الجعل المصرح به في الرابع
بل هو الظاهر من قوله يقوم او لكن يقوم كما في باقي الاخبار ولو منع ظهوره فيكون محتملا للامرين مجملا فيجب حمله على المبين احتجوا بان العلة المذكورة في الاخبار
لذلك انما هو عدم تضرر الورثة فاذا رضي الوارث بالضرر او كان ضرره في القيمة فلا يستفاد حكمه من الاخبار وبان ورود اخبار الحرمان في مقام توهم تعين
العين فلا يفيد سوى اباحة القيمة وسبيلها سبيل الاوامر الواردة مورد توهم الحظر وبان ذلك يوجب بقاء عمومات ارثها على عمومها بالنسبة الى الابنية
والالات والاشجار من دون ارتكاب تخصيص فيها بل يكون الرخصة في التقويم حكما اخر غير مناف للاول ثابتا بالاخبار وذلك كرخصة مالك النصاب
في الغلات في شراء قدر الزكاة منها واعطاء القيمة فانه لا ينافي تعلق حق الفقراء بالعين ولا يوجب التخصيص فيما يدل عليه والحاصل انه يكون
العين مختصة بها ولكن جوز الشارع الابتياع القهري واعطاء القيمة والجواب اما عن الاول فبان اكثر الاخبار الصحيحة خالية عن ذكر التعليل مع ان التعليل
كما يصلح علة للوجوب ايضا وتخلف العلة في النادر وبان لا يتضرر الورثة غير ضائر لان الحكم على الغالب وعن الثاني بانه تم بل نقول وورود الاخبار في مقام بيان الحكم
بل الظاهر ورودها في مقام توهم الحرمان عن القيمة وعن الثالث ايضا بانا لو سلمنا ان الرخصة لا يوجب التخصيص في العمومات المذكورة لكنها يوجب خلاف اصل
اخر هو الابتياع القهري اذ بدونه لا معنى لعدم ارتكاب التخصيص في العمومات على انا لو قلنا بوجوب الابتياع القهري لا ينفي التخصيص على المختار ايضا هنا
كله مع ان ارتكاب التخصيص في العمومات مما لا مفر منه ايضا باعتبار قوله في الاحاديث المتكثرة لا يرثن من العقار على الابنية فتامل (يب) لو لم يملك الوارث
شيء سوى الارض والابنية المخلفة يجب عليه اعطاء قيمة الابنية ومثلها من نفسها او نفس الاراضي او بيعها بغير الزوجة وباخذ الثمن ويعطيها اياها و
الوجه واضح واخذ البناء والارض (ح) لا ينافي عموم توريثها لعدم كون الارض من باب التوريث (يج) لو تلف البناء او الشجر بعد الموت قبل التقسيم و
التقويم فهل يسقط من قيمته حق الزوجة او لا الظاهر هو الثاني لان بمجرد الموت انتقل العين الى الوارث واستحقت الزوجة القيمة وتلف مال احد
لا يوجب سقوط حق الاخر مع ان الاصل بقاؤه وهكذا لو غصبه غاصب (يد) الظاهر من الاخبار تعلق القيمة بذمة الورثة دون التركة بمعنى انه يجب عليهم اعطاء
القيمة من ايما ارادوا وشاؤا ويدل عليه ايضا عدم تسلط الزوجة على المطالبة من اموال الخاصة من التركة او غيرها وايضا مدلول الاخبار وجوب اعطاء
القيمة ولا وجوب لا يتعلق بمكلف وليس هنا احد يتعلق به الا الورثة اجماعا والاصل عدم وجوب الاعطاء من مال معين فيجب عليهم اصل الاعطاء
وهو المطلوب (يه) يظهر من هذين الفرعين انه لو لم يخلف الميت سوى اشجار او ابنية بان يكون اراضيها موقوفة او ملكا للغير وتلفت تلك الاشجار و
الابنية بعد موته ولو بساعة او غصبت كان للزوجة مطالبة حقها من القيمة من الورثة لو كانوا موسرين وبعد الايسار ان كانوا معسرين وهو كذلك
(يو) لو قلنا بالفرق بين ذات الولد وغيرها واجتمعتا فظاهر كلام جماعة بل صريح ان ذات الولد ترث كمال الثمن من الاراضي والابنية والاشجار و
يعطي الاخرى نصف ثمن قيمة الابنية والاشجار ويجب الاعطاء على ذات الولد دون غيرها من الورثة وفيه تامل والظاهر ان ثمن غير الاراضي والابنية
والاشجار لهما معا وكمال الثمن من الاراضي والابنية والاشجار لذات الولد وكمال الثمن من قيمة الابنية والاشجار لغير ذات الولد والقيمة على الورثة
الذين منهم ذات الولد وما استدلوا به على ان لذات الولد كمال الثمن يدل بمثله على ان لغيرها كمال القيمة فلا وجه للفرق والحاصل انه ثبت بآيات ارث
الزوجة ورواياته ان لها الثمن من غير العقار مع الولد ولها ثمن قيمة الابنية والاشجار مطلقا واذا لم يكن ذات ولد ومقتضاها ثبوته لكل واحدة
حين التعدد ولكن دل الاجماع والروايات المتقدمة على ان الزوجات المتعددة شركاء في الثمن وثبوت الاجماع ودلالة الروايات فيما نحن فيه ثم
فيكون على اصل المقتضى فلا يكون فيه شركة بل يكون لذات الولد ثمن اعيان الابنية والاشجار ولغير ذات الولد ثمن قيمتها واما وجدان القيمة على
جميع الورثة دون ذات الولد خاصة فلعدم الدليل على الاختصاص وتبادر تعلق القيمة على من يحوز المقوم والحائز له هو جميع الورثة دون ذات
الولد خاصة وانما هي تحوز نصيبها فقط بل من هذا يظهر وجه لانها على غير ذات الولد من سائر الورثة فتامل **المسئلة السابعة**
قد عرفت ان ثبوت التوارث بين الزوجين غير مشروط بالدخول وقد استثني من ذلك صورة واحدة وهي ما لو تزوجها مريضا ولم يدخل بها فانما
في مرضه فانه لا يرثها المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكفاية انها لا ترثه وفي المسالك جزم الاكثر بالحكم من غير ان يذكر فيه خلافا واشكالا او ظاهر

في انه لو تلف البناء او الشجر بعد الموت وقبل التقسيم فهل يسقط حق الزوجة ام لا

في بيان الاخبار الواردة في عدم اشتراط التوارث في الزوجين الدخول

السرائر كصريح التذكرة دعوى الاجماع عليه وقيل بل لا يكاد يتحقق فيه خلاف وقد نسبه في الشرائع الى الرواية وفي الدروس الى المشهور وهما مشعران بالتردد ولكنهما صرحا بالنفي في غير كتاب واللمعة المشتملة على الحكم نعم ظاهر الفرائض النصيرية التردد وعن ح الايجاز استظهار امكان ان يراد بالدخول ان يدخل عليه ليخدمه ويشاهده وتم رضى وان لم يطأها لنا بعد ظاهر الاجماع صحيحة الحناط عن رجل تزوج في مرضه فقال اذا دخل بها فمات في مرضه ورثته وان لم يدخل بها لم ترثه ونكاحه باطل وصحيحة زرارة ليس للمريض ان يطلق وله ان يتزوج فان هو تزوج ودخل بها فهو جائز وان لم يدخل بها حتى مات في مرضه فنكاحه باطل ولا مهر لها ولا ميراث وموثقة عبيد بن زرارة وابن بكير المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن المريض اله ان يطلق امرأته في تلك الحال قال لا ولكن له ان يتزوج ان شاء فان دخل بها ورثته وان لم يدخل بها فنكاحه باطل وظاهر ان المراد ببطلان العقد في تلك الاخبار طريان المزيل عليه فيكون في حكم المتزلزل المشروط لزومه بالدخول او البرء بل في حكم اللازم الطارى عليه الفسخ لا البطلان وعدم صحة العقد حقيقة كما حكى عن ح الايجاز لتصريح صدوره الاخيرين بالجواز مضافا الى روايات عديدة اخرى دالة على جواز نكاح المريض ولانه لولا الصحة لزم عدم جواز وطيه لها في المرض بل بعد البرء ايضا بدون تجديد العقد مع انه خلاف المجمع عليه المصرح به في تلك الاخبار وغيرها وحينئذ فلا ينافي ذلك موثقة محمد عن الرجل يحضره الموت فيبعث الى جاره فيزوجه ابنته على الف درهم ايجوز نكاحه قال نعم على انه يمكن ارجاع البارز في يزوجه الى الجار ثم لكون هذه الاخبار صحيحة خاصة معمولا بها بل معتضدا بالاجماع يجب تخصيصها على عمومات ارث الزوجة من الكتاب والسنة فلا وجه لقول صاحب الكفاية بعد ذكر ان هذه الاخبار معارضة بعمومات الاخبار الكثيرة فللتامل طريق الى الحكم المذكور واما عمومات جواز نكاح المريض فلا ينافي تلك الاخبار مطلقا وقد عرفت وجهه واما ما تقدم من ح الايجاز فهو ضعيف غايته ولا يحمل الاخبار بالمرة وهو لم يفرق بين دخل بها ودخلت به والمصرح به في الاخبار الاول

فروع ا الو برء من هذا المرض ومات بمرض اخر قبل الدخول فلا خلاف في عدم توريثها اشكال من حيث مخالفته للاصل والاستصحاب والعمومات من اطلاق الموثقة والظاهر المصرح به في كلام جماعة بل الاعرف على مصرح بخلافه هو التوريث لان المتبادر من الموثقة ايضا هو الموت في هذا المرض وايضا قوله فيها وان لم يدخل بها فنكاحه بط محتاج الى تقدير قطعا لعدم البطلان بمجرد عدم الدخول وان كان حيا لجواز الدخول كلما كان حيا والمقدر اما هو الموت مطلقا او الموت في هذا المرض والاول وان كان اقل تقديرا ولكن في التقدير يتبع القرينة والتقييد في الصحيحين قرينة ظاهرة على ان المقدر على هو المقيد دون المطلق **ب** لو مات في هذا المرض ولكن لا بسببه بل بمرض اخر او بسبب غير المرض كغرق او حرق او الهدم عليه ففي توريثها وعدمه احتمالان من اطلاق الاخبار وكون لفظة في حقيقة في الظرفية فيصدق الموت في المرض وان كان بسبب اخر ومن مخالفة الحكم للاصل وتبادر ارادة السببية هنا ولكل وجه والمسألة محل اشكال **ج** هل يشترط ان يكون المرض مهلكا عادة ام لا فيه وجهان وقد مر تفصيله في كتاب الوصايا وكذا بيان ما لو حصل مرض اخر واشتركا في الهلاك او انجر هذا المرض الى مرض اخر ومات بالاخر او زاد هذا المرض ومات بالازدياد او مات وحصل الشك في برئه قبل الموت من المرض الاول وسائر ما يتعلق بالمقام **د** لا يلحق بالعقد الوصية في مرض الموت وان وقع الطلاق في المرض اذا كان قد برء منه للاصل وبطلان القياس **ه** لو ماتت هي في مرضه قبل الدخول فاستشكل في المسالك والكفاية وكذا القواعد والايضاح التردد والحق انه يرثها للاصل والاستصحاب والعمومات قيل العقد متزلزل ولزومه بحيث يترتب جملة الاحكام عليه موقوفة على الدخول او البرء قلنا التزلزل لم يثبت بل هو عقد لازم ينفسخ فلا ينفسخ الا بما نص عليه الشارع فان الاصل في عقد النكاح اللزوم والاصل في العقد الصحيح اللازم ترتب جميع اثاره عليه ولو سلم التزلزل فانما هو باعتبار موت الزوج في مرضه قبل الزوجة لا مطلقا وهو منتف فيما نحن فيه بل بحقيقته مستحيل التحقق موت الزوجة اولا فيلزم وفائدته ترتب الاثار اللاحقة بعد الموت عليه

المسألة الثامنة قد عرفت ان المطلقة بالطلاق البائن لا ترث الزوج وقد استثنى من ذلك صورة واحدة وهي ما اذا كان الزوج حين الطلاق مريضا فانها ترثه الى سنة ولا يرثها والاصل في ذلك الاجماع والروايات المستفيضة وقد تقدم الكلام في هذه المسألة في كتاب الطلاق في مسألة طلاق المريض

المسألة التاسعة في ثبوت التوارث بين الزوج والمتمتع بها اقوال اربعة احدها التوارث مطلقا حتى لو شرط سقوطه بطل الشرط وثانيها عدم التوارث مطلقا شرط ام لم يشترط او شرط العدم وثالثها انهما يتوارثان ما لم يشترط العدم ورابعها ان اصل العقد لا يقتضي التوارث مطلقا بل مع اشتراطه فاذا اشترط ثبت تبعا للشرط وقد تقدم تفصيل المسألة في كتاب النكاح في احكام عقد التمتع

المسألة العاشرة اذا ماتت الزوجة عن زوج ولم يكن هناك مناسب ولا مسابب كان المال كله له نصفه بالفرض ونصفه بالرد ولا اعرف في ذلك خلافا ونقل عليه الاجماع الشيخان في الاعلام والايجاز والاستبصار والمبسوط والسيدان في الغنية والانتصار والحلي والفاضل في السرائر والمختلف والشهيد الثاني في المسالك وفي المهذب نفى الخلاف عنه وبدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة محمد بن قيس في امرأة توفيت ولم يعلم لها احد ولها زوج قال الميراث كله لزوجها وصحيحة ابي بصير قال كنت عند ابي عبد الله ع فدعا بالجامعة فنظرنا فيها فاذا فيها امرأة هلكت وتركت زوجها لا وارث لها غيره قال المال كله له وموثقته قال قرأ علي ابو عبد الله ع فرائض علي ع فاذا فيها الزوج يحوز المال اذا لم يكن غيره وصحيحته الاخرى رجل مات وترك امرأته قال المال لها قلت امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال له وروايته قال قرأ علي ابو جعفر ع في الفرائض امرأة توفيت وتركت زوجها قال المال للزوج ورجل توفي وترك امرأة قال للمرأة الربع وما بقي فللامام والثالثة في امرأة توفيت وتركت زوجها قال المال للزوج يعني اذا لم يكن لها وارث غيره والرابعة عن المرأة تموت ولا تترك وارثا غير زوجها قال الميراث كله له والخامسة امرأة هلكت وتركت زوجها قال المال كله للزوج وموثقته مثنى امرأة تركت زوجها قال المال كله له اذا لم يكن لها وارث غيره والطعن في الاربعة الاولى باشتراك محمد بن قيس وابي بصير ضعيف اذ لا اعتبار بالاشتراك بعد

ذلك

كتاب الفرائض والمواريث

ذلك بعد وجوب الجبر في الاصول المعتبرة عندنا مع انهما ليسا بضعيفين ايضا اما الاول فلانه يروى عنه عاصم وكلما كان هو الراوي عن محمد بن قيس هو ابو عبد الله البجلي الثقة واما الثاني فلان اشتراك ابي بصير بين الثقة وغيره انما هو في غير ما كان راويا عن ابي عبد الله كما بين في موضعه وقد نسب الى ظاهر الديلمي عدم الرد عليه بل هو للامام وظاهر الايضاح القول به من غيره ايضا ويحتج له بظاهر الاية الدالة على ان له النصف مع عدم الولد الشامل لوجود وارث اخر وعدمه وبأصالة عدم الرد فان الاصل فيه انه اولى الارحام والرحم منتفية عن الزوج من حيث هو زوج وبموثقة جميل عن الصادق ع قال لا يكون رد على زوج ولا على زوجة والجواب ان العمل بالاصل والاطلاق والعموم عند عدم الرافع والمقيد والمخصص وهي هنا موجودة فبها يدفع الاصل ويقيد اطلاق ظاهر الاية بوجود وارث اخر ويخصص عموم الموثقة مع انها لا تقاوم الاخبار المتقدمة لوجوه عديدة على ان حملها على التقية ممكن لموافقته لمذهب العامة كما صرح به في الانتصار

المسألة الحادية عشر اذا مات عن زوجة كذلك ففيه اقوال العدم الرد عليها مطلقا بل لها الربع خاصة والباقي للامام ذهب اليه السيد والشيخ في الايجاز والصدوقان في الرسالة والمقنع والديلمي والحلبي والقاضي والحلي والمحقق والفاضل في المختلف وولده ومعظم الطبقة الثالثة ودعوى الشهرة عليه مستكرة وظاهر الانتصار والسرائر دعوى الاجماع عليه والرد عليها كذلك نسب الى ظاهر المفيد حيث قال اذا لم يوجد مع الازواج قريب ولا نسيب للميت رد باقي التركة على الازواج وهو غير ظاهر فيما نسب اليه لاحتمال ان يريد بالازواج الرجال وتأكيد هذا الاحتمال بان لفظ المشترك لا يجوز استعماله في جميع معانيه حقيقة بل مجازا والاصل عدمه كما في التنقيح بالحمل لا يجوز والتفصيل بالرد عليها حال الغيبة دون الحضور اختاره في الفقيه والجامع والتحرير واللمعة وفي النهاية انه قريب من الصواب ونسب الى ظاهر التهذيب ايضا وليس كذلك وظاهر القواعد والارشاد والدروس التردد واستشكل في الكفاية وان رجح الاول اخيرا والحق هو الاول للاصل والمستفيضة من الاخبار المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وبرواية العبد التي شهد الفضل بصحتها المتضمنة لقوله ع ولا تزاد المرأة على الربع ولا تنقص من الثمن فمن تلك الاخبار رواية موسى بن بكر عن زرارة الطويلة وفيها ولا يرد على المرأة شيء وقول الصادق ع في موثقة جميل المتقدمة لا يكون رد على زوج ولا على زوجة ورواية ابي بصير الاوليين المتقدمتين ورواية الاخرى في رجل توفي وترك امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام ورواية محمد بن مروان في رجل مات وترك امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام ورواية محمد بن نعيم الصحاف قال مات محمد بن ابي عمير بياع السابري واوصى الي وترك امرأة ولم يترك وارثا غيرها فكتبت الى العبد الصالح عليه السلام فكتب الي اعط المرأة الربع واحمل الباقي الينا وقول الرضا ع في الفقه فاذا ترك الرجل امرأته فللمرأة الربع وما بقي فللقرابة ان كان له قرابة وان لم يكن احد جعل ما بقي لامام المسلمين وتوهم الاختصاص بحال الحضور في غير الاوليين لوقوع السؤال في اكثرها بلفظ الماضي باطل جدا لانها ظاهرة في السؤال عن الوقايع الفرضية وبيان القواعد الكلية مع ان الجواب فيها عام وخصوص السؤال لو كان لا يدل على خصوص الجواب مع ان رواية ابي بصير المتقدمة اولا حكاية الحكم المذكور عن صحيفة الفرائض التي تضمنت الاحكام على سبيل القاعدة الكلية قطعا بل عبارة فقه الرضا صريحة فيه حيث اتى باداة الشرط المفيدة للعموم وقد يستدل ايضا بصحيحة علي بن مهزيار قال كتب محمد بن حمزة العلوي الى ابي جعفر الثاني ع مولى لك اوصى الي بمائة درهم وكنت اسمعه يقول كل شيء هو لي فهو لمولاي فمات وتركها ولم يأمر فيها بشيء وله امرأتان اما واحدة فلا اعرف لها موضعا الساعة والاخرى بقم ما الذي تأمر في هذه المائة درهم فكتب اليه انظر ان تدفع هذه الدراهم الى زوجتي الرجل وحقهما من ذلك الثمن ان كان له ولد وان لم يكن له ولد فالربع وتصدق بالباقي على من تعرف ان له اليه حاجة ورد بان الظاهر من اقراره ان المائة له فحكم فيه بما يشاء وامره باعطاء الزوجتين لا يدل على انه ارث وفيه ان ظاهر قوله وحقهما مع ضميمة التفصيل الذي هو مقتضى الارث ان الاعطاء على سبيل الارث والاستحقاق وعدم الاخذ باقراره يمكن ان يكون لاجل عدم ثبوته عنده او لعلمه بانه ليس من ماله نعم يرد ان الكلام انما هو فيما اذا لم يكن على الامام وارث سوى الزوجة وصريح الصحيحة ان الامام كان مولى للميت فهي خارجة عن محل النزاع وللثاني صحيحة ابي بصير الثانية المتقدمة ورواها في الفقيه بطريق موثق عن ابي عبد الله ع بادنى تغيير وفيها في امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال كله له قلت فالرجل يموت ويترك امرأته قال المال لها وفيها مع كونها اعم مطلقا مما مر لاطلاق الامرأة بالنسبة الى ذات القرابة وغيرها والمال بالنسبة الى الربع وغيره واحتمال كون اللام في المال للعهد وورود مثلها فيما يستأنس لعدم تلفظه مع ذكره في جانب الزوج بتعارضها مع الاخبار المتقدمة الراجحة عليها بموافقة الاصل والكتاب وعمل الاصحاب شاذة جدا كما في الروضة وعن الانتصار والسرائر فلا حجية فيها اصلا وللثالث الجمع بين الاخبار بحمل الصحيحة على حال الغيبة والسابقة على حال الحضور وقد يؤيد ذلك بما مر من التعبير في اكثر اخبار عدم الرد بلفظ الماضي الدال على الوقوع حال السؤال الذي هو حال الحضور وفيه ان كل جمع ليس مما يمكن القول به بل لا بد فيه من شاهد شرعي وهو هنا مفقود والاتيان بلفظ الماضي مشترك مع انه لا ماضي في رواية موسى وموثقة جميل بل الرضوي ايضا ولذا قال الحلي ما قربه شيخنا ابعد مما بين المشرق والمغرب وكذلك سيما مع امكان الجمع بنوع اخر له شاهد كما فعله الشيخ وجمع بحمل الصحيحة على كون المرأة ذات قرابة مستشهدا بصحيحة الفضل في رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله اليها مع ان السؤال في الصحيحة انما وقع عن الباقر ع فيمكن ان يكون الجواب بما يحتاج اليه عاجلا او يجب على حال غيبة الامام المتأخرة عن الجواب بازيد من مائة وخمسين سنة من دون اشعار بالاختصاص

الفصل الثاني في ولاء العتق وفيه مسائل **المسألة الاولى** ولاء العتق من اسباب الارث في الجملة باجماع الامة والسنة المستفيضة بل كادت المتواترة من طرق العامة والخاصة منها رواية السكوني الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب وصحيحتا الحلبي ومحمد والعيص وفيهما الولاء لمن اعتق وموثقة العيص وفيها فان الولاء لمن اعتق وصحيحة هشام اذا والى الرجل الرجل فله ميراثه وعليه معقلته والمعقلة دية جناية الخطاء وصحيحة الكناني

امراة اعتقت رجلا لمن ولاؤه ولمن ميراثه قال للذى اعتقه الا ان يكون له وارث غيرها ونحوها صحيحة الحلبي الى غير ذلك مما ياتى جملة منها فى طى المسائل الاتية والاستدلال بالخبر الاول وان كان موقوفا على ثبوت ترتب الارث على الولاء مطلقا او تضمن الولاء مطلقا للتوريث وفى الاول على عموم التشبيه ايضا وكلاهما غير معلوم من حقيقة لغوية او شرعية الا ان اطباق الاصحاب على الاستدلال بها وفهمهم ذلك منها يكفى قرينة لارادة ذلك المعنى مضافا الى صحاح عمر بن يزيد فى صحيحة بقول النبى صلى الله عليه واله الولاء لمن اعتق على التوريث وتقريب الامام له بل ربما يستفاد ذلك من موثقة العيص المذكورة ايضا بل يدل عليه صحيحة **الثانية** يختص التوريث بولاء العتق بالمعتق بكسر التاء المعبر عنه بالمنعم والمولى دون المعتق بالفتح المعبر عنه بالمنعم له والعتيق ويستعمل فيه المولى ايضا بمعنى انه لا توارث بذلك السبب بين الجانبين كما كان فى النسب بل يختص باحد الجانبين وهو المنعم فيرث المنعم له دون العكس على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن ف والتنقيح الاجماع عليه وجعل فى لك خلافه شاذا فان المحكى عن الاسكافى والصدوق فى يه فقها بالتوارث من الجانبين لنا بعد اصالة عدم توريث العتيق لانه امر شرعى يحتاج الى الدليل ولا دليل لاختصاص النصوص المثبتة لذلك الارث بارث المولى الحصر المستفاد من قوله فى المستفيضة من الصحاح وغيرها الولاء لمن اعتق وانما الولاء لمن اعتق والتعليل المصرح به فى رواية ثابت بن دينار عن السجاد فى حديث الحقوق قال واما حق مولاك الذى انعمت عليه فان تعلم ان الله جعل عتقك له وسيلة اليه وحجابا لك من النار وان ثوابك فى العاجل ميراثه اذا لم يكن له رحم مكافاة لما انفقت من مالك وفى الاجل الجنة ولعل مستند المخالف كما قيل رواية السكونى المتقدمة وفيه ما اشير اليه من ان المشابهة لا يستلزم اتحاد حكم المتشابهين فى جميع الامور نعم لو دار الولاء بينهما توارثا لوجود السبب ومثل بعضهم له بما لو اشترى العتيق اب المولى فاعتقه فان ظنا على المثل له نظر فان العتيق يرث اب مولاه دون نفسه ومثاله المطابق ما لو اسلم كافر اصلى فاشترى عبدا او اعتقه ثم ان العتيق لحق بدار الكفر فسبى واشتراه عتيقه واعتقه **الثالثة** يشترط ارث المولى عن عتيقه بشروط ثلاثة **الشرط الاول** ان يكون العتق تبرعا فلا ولاء على من اعتقه لامر واجب ككفارة او نذر او شبههما او عتق لمثلة او تنكيل او عمى او اقعاد او نحوها او لولد لها عن المولى او لقرابة موجبة للعتق بلا خلاف فيه يعلم كما فى لك وعن السرائر نفى الخلاف فيه وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه واستدل له بالاصل لظهور مثل قوله لمن اعتق وسائر اخبار الباب المتضمنة للفظ الاعتاق فى مباشرة العتق وهو حسن لاخراج الانعتاق القهرى دون المعتق لوجوبه ويدل على اشتراط التبرع وعدم حصول الولاء بالواجب منه صحيحة ابن رئاب عن السائبة فقال انظروا فى القران فما كان فيه فتحرير رقبة فتلك السائبة التى لا ولاء لاحد عليها الا الله فما كان ولاؤه لله فهو لرسول الله صلى الله عليه واله وما كان ولاؤه لرسول الله صلى الله عليه واله فان ولاءه للامام وجنايته على الامام وميراثه له ومثلها رواية عمار بن ابى الاحوص وصحيحة العجلى عن رجل كان عليه عتق رقبة فمات من قبل ان يعتق رقبة فانطلق ابنه فابتاع رجلا من كسبه فاعتقه عن ابيه وان المعتق اصاب بعد ذلك مالا ثم مات وتركه لمن يكون ميراثه قال فقال ان كانت الرقبة التى كانت على ابيه فى ظهار او شكر واجب عليه فان المعتق سائبة لا سبيل لاحد عليه وان كان توالى قبل ان يموت الى احد من المسلمين فضمن جنايته وحدثه كان مولاه ووارثه ان لم يكن له وارث قريب يرثه قال وان لم يكن له توالى الى احد من المسلمين حتى مات فان ميراثه للامام امام المسلمين ان لم يكن له قريب يرثه من المسلمين وان كانت الرقبة على ابيه تطوعا وقد كان ابوه امره ان يعتق عنه نسمة فان ولاء المعتق هو ميراث لجميع ولد الميت من الرجال قال ويكون الذى اشتراه واعتقه بامر ابيه كواحد من الورثة اذا لم يكن للمعتق قرابة من المسلمين احرار يرثونه قال وان كان ابنه الذى اشترى الرقبة واعتقها عن ابيه من ماله بعد موت ابيه تطوعا منه من غير ان يكون ابوه امره بذلك فان ولاءه وميراثه للذى اشتراه من ماله فاعتقه عن ابيه اذا لم يكن للمعتق وارث من قرابته وقد يستدل ايضا لذلك الحكم بالاخبار المتضمنة لان السائبة لا ولاء لاحد او لا ولاء عليه وهو انما يتم لو كان معنى السائبة من اعتق فى واجب في مقابل المعتق تطوعا واما اذا كان معناها من لا ولاء لاحد عليها او لو بشرط او تبرؤ او غيرهما فلا اذ يكون الاستدلال ح مصادرة للحكم ويدل على اشتراط الاعتاق وعدم حصول الولاء بالانعتاق مضافا الى الاصل المتقدم ذكره صحيحة ابى بصير فيمن نكل بمملوكه انه حر ولا سبيل له عليه سائبة يتولى الى من احب فاذا ضمن جريرته فهو يرثه خلافا فى الاول للمحكى عن الشيخ فاثبت الولاء فى منذور العتق ايضا وله ايضا فى فصل الكفارات من ط فاثبته للمعتق فى الكفارات مع انه وافق المشهور فى مواضع اخر منه ولعله لعموم الولاء لمن اعتق وخصوص صحيحة ابى بصير عن الرجل يعتق الرجل فى كفارة يمين او ظهار لمن يكون الولاء قال للذى يعتق والعموم مخصوص بما مر والخصوص معارض لما مر مرجوح عنه بالشذوذ الموجب للاطراح وبمخالفة الاصل وموافقة العامة كما يستفاد عن الانتصار حيث نسب خلافها الى الفقهاء الاربع مع انها لا تنهض حجة لعمومها ايضا وفى الثانى عن ط وابن حمزة فى ام الولد فاثبتا الولاء لورثة مولاها بعد انعتاقها من نصيب ولدها وفيمن اعتق بالقرابة فاوجبا الولاء لمن ملك احد اقربائه فانعتق عليه سواء ملكه باختيار او اضطرار واستدل الشيخ للاول بالاجماع واحتجا للثانى بموثقة سماعة فى رجل يملك ذا رحمه هل يصلح له ان يبيعه او يستعبده قال لا يصلح له ان يبيعه ولا يتخذه عبدا وهو مولاه واخوه فى الدين وايهما مات ورثه صاحبه الا ان يكون وارث اقرب اليه منه والاجماع مردود بالمنع والمعارضة مع الاكثر والموثقة بعدم الدلالة لان الظاهر ان المراد بالارث فيه الارث الحاصل بالقرابة دون الولاء والا لم يحكم بالتوارث **فرع** لو حصل الشك فى العتق انه سائبة او مولى عليه ولم يكن طريق الى ثبوت احد الطرفين يعمل فيه بالاصل والاستصحاب وبعد الاستصحاب المزيل لو تعارض الاستصحابان فلو شك فى انه تبرع او فى امر واجب مع عدم العلم بوجوب عتق على المنعم فالاصل عدم الوجوب ولو علم وجوبه ولم يعلم انه اعتق لذلك الوجوب ام تبرع فالاصل عدم ملاحظة الوجوب فى قصد العتق فانه امر زائد على اصله والاصل عدمه ولو شك فى انه لمثلة او تنكيل مع صدوره من المولى وشك فى تقديم العتق عليه ام حصوله به فالاصل عدم تحقق عتق قبله ولو كان العتق اعمى او مقعدا وشك فى حصوله حال الرقية حتى

يكون

في انه يختص التوريث بولاء العتق

في شرائط توارث المولى عن عتيقه وهي ثلثه

للمحكي

في انه اذا حصل الشك في العتق يعمل بالاصل

يكون سائبة او بعد عتقه تبرعا حتى يكون مولى عليه فالاصل عدم تحقق عتق سابق وهكذا **الشرط الثانى** ان لا يتبرأ المنعم من ضمان جريرته وجنايته فلو تبرأ منه وشرط سقوط الضمان انتفى الولاء والميراث بالاجماع كما ذكره جماعة للمستفيضة من الاخبار كصحيحة ابن سنان من اعتق رجلا سائبة فليس عليه من جريرته شئ وليس له من ميراثه شئ وليشهد على ذلك وقريبة منها الاخرى والثالثة من اعتق عبدا سائبة انه لا ولاء لمواليه عليه فان شاء توالى الى رجل من المسلمين فليشهد انه ضمن جريرته وكل حدث يلزمه فاذا فعل ذلك يرثه وان لم يفعل ذلك كان ميراثه يرد على امام المسلمين والرابعة وفيها اذا اعتق المملوك سائبة انه لا ولاء عليه لاحد ان كره ذلك ولا يرثه الا من احب ان يرثه فان احب ان يرثه ولى نعمته او غيره فليشهد رجلين بضمان ما ينوبه لكل جريرة جرها او حدث فان لم يفعل السيد ذلك ولا يتوالى الى احد فان ميراثه يرد الى امام المسلمين وموثقة ابى بصير السائبة ليس لاحد عليها سبيل فان والى احدا فميراثه له وجريرته عليه واما صيرورة العبد سائبة بالتبرى المذكور فيدل عليه حسنة ابى الربيع عن السائبة فقال هو الرجل يعتق غلامه ثم يقول له اذهب حيث شئت ليس لى من ميراثك شئ ولا على من جريرتك شئ وليشهد على ذلك شاهدين ومقتضى الحسنة توقف صيرورته سائبة على ذكر عدم الميراث وعدم ضمان الجريرة معا المذكور فى كلام الاصحاب هو الاخير فقط وهل يشترط كون التبرى حال الاعتاق ويكفى وقوعه بعده ظاهر الاكثر وصرح جماعة الاول اقتصارا فى تخصيص عموم الولاء لمن اعتق على مورد اليقين ويشعر عبارة التحرير بوجود قول بالثانى ويستانس له باطلاق التبرى فى الحسنة سيما مع عطفه على يعتق بلفظة ثم فى رواية ويمكن ان يق ان مقتضى اطلاقها لو سلم ان مطلق السائبة يتحقق بذلك ومجرد ذلك لا يفيد الا اذا نفى الارث عن السائبة مطلقا واكثر الاخبار المتقدمة على الحسنة النافية للارث انما يدل على نفى الارث عمن اعتق سائبة والمتبادر منه ان يجعل سائبة حال الاعتاق بل لا يتحقق العتق سائبة الا ان يجعل كذلك حال الاعتاق كما لا يخفى ومقتضى عموم مفهوم الشرط فيها انه لو لم يجعل كذلك بل اعتق غير سائبة يورث منه وبه يقيد اطلاق موثقة ابى بصير ايضا وهل يشترط الاشهاد فى التبرى فى سقوط الولاء فيه قولان والاكثر على العدم للاصل والشيخ والصدوق والاسكافى على الاشتراط للامر به فى الروايات المتقدمة وفيه انه لا دلالة للامر على الاشتراط اصلا فان هذا الامر ليس للوجوب الشرعى قطعا للانتفاء فهو اما للارشاد او للوجوب الشرطى فكما يمكن ان يكون للارشاد بطريقة السقوط او اشتراط حصول السقوط يمكن ان يكون للارشاد بطريقة الثبوت عند الحاكم او اشتراط ثبوته عنده بذلك **الشرط الثالث** ان لا يكون للعتيق وارث مناسب فلو كان له وارث بسبب قريب او بعيد ذو فرض او غيره لم يرث المنعم بالاجماع والمتواترة معنى من الاخبار وما يخالفه منها محمول على التقية فان العامة فى ذلك مخالفة كما يظهر من الاخبار المستفيضة ولو كان للعتيق زوج او زوجة فله نصيبه الاعلى بالاجماع للعمومات والباقى للمنعم مطلقا على المشهور بل لا يعلم فيه مخالف سوى الحلبى فى الزوج فرد عليه الباقى ومنع المنعم عن الارث معه خاصة ورد عليه بعمومات الولاء لمن اعتق وعمومات توريث المنعم ولا يخفى انها معارضة بعمومات ارث الزوج كصحيحة ابى بصير امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال له وروايته امرأة هلكت وتركت زوجها قال المال كله للزوج وغير ذلك فان قيل هى مقيدة بما اذا لم يكن وارث غيره بالمتكثرة من الاخبار قلنا كذلك عمومات الولاء فانها ايضا مقيدة بذلك كما مر فى صحيحى الكنانى والحلبى ويمكن ان يقال ان الوارث المانع للمنعم مقيد فى صحيحة العجلى المتقدمة بالقرابة وبها يقيد سائر المطلقات وليس كذلك فى طرف الزوج الا ان يقول احد ان اختصاص القرابة بالنسب غير معلومة فان الزوج ايضا من الاقرباء عرفا او يقول بان المتبادر الشايع من الوارث المنفى فى طرف الزوج ايضا هو غير المنعم من الاقرباء وبالجملة لولا شذوذ قول الحلبى الظاهر فى الاجماع على خلافه لكانت المسألة محل الكلام والابرام **المسئلة الرابعة** اذا اجتمعت الشرائط ورث المنعم له واختص بتمام تركته او الباقى عن نصيب احد الزوجين ان كان واحدا واشتركوا فى المال ان كانوا اكثر يقتسمونه بينهم بالسوية مطلقا ذكورا كانوا او اناثا او مختلفين بلا خلاف لان السبب فى الارث هو الاعتاق فيتبع الحصة ولا ينظر الى الذكورة والانوثة ويدل على الحكم موثقة الساباطى فى مكاتبة بين شريكين يعتق احدهما نصيبه كيف يصنع الخادم قال يخدم الباقى يوما ويخدم نفسها يوما قلت فان ماتت وتركت مالا قال المال بينهما نصفان بين الذى اعتق وبين الذى امسك **الخامسة** اذا فقد المنعم للعتيق ففى من يرثه اقوال الاول انه يرثه اولاده مطلقا من غير فرق بين الذكور والاناث رجلا كان المنعم او امرأة حكى عن الصدوق واستحسنه فى يع ونسبه فى اللمعة الى الشهرة واعجبه فى ضه والثانى انه يرثه وارث المال مطلقا نقل عن العمانى وعليه مشهور قدمائنا والثالث انه يرثه اولاده الذكور دون الاناث رجلا كان المنعم او امرأة فان لم يكن له ذكور فمرتبه عصبته اى عاقلته الذين عليهم دية الجناية خطاء نسب الى المفيد والرابع انه ان كان المنعم رجلا يرث الولاء اولاده مطلقا ذكورا كانوا ام اناثا بل يرثه جميع ذوى انسابه على ترتيب النسب سوى المتقربين بالام وان كان امرأة يرثه عصبتها دون اولاده مطلقا اختاره الشيخ فى ف مدعيا عليه اجماع الفرقة وحكى ذلك عن الكركى ايضا واستقربه فى الكف ومال اليه بعض مشايخنا المعاصرين الا انهم بعضهم لم يذكروا سائر ذوى الانساب بعد الاولاد فيمكن ان يكونوا موافقين للمفيد فيه ايضا وان يكونوا مقتصرين على الاولاد فيكون هذا قولا الخامس ان المنعم ان كان رجلا كان الولاء لاولاده الذكور خاصة ومع فقدهم فلعصبته وان كان امرأة فلعصبتها وهو المحكى عن الشيخ فى النهاية والايجاز والقاضى وابن حمزة وفع ولف ولك وجماعة من المتاخرين وعن التحرير وح يع للصيمرى ادعاء الشهرة عليه **اقول** لا ينبغى الريب فى اختصاص العصبة بالولاء اذا كان المنعم امرأة كما فى القولين الاخيرين وهو المشهور للروايات المعتبرة كصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع على امرأة اعتقت رجلا واشترطت ولاءه ولها ابن فالحق ولاءه لعصبتها الذين يعقلون عنه دون ولدها وصحيحة يعقوب عن امرأة اعتقت مملوكا ثم ماتت قال يرجع الولاء الى بنى ابيها وصحيحة ابى ولاد عن رجل اعتق جارية صغيرة لم تدرك وكانت امه قبل ان يموت سألته ان يعتق عنها رقبة من مالها فاشتراها فاعتقها بعد ما ماتت امه لمن يكون ولاء المعتق قال فقال ولاؤها لاقرباء امه من قبل ابيها الى

ان قال ولا يكون للذي اعتقها عن امه من ولائها شيء وهذه الاخبار صحيحة خالية عما يصلح للمعارضة موافقة للشهرة العظيمة بل في الاستبصار وعن ف انه لا خلاف فيه بين الطائفة وعن السرائر الاجماع عليه فالاشكال فيهما منتف بالمرة واما اذا كان المنعم رجلا فاختلف فيه الروايات فاستدل من خص الولاء بالذكور على اختصاصه بالذكور من اولاده دون الاناث بصحيحة العجلي المتقدمة في الشرط الاول من المسألة الثالثة وبمكاتبة محمد بن عمر عن رجل مات وكان مولى لرجل وقد مات مولاه قبله وللمولى ابن وبنات فسألته عن ميراث المولى فقال هو للرجال دون النساء وصحيحة محمد بن قيس في رجل حرر رجلا فاشترط ولاءه فتوفي الذي اعتقه وليس له ولد الا النساء ثم توفي المولى وترك مالا وله عصبة فاحتق في ميراثه بنات مولاه والعصبة فقضى بميراثه للعصبة الذين يعقلون عنه اذا احدث حدثا يكون فيه عقل واحتج من جعل الذكور والاناث شركاء فيه بموثقة العجلي مات مولى لحمزة بن عبد المطلب فدفع رسول الله ص ميراثه الى بنت حمزة وزيف على الصحاح المتقدمة بموافقتها للعامة ومخالفتها للعامة كما صرح به شيخ الطائفة والحسن بن محمد بن سماعة احد رواة الموثقة ويقول علي بن الحسن بن فضال ان تخصيص الرجال خلاف ما عليه اصحابنا وضعف ادلة الاختصاص اما الصحيحة فلان الاستدلال بها انما يتم لو كان قوله من الرجال قيدا للولد مع انه يحتمل ان يكون قيدا للميت واما المكاتبة فلكونها ضعيفة واما الصحيحة الاخيرة فلان العصبة المذكورة فيها يحتمل ان يكون للعتيق لا المنعم كما هو المدعى بل هو الظاهر والاتفاق انما وقع بين بنات المنعم وعصبة العبد فيرجح عليهن به **اقول** كان ذلك حسنا لو كانت الموثقة في المطلوب صريحة ولكن صراحتها ممنوعة لكونها قضية في واقعة فيمكن ان يكون دفع رسول الله ص لانه مع فقد الذكور كان الولاء او الميراث للرسول ص فاعطاها من حقه او العصبة يدفعه الرسول باذنهم واما التعليل الاول معارض باصالة عدم توريث بنت حمزة او يكون ذلك قبل نزول الفرائض كما احتمله في الفقيه ويبقى في حديث آخر من احاديث بنت حمزة وعموم الولاء لحمة بل الظاهر من قوله لا يباع ولا يوهب لحمة النسب ان المشابهة في عدم قبول البيع والهبة وعلى هذا فيكون الحكم بتوريث النساء خاليا عن الدليل ولا يضر عدم دلالة الصحيحين بعد دلالة المكاتبة لانها ايضا حجة سيما مع اعتضادها بالشهرتين المحققة والمحكية مع ان ما ذكروه لحمل الصحيحة الاولى خلاف الظاهر سيما على ما في بعض النسخ حيث ان فيه بدل قوله فان ولاء المعتق هو ميراث لجميع ولد الميت من الرجال وظهر من ذلك ان الترجيح للقول الخامس من الاختصاص بالاولاد الذكور اذا كان المنعم رجلا وبالعصبة اذا كان امرأة الا ان ما ذكر ارباب ثاني القول من اختصاص عصبة الرجال اذا فقد الذكور فلم يذكر له دليلا سوى صحيحة محمد بن قيس الاخيرة وقد عرفت حالها ولذا لم يحكم به جماعة منهم صاحب الكف فشرك الاخوات مع الاخوة بعد فقد الولد بل المتقرب بالام ايضا نعم لو قلنا باختصاص الرجال بالارث بالولاء مطلقا دون النساء حتى الام كما قاله الاسكافي وله قوة يظهر دليل اختصاص العصبة مع فقد الولد كما سنذكره **السادسة** الحق عدم توريث النساء بالولاء مطلقا حتى الام وفاقا لابن الجنيد لصريح المكاتبة وقيل لظاهر صحيحة العجلي وتوهم عدم حجيتها لشذوذ هذا القول غير جيد اذ ليس الا انما ثبت فيها الشذوذ وقول للاجماع المركب غايته ما يمكن ادعاء نوع اشتهار ومعروفية مع ان ظاهر من جعل الولاء للولد الذكور ثم العصبة ولم يتعرض للام كابني فتح عدم توريث غير الولد والعصبة والاستدلال على توريث النساء بحديث اللحمة مردود بما مر من عدم ثبوت عموم المشابهة بل ظاهره هو في عدم البيع والهبة نعم قال العماني ويروى عن امير المؤمنين ع والائمة من ولده انهم قالوا يقسم الدية على من احرز الميراث واحرز الولاء وهذا مشهور عنهم انتهى وهذا حديث مرسل شامل للنساء ولكنه عام بالنسبة الى ما ذكر فيجب تخصيصه به وبهذا يظهر وجه الجواب عن حديث اللحمة وكذا يظهر الجواب عن عمومات ارث النساء من الام والاخوات مما يمكن تعميمه للمورد ايضا ان وجد ومن ذلك يظهر دليل الاختصاص بالعصبة بعد فقد الولد اذ لا يبقى غير العصبة لان كل من يتقرب بالام يمنع لان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به وكان لكل قريب نصيب من يتقرب به وكل انثى من المتقرب بالاب ايضا كذلك لعدم توريث النساء بالولاء فلم يبق الا العصبة **السابعة** لا يرث بالولاء زوج ولا زوجة اما الاول فلما عرفت من ان ولاء المرأة مخصوص بعصبتها واما الثاني فلما مر من اختصاص الولاء بالرجال والمشهور كما قيل ان الابوين يرثان بالولاء وقد عرفت ان الحق عدم توريث الام واما الاب فيرث على الاقوى لمرسلة العماني المتقدمة المنجبرة بقوله وهو مشهور ولعموم الرجال في المكاتبة وبعض عمومات ارث الاب على ما قيل الخالية جميعا عن المعارض سوى ما ذكره في الكف في صورة وجود الولد الذكور من صحيحة العجلي المتقدمة بقوله فان ولاء المعتق هو ميراث لجميع ولد الميت ونفى البعد عن العمل بها وفيه ان دلالتها على التخصيص نظر لان كونه ميراثا لهم لا ينافي ارث غيرهم ايضا ولا يدل على ان ذلك ميراث لجميعهم فيهم الابن واللفظ وظهر مما ذكرنا انه يشارك الاب الولد الذكر كما هو المشهور ولم يتعرض جماعة لكيفية التقسيم نعم صرح طائفة منهم شارح المفاتيح بان له السدس مع الولد ولم اعثر على وجه له الا حديث اللحمة وقد عرفت ان دلالته غير تامة ولم اظفر في عمومات ارث الاب مع الولد ما يشمل هذا ايضا ومقتضى ما ذكره بعضهم ان الاصل في الشركة التساوي كونها كذلك هنا ايضا وهو ايضا ضعيف كما مر فان ثبت اجماع مركب على التسديس فهو والا فالمسألة مشكلة جدا **الثامنة** يقوم اولاد الاولاد مقام الاولاد ولكن اذا عدم اباؤهم وكذا قالوا … من يرث الولاء من الجد والعصبات كترتيبهم في الارث بالنسب واستدل عليه بحديث اللحمة وهو عدم دلالته واستدل في الكف للحكم الاول بصحيحة العجلي ولعله مبني على صدق الولد على ولد الولد وفيه منع ظاهر بينا والاولى الاستدلال للحكمين بمرسلة العماني اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المتأخر في الارث النسبي لا يحرز الميراث مع وجود المتقدم فكذلك الولاء ويمكن الاستدلال للاول ايضا باطلاق صحيحة الكناسي المثبتة لمن هو اولى بالميت حيث قال ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الحديث وظاهر جماعة كصريح المفاتيح ان التقسيم في هذه المراتب ايضا كتقسيم الارث النسبي وفيه الاشكال المتقدم ذكره **التاسعة** هل يورث الولاء كما يورث به ام لا والمشهور الثاني لانه ليس مما يقبل النقل ولذا ورد في الاخبار انه لا يصح بيعه ولا هبته ولا شرطه في بيع فكذا ما اشبهه وفيه انه لا يلزم من عدم صحة ما ذكر عدم توريثه كما في حق الشفعة والخيار وظاهر … والكف وبعض مشايخنا المعاصرين والمحكي عن ف بل عن جماعة الاول وهو

في انه لا يرث بالولاء زوج ولا زوجة

في انه هل يورث الولاء كما يورث به ام لا

الاقرب لظاهر الاخبار المستفيضة كصحيحة العجلي والصحاح الثلث الواردة في اختصاص العصبة بولاء المرأة ومرسلة العماني المتقدمة جميعا ويظهر الفائدة فيما لو مات المنعم قبل العتيق وخلف وارثا لتغير الوارث بعد موت العتيق كما لو مات المنعم عن ولدين ثم مات احدهما عن اولاد ثم العتيق فعلى المشهور يختص الارث بالولد الباقي وعلى الاقرب يشاركه اولاد الولد الميت **العاشرة** كما يرث المنعم ويورثه من عتيقه مع فقد النسب كذلك يرثه من اولاد عتيقه مع فقد النسب بلا خلاف فيه يعرف بل مطلقا كما قيل للصحاح المستفيضة منها صحيحة العيص عن رجل اشترى عبدا له اولاد من امرأة حرة فاعتقه قال ولاء ولده لمن اعتقه وغيرها من الاخبار وعلى هذا فلو مات رجل ولم يكن له وارث نسبي فميراثه لمن اعتقه وان لم يكن عتيقا فلمن اعتق اباه وان لم يكن ابوه عتيقا فلمن اعتق جده وهكذا وحكم منعم الجد غير معلوم من النص فان ثبت اجماع والا ففيه كلام ولا ينافي ما مر ما في بعض الصحاح من نفي لفظ المولى عمن اعتق ابوه لان المسلم انه ليس مولى حقيقيا وانما يجري عليه حكم الولاء بالنص ولو مات رجل لم يكن عتيقا وكان ابوه عتيقا لرجل وامه لاخر فالمشهور ان وارثه هو المنعم على ابيه ومن اعتقه لا من اعتق امه لصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع في مكاتب اشترط عليه ولاؤه اذا اعتق فنكح وليدة لرجل اخر فولدت له ولدا فحرر ولده ثم توفي المكاتب فورثه ولده فاختلفوا في ولده من يرثه فالحق ولده بموالي ابيه **الحادية عشر** المشهور بين الاصحاب بل كما قيل من غير خلاف يعرف بينهم انه اذا فقد المنعم وقرابته الوارثون للولاء يرثه منعم المنعم لو كان فان عدم فقرابته منعم المنعم على تفصيل قرابة المنعم فان فقد الجميع فمنعم اب المنعم ثم منعم هذا المنعم وهكذا كالاول ولم اعثر على نص فيه بل قيل ولا نص فيه وكانهم استنبطوه من حديث اللحمة وقد عرفت ما فيه

الفصل الثالث

في ارث ولاء ضمان الجريرة اي الجناية فان من توالى غيره بان تضمن جنايات ذلك الغير ويثبت له ولاؤه يثبت له ميراثه قال في الكف وهذا عقد كانت الجاهلية يتوارثون به دون الاقارب فاقرهم الله في صدر الاسلام ثم نسخ بالاسلام والهجرة فاذا كان للمسلم ولد لم يهاجر ورثه المهاجرون دون ولده ثم نسخ بالتوارث بالرحم والقرابة وعند الشافعي ان الارث لضمان الجريرة منسوخ مطلقا وعند الحنفية باق على بعض الوجوه انتهى وظاهره دعوى الاجماع على الارث به في الجملة وقد ادعى الاجماع عليه كثير من الاصحاب منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها وقد يستدل على جوازه ومشروعيته بل لزومه باية اوفوا بالعقود وفيه نظر ولذا ذهب الشيخ وابن حمزة وبعض من تاخر الى انه عقد جائز الا ان يعقل عنه ويختص الارث به بالضامن دون المضمون له بل يورث عنه الا ان يتحقق الضمان من الجانبين فيتوارثان ولا يتعدى الارث بهذا الولاء من الضامن الى اقاربه وورثته على الحق المشهور بل المدعى عليه الاجماع خلافا للمحكي عن عمر في تسويته بينه وبين ولاء المعتق في جميع الاحكام وهو شاذ ضعيف ولا يصح ضمان الجريرة الا عن سائبة او عن كان حرا في الاصل ولكن لا وارث له مطلقا ولو معتقا فهذا الارث متاخر عن الارث بالنسب والعتق بلا خلاف يعرف بل بالاجماع كما قيل فلا يرث الضامن الا مع فقد كل مناسب ووارث منعم كذلك ويرث معه الزوج والزوجة نصيبهما الاعلى وهو مقدم على ولاء الامامة فاذا فقد ذلك ايضا يرث الامام عليه الصلوة والسلام

الفصل الرابع

في ولاء الامامة وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان من مات وليس له وارث نسبي خال عما يمنع الارث من قتل او كفر مع اسلام الميت ونحوهما ولا سببي يحاز به الارث من الزوج والمنعم وضامن الجريرة فالامام وارثه وميراثه له حاضرا كان الامام او غائبا على الحق المشهور بل المدعى عليه الاجماع في كتب الاصحاب مستفيضا كالخلاف والغنية والسرائر والمنتهى والك وشرح الشرايع وغيرها بل بالاجماع المحقق لشذوذ من يخالف في ذلك كما يظهر وجهه للنصوص المستفيضة كصحيحتي ابن رئاب والحلبي المتقدمتين في الشرط الاول من المسألة الثالثة من الفصل الثاني ورواية عمار بن ابي الاحوص المتقدمة فيها ايضا وصحيحة ابن سنان المتقدمة في الشرط الثاني ومنها صحيحة ابي بصير المتقدمة في بحث ميراث الكافر وفيها وان لم يسلم من قرابته احد فميراثه للامام والصحاح الثلث لمحمد والحلبي ومحمد الحلبي الاولى من مات وليس له وارث من قبل قرابته ولا مولى عتاقه قد ضمن جريرته فماله من الانفال والثانية ومن مات وليس له موالي فماله من الانفال والثالثة من مات وليس له مولى فماله من الانفال ونحوها رواية ابان بن تغلب خلافا للصدوق في الفقيه ففرق بين حال الحضور والغيبة فجعل في الاول للامام وفي الثاني لاهل بلد الميت جمعا بين ما مر وبين اخبار اخر كمرسلة داود مات رجل على عهد امير المؤمنين ع لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين ع ميراثه الى همشهريجه ومرفوعة السري في الرجل يموت ويترك مالا ليس له وارث قال فقال امير المؤمنين عليه السلام اعط همشاريجه ورواية السندي كان علي ع يقول في الرجل يموت ويترك مالا وليس له احد اعط المراث همشاريجه ويضعف بانه جمع لا شاهد عليه اصلا بل هو كما قاله الصدوق في حق جمع ذكره غيره هو ابعد مما بين المشرق والمغرب فان فعل امير المؤمنين عليه السلام في عهد التشريف كما في المرسلة الاولى كيف يحتمل الحمل على حال الغيبة وكذا حكمه بالاعطاء كما في الاخيرتين مضافا الى انه لا دلالة لفعله وامره على انه ماله فان له ان يفعل او يامر فيما له ما شاء ولذا حملها الشيخ في … على ذلك ولو قطع النظر عن جميع ذلك فلا يصلح هذه الاخبار للمعارضة لما مر لشذوذها كما ذكره الشيخ في التهذيبين واشهرية اخبار نادر روايته فان هذه الاخبار الاخيرة تنتهيان الى روايتين لان راوي الاخيرتين هو خلاد السندي بل يحتمل رواية واحدة لجواز كون المرسل عنه في الاولى ايضا خلادا والاخبار الاولى كثيرة صحاح ومع ذلك كله نسبة الحكم في هذه الاخبار الثلثة الى امير المؤمنين عليه السلام يشعر بنوع تقية في الحكم وقد حكى بعض المحدثين عن بعض النسخ همشيريجه بالياء بعد الشين فالمراد به نحو الاخ الرضاعي فيخرج عن محل ويكون ما لم يقل به احد وان ورد مثله في بعض الاخبار وضعف هذا القول ظاهر جدا والمحكي عن ظاهر الشيخ في الاستبصار والاسكافي فقالا انه لبيت مال المسلمين لا للامام لصحيحة ابي بصير عن المملوك يعتق سائبة قال يتولى من شاء وعلى من يتولى جريرته وله ميراثه قلنا فان سكت حتى يموت ولم

توال احدا قال يجعل ماله فى بيت مال المسلمين ونحوها صحيحة سليمان بن خالد الا ان فيها ويجعل ميراثه لبيت مال المسلمين وفى رواية ابن عمار فى من سكت حتى يموت فاخذ ميراثه ويجعل فى بيت مال المسلمين وصحيحة اخرى لسليمان فى رجل مسلم قتل وله اب نصرانى لمن يكون ديته قال يؤخذ فيجعل فى بيت مال المسلمين وفيه انه يمكن ان يكون المراد ببيت مال المسلمين بيت الامام لانه لما كان ولى المسلمين فبيته بيت مال المسلمين اذ بيت مالهم بيته انظر كلام الشيخ فى التهذيبين يقول بعد نقل صحيحة ابى بصير المتضمنة لان ميراث السائبة التى لم توال لاحد المولا هذا الخبر غير معمول به لان الاخبار كلها وردت فى انه متى لم توال السائبة احدا كان ميراثه لبيت مال المسلمين ويقول بعد نقل رواية ابى الهيثم يحتمل هاتان الروايتان ومثلهما شاذتان لا تعارض ما قدمناه من الاخبار المسندة مع انه ليس فيهما ما ينافى ما تقدم لان الذى تضمنناه حكاية فعل ولعله فعل بعض الاستصلاح لانه اذا كان المال له خاصة على ما قدمنا جاز له ان يعمل به ما شاء ويعطى من شاء انتهى فانه جعل المال له خاصة مع جعله اولا لبيت مال المسلمين فيظهر منه اتحادهما والظهر منه كلامه فى ف قال ميراث من لا وارث له ينتقل الى بيت المال وهو للامام خاصة وعند جميع الفقهاء ينتقل الى بيت المال ويكون للمسلمين انتهى ولو لم اراده بيت المسلمين فى تلك الاخبار ايضا فلا تقاوم ما مر من اخبارنا لوجوه كثيرة معظمها موافقتها للعامة ومخالفة اخبارنا لهم وللمحكى عن ع فان فيها من مات وخلف تركة فى يد انسان لا يعرف له وارثا جعلها فى الفقراء والمساكين ولم اعثر له على دليل الا ما يذكره من ان امير المؤمنين ع كان يفعل ذلك ولكن يظهر كما هو الظاهر ايضا انه ليس مخالفا للمشهور بل غرضه انه يجعل كذلك فى زمان الغيبة لانه من مال الامام كما يقول بمثله كثير من القائلين بانه مال الامام ويدل عليه قوله فى ف لنا الكتاب قبل ذلك فان مات انسان لا يعرف له قرابة من العصبة ولا الموالى ولا ذوى الارحام كان ميراثه لامام المسلمين خاصة يضعه فيهم حيث يرى وكان امير المؤمنين ع يعطى تركة من لا وارث له من قريب ولا نسيب ولا مولى فقراء اهل بلده وضعفاء جيرانه وخلطائه تبرعا عليهم بما يستحقه من ذلك واستصلاحا للرعية حيث ما كان يراه فى الحال من صواب الراى لانه من الانفال انتهى **الثانية** واذ عرفت ان ميراث من لا وارث له للامام فمع حضوره يحمل اليه يصنع به ما يشاء ومع غيبته فقيل يحفظ له بالوصية او الدفن الى زمان ظهوره وعن ظاهر الاجماع عليه وعن الصدوق كما من لزوم الدفع الى اهل بلد الميت فقيرا كان او غنيا وعن اللمعة ومبحث الانفال من شرح صرفه فى فقراء اهل بلده وربما يقال لكونه حلالا للشيعة مطلقا وذهب الاكثر كما صرح به بعض من تاخر الى تخصيصه فى الفقراء والمساكين من شيعته وهو المحكى عن المفيد والديلمى وابن زهرة والحلى والقاضى والكيدرى وبع وفع والتحرير وشاوس ولك وغيرها وهو الاقوى لما اشير اليه فى كتاب الخمس من الاذن الحاصل من شاهد الحال من جهة استغناء الامام واحتياج مواليه وشيعته الذين هم من عياله حقيقة فيعلم بذلك قطعا رضاء الامام بصرف ماله اليهم ودفع ذلتهم واحتياجهم سيما مع ما ورد منهم من تحليل الانفال لهم والامر فى بعض الاخبار بصرف ما يختص بهم من الاموال المجهول مالكها المسئول عنها عند حضورهم فى الصدقة ونحوها وما ورد من الامر بصلة الشيعة وادخال السرور عليهم ودفع حاجتهم ونعلم قطعا انه لو كان حاضرا مستغنيا لفعل ذلك وانه لا يرضى بحفظ الموروث للتلف غالبا ومن هذا يظهر ما قيل بجواز الدفع الى الفقراء من ان الاحتياط فى الحفظ فانه غير موافق للاحتياط جزما وهل يتعين الصرف الى الهاشميين ام لا ظاهر الاصحاب الثانى وهو كذلك لعدم دليل على الاول اصلا ومال بعض سادة مشايخنا المعاصرين طاب ثراه الى التخصيص للسادات لما ورد من انهم عياله يجب جبر نقصهم من حصته فى الخمس غير معلوم ولاية اولى الارحام ولا يخفى ان المستفاد من اخبارهم واضافه ان شيعتهم كلهم عياله وتعين وجوب جبر نفقة السادات بخصوصهم عن حصة الخمس غير معلوم وانه اولى الارحام فى الارث ولو سلم العموم فالمراد الرحم العرفى وبعد طول الدهور بهذا القدر لا يبقى رحم عرفا ولو قيل بالبقاء لجرى فى جميع بنى ادم وحوا ولم يختص ايضا بالهاشمى من الاب ثم انه يجب ان يكون المتولى للصرف الناشئ العام لانه اعرف بوجوه المصالح بل لا شاهد حال للصرف الى غيره مع وجوده هذا ولو صرف احد فى اهل الشرف من الفقراء الذين لا يرضون بسؤال واظهار حال سيما الارامل واليتامى والعجزة ثم منهم باهل بلد الميت ثم منهم بالهاشميين لكان غاية الاحتياط **الثالثة** قد عرفت ان ارث الامام انما هو مع فقد كل وارث نسبى وسببى حتى الزوج واما الزوجة فهى لا يمنع الامام على الاقوى كما مر بل يشاركه ولها نصيبها الاعلى **الرابعة** لو اوصى من لا وارث له بالثلث فلا كلام فى نفوذه ووجوب العمل به ولو اوصى بالزائد عليه فمقتضى اطلاق اخبار رد الزائد الى الثلث الرد هنا ايضا ويظهر من بعضهم نفوذ الجميع ولعله لرواية السكونى عن الرجل يموت ولا وارث له ولا عصبة قال يوصى بماله حيث شاء فى المسلمين والمساكين وابن السبيل وفيه انه لا ينافى الاحتمال ان يكون لفظة ما موصولة واللام فى له مفتوحة ويكون اشارة الى الثلث وايضا الماذون فيه الوصية فى المسلمين والمساكين وابن السبيل فلا يتم غيرها من المصارف وايضا يحتمل ان يكون ذلك اجازة له ع فى حقه لمن يموت فى عهده لا احكاما شرعيا واشباع الكلام فى هذه المسئلة يطلب من كتاب الوصية

المقصد الثالث فى بعض الاحكام المتفرقة المتعلقة بهذا الباب وفيه مسائل المسئلة الاولى

ولد الزنا لا يرث من والده الزانى ولا من اقرباءه والده ولا يورثون منه بلا خلاف فيه يعرف بل اجماعا محققا ومحكيا عن لف والايضاح ولك و ح يع للصيمرى لهو لصحيحة الحلبى ايما رجل وقع على وليدة قوم حراما ثم اشتراها وادعى ولدها فانه لا يورث منه شئ فان رسول الله ص قال الولد للفراش وللعاهر الحجر ولا يورث ولد الزنا الا رجل يدعى ابن وليدته ورواية قريبة منها بطرق اخر ايضا بعضها صحيحة وموثقة وغيرها ورواية محمد بن الحسن الاشعرى عن رجل فجر بامرأة فحبلت ثم انه تزوجها بعد الحمل فجاءت بولد هو اشبه خلق الله به فكتب بخطه وخاتمه الولد لغية لا يورث وصحيحة ابن سنان فى ولد الزنا قلت فانه مات وله مال من يرثه قال الامام وهذه الاخبار كما ترى نافية للارث منه ولعل مستند نفى التوارث من الجانبين الاجماع وربما يقال بل

كتاب الفرائض والمواريث

الاصل ايضا فانه يقتضى عدم التوارث خرج النسب الصحيح وبقى غيره وفيه نظر سيظهر وجهه والمشهور عدم التوارث بينه وبين امه وقرابتها ايضا ونقل الشهرة عليه مستفيضة بل جعل جماعة كالشيخ فى ضا والمحقق فى يع وشيخنا الشهيد الثانى فى شرحه والفاضل فى عد الرواية المخالفة له شاذا او مطرحة للاطلاق او العموم المتقدمين فى الاخبار المذكورة خلافا للمحكى عن الصدوق فى المقنع والاسكافى والحلبى ويونس بن عبد الرحمن على احتمال فتوفاوا انه ترثه امه واقاربها ويرثهم ونسبه فى في الى قوم من اصحابنا وقال ابو الصلاح يختلف فيه اصحابنا وظاهر بعض متاخرى المتاخرين العمل لعموم ميراث الوالد والولد عن الولد والوالدين وكذا سائر الاقارب فى رواية اسحق بن عمار ولد الزنا وابن الملاعنة يرثه امه واخوته لامه او عصبتها ومرسلة يونس ان دية ولد الزنا تمام درهم وميراثه كميراث ابن الملاعنة ورواية يونس على احتمال الاخر ميراث ولد الزنا لقرابته من قبل امه نحو ميراث ابن الملاعنة وردت تارة بضعف السند واخرى بالشذوذ وثالثة باحتمال الوهم فى الاولى فزاد ولد الزنا اشتباها واحتمال عدم كونه رواية بل يكون رايا فى الاخيرة واحتمال عدم كون الام زانية فى الجميع بل ربما يقال بان صدق الام على الزانية غير معلوم فلا يعلم شمول تلك الاخبار لمحل النزاع والاول عندكم مردود بعدم اعتبار السند بعد حجية الحديث فى الاصول المعتبرة والثانى بمنع الشذوذ مع مخالفة جماعة من اجلة القدماء والثالث بكون الاحتمال الاول مما لا يعتنى اليه فى مقام الاستدلال والثانى غير مضر بعد وجود خبرين اخرين والثالث وان كان محتملا ولكن التخصيص به تخصيص بلا مخصص ونفى صدق الام على الزانية مما يكذبه العرف واللغة بل الاستعمال الشرعية ويؤيد الحكم ايضا رواية داود بن فرقد اتى رجل رسول الله ص فقال يا رسول الله انى خرجت وامرأتى حائض فرجعت وهى حبلى فقال له رسول الله ص من تتهم قال اتهم رجلين قال ائت بهما فجاء بهما فقال رسول الله ص ان يك ابن هذا فيخرج قططا كذا وكذا فخرج كما قال رسول الله ص فجعل معقلته على قوم امه وميراثه لهم ولو ان انسانا قال له يا ابن الزانية لجلد الحد وقد يضعف تلك الاخبار بمرجوحيتها بالنسبة الى المتقدمة بموافقة العامة كما فى السرائر والغنية وفيه ان الرجوع الى التراجيح عند المعارضة بالعموم من وجه او التساوى دون ما اذا كان بالعموم والخصوص المطلقين كما فى المسئلة والمسئلة عندى مشكلة وان كان القول الصدوق لا يخلو من قرب وقوة هذا بالنسبة الى الابوين ومن يتقرب بهما واما بالنسبة الى الولد وان نزل فالتوارث متحقق بلا خلاف لتحقق النسبة الشرعية والعموم بلا معارض وكذا الزوج والزوجة والمنعم والمنعم له وضامن الجريرة لعموم الادلة ولو عدم الجميع فميراثه للامام كالزائد عن نصيب الزوجة **الثانية** ولد الشبهة يرث ويورث منه بلا خلاف فيه كما صرح به فى يع وشرحه ايضا لصدق النسبة فيشمله عمومات الارث بلا معارض اصلا ولو كان شبهة من احد الابوين زانيا من الاخر يرث ويورث من جانب الشبهة ولا يضر انكشاف الشبهة فى صحة الانتساب لان الاشتباه ايضا احد الاسباب المحللة حال الاشتباه المثبتة للنسب شرعا فالنسب صحيح شرعا وان ظهر فساد سببه فالنسب صحيح وان كان سببه فاسدا فى نفس الامر لاعتبار الشارع تلك النسبة واما النسب الفاسد بنفسه فهو ان يظهر عدم النسبة ومثل ذلك لا يوجب توارثا واما ما قاله فى عد من ان الانساب الفاسدة تنفى التوارث اجماعا والانساب الفاسدة لا ينفيه فمراده من النسب الفاسد النسبة الحاصلة شرعا بالنسب الفاسد وانما كنسبة ولد الشبهة والمراد بالنسب الفاسد هنا مثل ما لو تزوج احد امه الرضاعية جهلا ثم انكشف الحال فلا يرث الزوجة بالزوجية ولكن يرث ولدها بالولدية **الثالثة** الخنثى اما واضح او مشكل والاول من يمكن استعلام حاله انه ذكر او انثى اما بعلامة ظاهرة كاللحية والجماع والحيض والثدى والحبل او نحوها او بما ورد الامتياز به فى الشرع والثانى من لم يمكن ويظهر من السيد فى الانتصار ان من يحتاج فى التمييز الى ما به الامتياز الشرعى فهو ايضا مشكل والامر فى ذلك هين ثم الاول فحكمه ظاهر لانه يرث ارث من يلحق به من الذكر او الانثى وانما المهم بيان كيفية الامتياز الشرعى فى الخنثى والتشخيص ان لم يتشخص من العلامات الظاهرة وطريقه ان يعتبر ببوله فان بال من فرج الرجال فيلحق بهم وله ما لهم وان بال من فرج النساء فهى امرأة ولها ما لهن بلا خلاف فيه ولا يتوهم من عدم تعرض العمانى لاصل البول حيث قال لو لم يظهر من العلامات يورث من المبال فان سلسل البول على فخذه فهو امرأة وان زرق كما يزرق الرجل فهو رجل انه لم يعتبر اصل البول لانه ذكر اولا انه اذا علم بالعلامات كالحيض والاحتلام واللحية وما اشبه ذلك فلا اشكال ومن البين ان اختصاص البول من العلامات الظاهرة فهو داخل فيما اشبه ذلك فالمسئلة اجماعية فيدل عليها الاجماع والمستفيضة من الاخبار كمرسلة داود بن فرقد عن مولود ولد وله قبل وذكر كيف يورث قال ان كان يبول من ذكره فله ميراث الذكر وان كان يبول من القبل فله ميراث الانثى ومرسلة ابن بكير فى مولود له ما للذكر وما للانثى قال يورث من الموضع الذى يبول ان بال من الذكر ورث ميراث الذكر وان بال من موضع الانثى ورث ميراث الانثى ورواية طلحة بن زيد كان امير المؤمنين ع يورث الخنثى من حيث يبول ونحوها المروى فى العيون وقول ابى الحسن الثالث ع فى رواية موسى بن محمد لما سئل على ع فى الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال والمروى عن ابرهيم بن محمد الثقفى فى كتاب الغارات وفيه فانظروا الى مسيل البول فان خرج من ذكره فله ميراث الرجل وان خرج من غير ذلك فورثوه مع النساء الى غير ذلك مما ياتى وان لم يتشخص من ذلك بان يبول من الفرجين اعتبر ابتداء بوله وسبقه فمن ايهما سبق يلحق باهله وفاقا للاكثر منهم المفيد فى الاعلام وشرحه والحلى والشيخ فى ية وف وط والاسكافى وعلى بن بابويه والقاضى فى المهذب والكامل وابن حمزة و لهم ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث سبق بوله فان خرج سواء فمن حيث ينبعث فان كان سواء ورث ميراث الرجال والنساء والاخبار ورواية اسحق بن عمار قضى على عليه السلام فى الخنثى له ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق الحديث ورواية الخنثى يورث من حيث يبول فان بال منهما جميعا فمن ايهما سبق البول ورث منه فان مات ولم يبل فنصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل ومرسلة فى المولود له ما للرجال وله ما للنساء يبول منهما جميعا قال من ايهما سبق قيل فان خرج منهما جميعا قال فمن ايهما استدر قيل فان استدرا جميعا قال فمن ابعدهما خلافا لظاهر العمانى والصدوق والسيد فى والمفيد فى ع والديلمى فلم يذكروا السبق اصلا بل اعتبر الاول كما مر من تسلسل البول وزرقه والثانى لم يعتبر بعد البول

في بعض الاحكام المتعلقة بالمواريث

شيئا والثالث رجع بعده الى الاغلب الاكثر دون شيء لو والاخر ان اعتبر القطع اخرا وعنه غيره هذا ما يستفاد من عبارة انهم المنقولة في آلف ومنهم من
نسب الى الاخر اعتبار الغلبة والكثرة ايض ومنهم من نسب الى الصدوقين والاسكافي عدم اعتبار شيء من ذلك والى المهذب والاصباح وتحمل الحر و
النهاية اعتبار القطع اخرا بعد التساوي في اصل البول وكيف كان فلا وجه لشيء مما ذكر بعد دلالة الاخبار الصريحة الصحيحة والمعتبرة على اعتبار السبق بعد الاصل منهما
وعدم دليل على اعتبار الغلبة والكثرة ولا علم القطع اخيرا وتوجيه الغلبة والكثرة بان السبق ملازم لهما في جزء المنع فانه غير معلوم ولو لم يتشخص من ذلك بان يبدء
دفعة واحدة فمذهب جماعة كالشيخ في ف وط وابن بر والقاضي وابن حمزة والحلي وابن زهرة والمحقق في يع والفاضل والشهيدين وغيرهما من المتاخرين على ما قيل
بل الديلمي ولكن من غير اعتبار السبق انه يورث على ما ينقطع عنه اخرا وعن الحلي نفي الخلاف فيه واستدل له بقوله من حيث يبعث في صحيحة هشام وقوله
يستدر وقوله ابعدهما في مرسلة في المتقدمين ولا ارى له وجها فان الظاهر من الانبعاث والاستدرار الانقضاء والدغدغة وان منع ارادة ذلك لكونه
امرا خفيا لا يظهر لغير صاحبه الذي لا يقبل قوله هنا لجلبه النفع لنفسه فيحصل الاجمال في المراد من الابعد الابعد من المثال كما ورد في بعض اخبار اخر واردة
فيمن ليس له ما للرجال والنساء بلفظ النحي والقول بان المنقطع اخرا يكون اشد انبعاثا ودرا في جزء المنع والا تردد في فع في اعتبار ما القطع ولم يعتبره جماعة لما
مع اعتبار السبق كالاسكافي ووالد الصدوق وبدونه اعتباره ايض كالعماني والصدوق والسيد وهو الاقوى لعدم دليل على اعتباره اصلا فيصير ح من الثاني
اي الخنثى المشكل واختلفوا في حكمه على اقوال الاول الرجوع الى القرعة ذهب اليه الشيخ في ف مدعيا عليه اجماع الفرقة ومال اليه بعض الاجلة ولو مات و
لم يستعلم حاله نفى عن القرعة ح الشبهة والثاني انه يعد اضلاعه فان اختلفا احد الجانبين فذكر وان تساويا عددا فانثى وهو مختار المفيد في الاعلام
والسيد في الانتصار والحلي في السرائر والاسكافي وادعى الاولان الاجماع عليه والثالث نسبه الى الاكثر من المحصلين بل اعتضاده بالاجماع والخبر المتفق عليه
والثالث انه يعطى نصف ميراث رجل ونصف ميراث امرءة وهو مذهب الصدوقين والمفيد في عه والشيخ في به والايجاز وط والديلمي والقاضي وابني زهرة
وحمزة واكثر المتاخرين بل عامتهم ونسبه المعاصر عن بعض معاصريه التفصيل باختيار الثاني اذا علم عدد اضلاعه قبل موته والثالث اذا لم يعلم ذلك دليل
الاول ما ورد عنهم ع ان القرعة لكل امر مشتبه وبعض المستفيضة الامرة بالقرعة في توريث من ليس له فرج الرجال ولا النساء وللثاني صحيحة محمد بن قيس ورواية
ميسرة بن شريح الطويلتين المتضمنتين لعد امير المؤمنين ع الاضلاع والالحاق بالرجل بعد الاختلاف وان اختلف الروايتان في عدد الاضلاع ويوافق
الاولى رواية المفيد ايض في ارشاده ولكن اتفق الجميع في اعتبار اصل الاختلاف وروى اعتبار ذلك الشيخ في ف والعماني وادعى الحلي الخبر المتفق عليه فيه و
قد يستدل له ايض برواية السكوني فيعد اضلاعه فان كانت ناقصة عن اضلاع النساء بضلع ورث ميراث الرجال لان الرجل ينقص اضلاعه عن ضلع المرءة
بضلع وحجة الثالث صحيحتا هشام وبرواية اسحق المتقدمة والمروي في قرب الاسناد للحميري ان عليا عليه السلم قضى في الخنثى الذي له ذكر وفرج انه يورث من
حيث يبول فان بال منهما جميعا فمن ايهما سبق فان لم يبل من واحد حتى يموت فنصف ميراث المرءة ونصف ميراث الرجل **اقول** دليل الاول لا يتم لو تم
دليل الاخيرين وبقيت الواضحة على الشبهة فالاولى الكلام فيهما فنقول اما دليل الثاني فغاية ما يقال عليه هو ضعف السند ولا يخفى ضعفه فان بعد
وجود الرواية في الاصول المعتبرة ويكون فيها الصحيحة ومع ذلك كانت بدعوى الاجماع المتعددة وشهادة الاتفاق على الرواية منجبرة فاي ضرر في ضعف سند
بعض اخبار المسئلة ولما قول العماني من انه لم يصح عندي خبر عد الاضلاع فهو غير موهن له لانه لم ينف الصحة وانما نفى ثبوتها عنده مع انه لا وهن بنفيه الصحة
ايض وقد يقدح عليه ايض باختلاف العدد الوارد في الاخبار ففي بعضها ان تعداد العدد كان على الايمن اثني عشر والايسر احد عشر وفي بعضها ان الايمن كان
تسعة والايسر ثمانية وفيه انه لا يضر بعد الاتفاق على اعتبار اصل الاختلاف مع انه يمكن ان يكونا في واقعتين واختلفا اضلاع الشخصين ولا يضر ايض
دلالة اكثر الروايات على ان المعتبر اختلاف اعداد ضلعي الرجل ودلالة رواية السكوني على ان المعتبر نقصان عدد اضلاع الرجل عن اضلاع المرءة بضلع
لان الامرين متلازمان اذ بعد تساوي اعداد ضلعي المرءة يكون اعدادها زوجا فبعد نقص واحد منها يكون الباقي فردا فاذا قسم العدد الفرد على ضلعي الرجل
يختلف عددهما ولا يضر ايض ما قيل من ان الموافق للحس والتشريح تساوي اضلاع الرجال والنساء عددا لانه يمكن ان يكون العلة المذكورة في الاخبار
من خلقة حواء من ضلع آدم موجبة لحصول الاختلاف ولو في الاكثر او في الجملة دون الكلية ولاجل ذلك الاكثر الشارع مناط حكم الخنثى على ذلك واما دليل
الثالث فهو وان كان متضمنا للصحيح الا ان دلالته على هذا القول غير واضحة لان الصحيحين دلا على ان له ميراث الرجال والنساء وهو غير المط وتأويله اليه
لامتناع ما دلا عليه لعدم قول به وصحيح اذ كان الامتناع معينا لارادة ذلك وليس كذلك لجواز ارادة معنى اخر لا نعلمه او التعبير بذلك لجهة
لا نعلمها فان الاجمال في الاخبار ليس بعزيز وطرح الاخبار لمثل ذلك ليس بحسن وكذا رواية اسحق لان ارادة الارث من العقل ليست بدلالة لغوية
او عرفية او شرعية ثابتة ولو سلم فغاية ما يدل عليه انما هو بعد الموت وكذا رواية الحميري مع ان بالمفهوم على انتفاء ذلك الحكم لو مات قبل البلوغ
مطلقا وبالجملة الروايات المعتبرة غير صريحة والصريحة منها ضعيفة ولو قيل بانجبارها بالشهرة فبعد الموت مخصوصة ودعوى الاجماع المركب
في امثال تلك المسئلة لا تخ عن مجازفة ثم لو قطع النظر عن جميع ذلك فلا ارى وجها مقبولا لترجيح هذه الاخبار على اخبار عد الاضلاع فالمسئلة
لموضوعها مشكلة وان كان القول الثاني اقرب لصلابة العمل والله اعلم **الرابعة** من له راسان او بدنان على حقو واحد يوقظ احدهما او يصاح به
فان انتبه احدهما خاصة فهو اثنان وله ميراثان والا فواحد بلا خلاف فيه كما قيل لرواية حريز المنجبرة ولو ترك كذلك حيا ثم مات قبل الاستعلام واشكل
ميراثه الى امر فيحصل الاشكال والعمل باصالة عدم تولد الاثنين وعدم انتقال ارث الاثنين الى الام يمكن **الخامسة** من ليس له فرج الرجال

ولا النساء يورث بالقرعة لدلالة المعتبرة المستفيضة المعتضدة بعمل الطائفة عليه ولو قيل بالاعتبار او لا بتحري البول وعدمه فالاول ذكر و
الثاني انثى كما في مرسلتي ابن بكير ومع التساوي يرجع الى القرعة امكن **السادسة** تبري الوالد عن جريرة ولده وميراثه لا يؤثر على الاظهر
الاشهر والخبران الدالان على تأثيره مع عدم صراحة احدهما شاذان كما صرح به الشيخ في الحائريات والشهيدان والمحقق وادعى بعضهم اجماع اصحابنا
بل المسلمين كافة على خلافه **السابعة** قالوا يشترط في ارث شخص عن اخر العلم بحيوة الوارث بعد المورث ولو بطرفة عين فلو لم يعلم ذلك
فله صور خمس لان عدم العلم بذلك اما لاجل العلم باقتران موتهما او لاجل عدم العلم بالاقتران او تقدم احدهما فيشتبه المعية والتقدم او لاجل عدم
العلم بالمتقدم مع العلم بعدم المعية والاقتران ثم كل من الاخيرين على قسمين احدهما ان لا يتعين زمان موت احدهما ايض وثانيهما ان يتعين
ذلك وكان الشك لاجل عدم العلم بزمان موت الاخر والظاهر عدم الاشكال في القسمين الاخيرين وهما اللذان يعلم فيهما زمان موت احدهما
فيعمل في الاخر باصالة تأخر الحادث ولعل لا خلاف فيه ايضا الا ما مر في مسئلة ميراث المفقود عن التحرير ورده وكذا لا اشكال في الاول لان بعد
العلم بالمعية يعلم عدم حيوة الوارث بعده التي هي شرط الارث ولا خلاف فيه بل هو اجماع محققا ومحكيا وهو الدليل عليه مضافا الى ما مر من ثبوت
اشتراط التوريث الذي هو مخالف للاصل بتحقق حيوة الوارث بعد المورث والى رواية القداح مات ام كلثوم بنت علي عليه السلم وابنها زيد بن
عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدرى ايهما هلك قبل فلم يورث احدهما عن الاخر وصلى عليهما جميعا والى مفهوم العلة في رواية قابوس عن ابيه
عن علي عليه السلم انه قضى في رجل وامرءة ماتا جميعا في الطاعون ماتا على فراش واحد ويد الرجل ورجله على المرءة فجعل الميراث للرجل وقال انه مات
بعدها وكذلك الصورة الثانية بلا خلاف يعرف فيها ايض ونسبه بعضهم الى تصريح الاصحاب وفي لك وح تيج الاجماع عليه ويدل عليه بعد ظاهر
الاجماع رواية القداح المنجبرة ضعفها لو كان بما مر ويدل عليه ايض ان ارث شخص عن اخر موقوف بالعلم بوارثية الاول للثاني لا بمجرد وجود المتنب
الواقعي وان لم يعلمه احد فان المراد بارثه عنه حلية تصرف الوارث في ماله تصرفا ملكيا ووجوب اجتناب الابعد منه عنه وحرمته عليه ووجوب اعطاء
من المال بيده اليه وحكم الحاكم به ونحو ذلك فانه اذا كان ولد لشخص ولا يعلم احد ولد بنيه كما اذا تمتع بامرءة وولد له ولد ولم يعلم به الوالد لم يعرف
الولد والده او الحق بوالد اخر بوجه شرعي لا يترتب اثار التوريث فيما له ولا يحرم على الابعد منه اخذ مال المورث ارثا ولا على سائر من يساوي اخذ حصته
وبالجملة المراد بالتوريث ترتب اثاره الظاهرية ولا شك انه موقوف على العلم بوجود الوارث وارثيته فشرط التوريث ليس مجرد الوجود والانتساب
الواقعي لانه تكليف بما لا يطاق واغراء بالجهل بل هو العلم بهما ولو بدليل شرعي كاستصحاب بلا معارض ونحوه وعلى هذا فنقول ان شرط توريث احد
المشتبهين عن الاخر العلم ببقاء حيوته بعد الاخر وهو منتف فكذلك المشروط ومما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب الكف بعد الاستدلال للمشروط بان الشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط بقوله ولقائل ان يقول ثبوت الارث لاي لغير هذا المشكوك فيه ممن هو ابعد منه مشروط بعدم وجود الاقرب عند
موت المورث وثبوت الجميع له مشروط بعدم مشارك له في مرتبته عند موت المورث والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فانا نقول ان ثبوت
الارث للغير او المساوي مشروط بعدم العلم بوجود الاقرب او المساوي عند موت المورث وهو حاصل كما ان الحكم بثبوت الارث لهذا المشكوك فيه
مشروط بالعلم بوجوده وهو غير حاصل ومما ذكر يظهر الحكم في الصورة الثالثة ايضا وهي ما اذا علم عدم المعية ولكن لم يعلم المتقدم موته منهما عن المتاخر
فلا يورث احدهما عن الاخر ايض لما ذكر اجراء لرواية القداح ايض فان ظاهر قوله فلا يدرى ايهما هلك قبل ان التشكيك في المتقدم والمتاخر دون
التقدم وعدمه بل هو الظاهر من القرينة الحالية ايضا لندرة فرض المعية الحقيقية البتة والظاهر انه لا خلاف في ذلك ايض وان وقع التعبير في كلام كثير
بمثل قولهم ولو اشتبه التقدم الظاهر في ان الشك في التقدم والمعية ولكن مرادهم ما يشمل الشك في المتقدم والمتاخر ايض كما في كلام بعض اخر
ثم ان هذا هو الاصل والقاعدة وقد يستثنى منه بعض الصور كما ياتي **الثامنة** استثني من القاعدة المذكورة الغرقى والمهدوم عليهم فانه
يورث بعض الغرقى من بعض وبعض المهدوم من بعض مع اشتباه المتقدم والمتاخر بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وقال العماني يورث الغرقى و
المهدوم عند الرسول صلى الله عليه واله ودليل الاستثناء الاجماع والنصوص المتكثرة منها صحيحة الحلبي عن القوم يغرقون في السفينة او يقع عليهم
البيت فيموتون ولا يعلم ايهم قبل صاحبه فقال يورث بعضهم من بعض ونحوها الاخرى والثالثة عن بيت وقع على قوم مجتمعين فلا يدرى
ايهم مات قبل فقال يورث بعضهم من بعض قلت فان ابا حنيفة ادخل فيها شيئا فقال وما ادخل قلت رجلين اخوين احدهما مولاي والاخر
مولى لرجل لاحدهما مائة الف درهم والاخر ليس له شيء ركبا في السفينة فغرقا فلم يدر ايهما مات اولا كان المال لورثة الذي ليس له شيء ولم يكن لورثة
الذي له المال شيء قال فقال ابو عبدالله عليه السلم لقد سمعها وهو هكذا قلت ولو ان مملوكين اعتقنا انا احدهما واعتقت انت الاخر لاحدهما
مائة الف والاخر ليس له شيء فقال مثله والرابعة رجل مات وامرأة سقط عليهما البيت فماتا قال يورث الرجل من المرءة والمرءة من الرجل قال
قلت فان ابا حنيفة قد ادخل عليهم في هذا شيئا قال فاي شيء ادخل عليهم قلت رجلين اخوين اعجميين ليس لهما وارث الا مواليهما احدهما له مائة
الف درهم معروفة والاخر ليس له شيء ركبا سفينة فغرقا فاخرجت المائة الف كيف يصنع بها قال تدفع الى مولى الذي ليس له شيء فقال ما ادخل
فيها صدق هو هكذا ثم قال يدفع المال الى مولى الذي ليس له شيء ولم يكن للاخر مال يرثه مولى الاخر فلا شيء لورثته وصحيحة محمد في الرجل يسقط عليه
وعلى امرأته بيت فقال تورث المرءة من الرجل ويورث الرجل من المرءة معناه يورث بعضهم من بعض من صلب اموالهم لا يورثون مما يورث

فی میراث الغرقی والمهدوم علیهم

بعضهم بعضا شیئا والاخری عن رجل سقط علیه وعلی امرأة بیت فقال تورث المرأة من الرجل ثم یورث الرجل من المرأة ومثلهما موثقة البقباق
ورواية عبيد بن زرارة ايضا او صحيحة وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل وامرأة انهدم عليهما بيت فماتا ولا يدرى ايهما مات
قبل صاحبه فقال يرث كل واحد منهما زوجه كما فرض الله لورثتهما ورواية البصري عن القوم يغرقون او يقع عليهم البيت قال يورث بعضهم من بعض وقريبة
منها موثقة البقباق ومرسلة ابان عن قوم سقط عليهم سقف كيف مواريثهم فقال يورث بعضهم من بعض ومرسلة حمران في قوم غرقوا جميعا اهل البيت قال
يورث هؤلاء من هؤلاء وهؤلاء من هؤلاء لا يورث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئا ولا يورث هؤلاء من هؤلاء شيئا ثم انه يشترط الحكم بتوريث بعضهم من بعض شروط
اربعة الاول ان يشتبه الحال في تقدم موت احدهما على الاخر وتاخره عنه فلو علم اقترانه فلا ارث ولو علم المتقدم ورثه المتاخر من غير عكس اجماعا الا ولاختصاص
اكثر النصوص المتقدمة مما كان كذلك وظهور البواقي فيه ايضا لان بعد الغرق او الهدم يشتبه الحال غالبا ويختص بالاجماع ولم يكتف فيه بالظهور الذكور
والثاني ان يكون لجميع المهلكين او لواحد منهم مال لان التوريث فرع تحقق المال ولو كان المال لواحد يرثه من لا مال له ثم ينتقل الى وارثه الحي والثالث
ان يتحقق سبب الارث بينهم اما مقدما على جميع من سواهم او يكون شريكا فلو انتفى السبب كما لو لم يكن استحقاق ارث بالكلية اما لعدم النسب والسبب او
لوجود مانع من كفر او رق او وجود وارث حي لكل منهم او لاحدهم حاجب للميت الاخر يثبت الحكم بالنسبة الى ذي المانع فلو غرق اخوان ولكل منهما ولد فلا
توارث بينهما بل كل منهما يحوز ميراثه ولده وذلك ايضا اجماعي ووجهه ايضا ظاهر ويدل عليه ايضا عموم ما منع الاقرب والحجب وعموم ما موانع الارث والرابع
ان يكون الموارثة ثابتة من الطرفين فلو ثبت لاحدهما سقط هذا الحكم كاخوين غرقا ولاحدهما ولد دون الاخر فلا يرثه الاخ الاخر ولا يرثه هو الاخر وادعى
على ذلك الاجماع ايضا الا انه نقل المحقق الطوسي في الفرائض النصيرية انه قال قوم بل يورث من الطرف الممكن ومال اليه المحقق الاردبيلي واستشكل
صاحب الكفاية وهو غير جيد بل الاقوى هو المشهور لان الحكم ثابت على خلاف الاصل فيقتصر فيه على اليقين المنصوص من التوارث وقال في الكفاية عموم
قول الصادق عليه السلام يورث بعضهم من بعض في اخبار متعددة يقتضي ثبوت الارث هنا من جانب واحد انتهى وفيه ان مقتضى اطلاق قوله ع انه
يرث كل بعض من كل بعض كما في اية اولى الارحام ولما لم يمكن ذلك في المفروض فلا بد من ارتكاب احد التخصيصين اما البعض بالبعض الوارث الخالي عن
المانع او المهلكين بالمتوارثين كما هو مورد كثير من الروايات واذ لا مرجح فيدخل الاجمال ولا يتحقق للخروج عن القاعدة والاصل هنا دليل بل المرجح في
الجملة للاخير ثابت وهو التصريح بالتوارث من الجانبين في مرسلة حمران المتقدمة مع اطلاق المهلكين ثم كيفية التوريث اذا اجتمعت الشرائط انه يرث كل
منهما عن الاخر تلاد ماله دون طارفه اي قديمه دون جديده وبعبارة اخرى من صلب تركته لا مما ورث عن ما معه على الاشهر الاظهر بل عليه عامة من تاخر
وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه لصحيحي الحلبي الثالثة والرابعة المصرحتين بعدم شيء لورثته الذي له مال ولمرسلة حمران المتقدمة المنجبرة ضعفها لو كان
بعمل الاكثر والاجماع المنقول والمعاضد بالنفسير المذكور في صحيحة محمد الاولى وقد يستدل بوجوه اخر عقلية قابلة للخدش ايضا خلافا للمفيد والديلمي فورثا
كلا من الكل حتى مما ورث من الاخر لاطلاق الارث في الاخبار المتقدمة ولانه لولاه انتفت الفائدة فيما ورد في الاخبار كما ياتي من وجوب تقديم
الاضعف نصيبا ولان بعد فرض موت الاول لو اعطاء ماله للثاني يصير مالا للثاني ايضا فيرثه بعد فرض موته وارثه الذي هو الاول ويضعف
الاول بمنع وجود اطلاق يشمل محل البحث ولو سلمنا يجب تقييده بما مر والثاني بمنع وجوب تقديم الاضعف كما ياتي ولو سلم فيمنع انحصار الفائدة
فيما ذكر لامكان كونه تعبدا محضا وللشرع علل خفية لا يكاد يصلها عقولنا القاصرة والثالث بما مر من لزوم التخصيص بما مر مع ان هذا التوريث على خلاف
الاصل فلا يمكن حمله على سائر المواريث والحكم عليه بمقتضى ادلة الباقي بل يجب الاقتصار على المتيقن **فرعان** الاول لا يخفى ان توريث كل من الغرقى
او الهدمى عن الاخر انما هو بقدر نصيبه المقدر شرعا كما صرح به في صحيح محمد بن قيس المتقدمة فالاب والابن اذا لم يكن لهما وارث اخر يرث كل منهما جميع تركة
الاخر ولو كان معهما الاب زوجة معروفة هي ام الابن يرث كل من الاب والام من الابن نصيبه ويرث الابن من كل منهما نصيبه ويرث الام من الزوج نصيبها و
هكذا لو كان معهما وارث مشارك حي يرث هو نصيبه من مورثه ثم بعد تقسيم تركة الغرقى او الهدمى بعضهم مع بعض واختصاص كل بميراثه يعطى ميراثه
لسائر ورثته الاحياء لو فرض عدم من مات معه غرقا او هدما من الوراث النسبية او السببية او الولائية الخاصة او العامة **ب** قال في المقنع
والمقنعة والنهاية وط والمراسم والوسيلة والسرائر والجامع واللمعة بانه يجب تقديم الاضعف في الارث اي اقل نصيبا على الاكثر نصيبا لمكان لفظة
ثم في قوله ثم يورث الرجل في صحيحة محمد الثانية وموثقة البقباق ورواية عبيد ويضعف بعدم دلالته على الوجوب لمكان الجملة الخبرية وعدم معلومية
علية الاضعفية للتقديم فيه ودعوى الاجماع في امثال المقام شطط من الكلام فالاقوى الاستحباب حذرا عن مخالفة هؤلاء الاجلة وفاقا للشيخ
في الايجاز والخلاف والاصباح والحلبي وبع وير ولف وشا وس والكف ولا ثمرة في المسألة بعد ما ذكر من اختصاص التوريث باصل التركة **التاسع**
هل يختص هذا الحكم بالغرقى والهدمى او يثبت في غيرهما من الاموات المشتبهين بغيرهما ذكر من الاسباب الخارجية كالقتل والحرق سوى الاموات
حتف انفهم فانهم لا يتوارثون اجماعا كما صرح به جماعة فذهب المفيد بل المعظم كما في الك وعن ضه ونسبه في الكف الى الاصحاب الى الاختصاص وهو
الاصح اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص ولما روي من ان قتلى اليمامة وقتلى صفين لم يرث بعضهم من بعض بل ورثوا الاحياء وضعفه
منجبر بعمل الاكثر واختار الحلبي وابن حمزة والفاضل في عدة النعم وتوقف في لف اخيرا وان استقرب الاول اولا وهو محتمل ط وبه لان الظاهر ان العلة
في التوارث الاشتباه وهو حاصل في الجميع والاعتبار يجعل العلة منجبر قطعية لا مستنبطة ظنية حتى يكون من القياس الباطل عند الفرقة

فی انه لا یرث کل من الغرقی والمهدومین

الناجية ويؤيده فهم الراوي في صحيحي الحلبي الثالثة والرابعة من حكمه بنفي المهدوم عليهم ثبوته في الغرقى واعتراضه على ابي حنيفة في حكمه في الغرقى
بما حكم وفيه اولا بالمعارضة فيمكن ان يقال ان الظاهر انما العلة في نفي التوارث في رواية القداح المتقدمة في المسألة السابعة ربما الاجماع في
موت حتف الانف الاشتباه والاعتبار يجعلها قطعية وبعد فتح باب احتمال مدخلية السبب الداخلي في نفي التوارث والخارجي في اثباته يبطل حكم
الاعتبار بالمرة لانه لا يفهم خصوصية فيها اصلا واذا احتمل مدخلية بعض انواع الاسباب ربما الاحتمال الى مدخلية الغرق والهدم ايضا وثانيا بمنع
فهم العلة قطعا غايته الظن الموجب للقياس المحرم قطعا واما فهم الراوي في الصحيحين فلا نسلم انه فهم الاتحاد من فهم العلة بل يجوز ان يكون اتحاد حكم
الهدمى والغرقى معلوما عندهم من الخارج كما في هذا الزمان مع انه لا يدل على فهمه الاتحاد ايضا بل يمكن ان يكون غرضه ان ابا حنيفة زاد في مسألة
التوارث شيئا اخر لا في مسألة المهدوم فتامل **تتميم** اعلم انه قد جرت عادة الفقهاء بذكر حساب الفرائض وبيان كيفية التقسيم على طريقة
اهل الحساب وبيان المناسخات وكيفية التقسيم فيها في كتاب الفرائض لما كان ذلك امرا مضبوطا غير محتاج الى نقض وابرام واستدلال وترجيح
وكان فيما ذكر في كتاب واحد كفاية للباقين بالرجوع اليه ومع ذلك لم يتوقف التقسيم غالبا على معرفة جميع قواعدها رأينا ترك ذكرها
والاشتغال بالاهم منه اولى وبمحافظة الوقت احرى والحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله واله ائمة الهدى

بسعي واهتمام عالي جناب قدسي القاب فضائل وفواضل مآب سعادت وكمالات اكتساب فخر الاطياب ومفخر الانجاب
زبدة العلماء المدققين وقدوة الفضلاء المحققين وعمدة الفقهاء المجتهدين اعني ذا الشرف والفضل
العظيم سركار شريعت مدار آخوند ملا عبد الكريم سلمه الله تعالى بكرم العميم بانجام رسيد
ودر تصحيح اين كتاب مستطاب ومقابله آن با نسخه اصل جمع كثيري از علماء وجم غفيري از
فضلاء سعي واهتمام خود را مبذول داشته اند سيما عالي جناب مقدس
القاب فضايل وكمالات اكتساب فواضل ومعارف انتساب العالم
العامل والفاضل الكامل طائف بيت الله الملك الجبار و
زائر مرقد رسوله المختار شيخ المشايخ جناب الحاج
شيخ بشير الدين فولي سعي بليغ وجد شديد وجهد
جهيد در تصحيح اين نسخه شريفه نموده اند
شكر الله مساعيهم الجميلة ودر دار
الطباعة عالي جناب عزت وسعادت
نشان طائف بيت الله الملك
المنان الارتي الماهر
والوحيد النادر في
امر الصناعة
الحاج
حاجي عبد المجيد لواساني در دار الخلافه طهران حفت بالامن
والامان صورت انطباع يافت وقد وقع الفراغ من تسويده في
عشيرة في ضحوة يوم الخميس ثامن شهر رجب المرجب من شهور سنة
ثلث وسبعين ومائتين بعد الالف من الهجرة على
مهاجرها الوف الصلوة اكملها وصنوف التحيات
اشملها على يد العبد الاقل الافقر الاحقر
الخاطي الجاني محمد رضا ابن مرحوم
ميرزا ابو الحسن الطباطبائي
غفر لهما ساكن قصبة طيبة
اردستان حالا
دار

السلطنة اصفهان صينت عن طوارق الحدثان الحمد لله على اتمامه والصلوة والسلام على سيد انبيائه واله الطيبين الاولياء واصحابه المرضيين الاخيار وسلم تسليما كثيرا كثيرا

